SAPIENTIA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

VOLÚMEN LIX

A. D. 2004

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca
40110000041490
UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
BIBLIOTECA CENTRAL

BUENOS AIRES

MICHAEL M. WADDELL

Augustana College (Sioux Falls, South Dakota)

Natural Theology in St. Thomas's early doctrine of Truth

I. Introduction: A New Instance of an Old Problem

One of Thomas Aquinas's great legacies is the clarity of his teaching about the relationships between theology and philosophy, faith and reason, and grace and nature in general. Of course, that clarity has not prevented the occasional dispute over the philosophical or theological status of any number of particular doctrines. And, in fact, a new controversy has recently begun to form around the status of Thomas's doctrine of truth.

The dispute turns on whether or not Thomas's doctrine of truth is fundamentally theological. In his book Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas, Jan Aertsen contends that Thomas's doctrine of the transcendentals is a philosophical teaching. Inasmuch as Thomas takes truth to be one of the transcendentals, Aertsen must, of course, (re)construct Thomas's doctrine of transcendental truth on philosophical grounds—or, as he describes it, without a "theological foundation"[1]. It is worth noting that Aertsen's use of the term "theology" here includes natural theology; thus, in his effort to claim Thomas's doctrine for philosophy, Aertsen goes so far as to eschew even any natural theological underpinnings. On the other side of the dispute, in their recent book *Truth in Aquinas*, John Milbank and Catherine Pickstock argue that Thomas's doctrine of truth is "inherently theological"[2]. It is striking that Pickstock and Milbank also use the term "theology" in such a way as to include not only *sacra doctrina*, but also tenets that most scholars would recognize as "natural theology". They contend, however, that there can be no

---

[1] Jan Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas* (New York: Brill, 1996). See pp. 105, 107.

[2] John Milbank and Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas* (New York: Routledge, 2001): 19. See also pp. xiii, 1, 4, 6.

"natural" knowledge of God, which means that Thomas's doctrine of truth must be primarily a matter of *sacra doctrina*. Thus, while these parties disagree about whether or not Thomas's doctrine of truth is "theological", they seem to agree, if only tacitly, that any reference to God is to be avoided in a properly philosophical account of truth. It is this assumption, I think, that leads Aertsen to attempt to (re)construct transcendental truth without reference even to natural theology. The same assumption leads Pickstock and Milbank, who recognize that Thomas's early doctrine of truth does entail reference to God, to construe his teaching as inherently theological (i.e., a matter of *sacra doctrina*).

In this paper, I propose to examine Thomas's early teaching on truth in order to assess whether this doctrine is adequately described as "theological" (as Milbank and Pickstock claim) or as lacking "theological foundation" (as Aertsen claims). I will conduct this examination with an eye toward supporting two claims. First, I take it that Thomas's early doctrine of truth does entail God. (The conception of God entailed in this doctrine is accessible to natural reason and can therefore be construed as a matter of natural theology). Second, I will argue that both parties in our interpretive dispute have misconstrued Thomas's teaching on truth because of their own misgivings about the category of natural theology—misgivings that reveal more about contemporary polemics than about Thomas's thought.

II. The Foundation of Thomas's Early Doctrine of Truth

St. Thomas renders his first independent discussion of truth in the *Quaestiones disputatae de veritate* (*DV*), a work produced during his first Parisian regency of 1256-59[3]. It is the teaching propounded in this text that I here refer to as Thomas's "early" doctrine of truth and that I examine in this essay. The Disputed Questions on Truth take their title from the topic announced in the first question (*quaestio est de veritate*), and indeed the majority of Thomas's account of truth can be gleaned from this first question[4]. For the purposes of this paper, I would like to focus on one of the most salient features of this text: the transcendentality of truth.

---

[3] I say "independent" discussion because Thomas does in fact treat the topic of truth in his *Commentary on the Sentences* (*In I SN* 19.5). The *De Veritate* is, however, the first treatment of truth wherein Thomas was at complete liberty to determine both the order and the topics to be examined.

[4] As I argue elsewhere, though, Thomas's early doctrine of truth cannot really be understood apart from the larger context of the entire disputed questions. See my article "*Truth or Transcendentals: What Was St. Thomas's Intention at De Veritate 1.1?*" in The Thomist 67 (April, 2003): 197-219; see also my dissertation Truth Beloved: *Thomas Aquinas and the Relational Transcendentals* (University of Notre Dame, 2000).

Thomas's early doctrine of truth is perhaps best known for its claim that truth is transcendental[5]. In point of fact, though, the text often cited as Thomas's more or less systematic discussion of the transcendentals, and truth's place within them, is really devoted to ascertaining the definition of truth[6]. Thus, Thomas begins the first article of the De veritate by announcing: "the question is about truth, and first it is asked 'what is truth?' / *quaestio est de veritate, et primo quaeritur quid est veritas*"[7]. The familiar "quid est" formulation suggests that Thomas will be seeking the quiddity of truth[8], and in fact the article culminates with Thomas's assertion that truth consists in the "adaequation" of thing and intellect (*adaequatio rei et intellectus*)[9].

The route to this "definition" is by no means easy, though, for the body of the article is complicated by the problem of "adding to being". As becomes clear in the corpus, Thomas thinks that truth is a *modus entis generaliter consequens omne ens* —a general mode of being, or what we now refer to as a "transcendental". But there is a difficulty with trying to define any transcendental. Definitions are comprised of a genus and a specific difference, which difference must be outside the essence of the genus itself. Now, transcendentals, as general modes of being, run through all of the categories of substance and accidents, and cannot be contained within any single genus. Thus, the only category —and here I use the word in the non-technical *sense*— sufficiently broad to contain a transcendental is being itself. However, as Aristotle noted, being cannot be a genus, for there is nothing outside the nature

---

[5] Most commentators acknowledge that Thomas held truth to be transcendental throughout his career. See, however, Lawrence Dewan, OP, "*St. Thomas's Successive Discussions of the Nature of Truth*", in Sanctus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis, Studi Thomistici 58 (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana): 153-168.

[6] Properly speaking, of course, it is not possible to "define" truth since truth transcends the bounds of all genera. But this is only a lesson learned after the question has been asked in *De Veritate* 1.1, and the question is still framed in terms that would normally demand a definition: *quid est veritas*?

[7] All Latin quotations from the *Quaestiones disputatae de veritate* in this paper are taken from *Quaestiones Disputatae*, Vol. I (Romae: Marietti, 1949). English translations of the text are my own.

[8] This suggestion becomes problematic, though, almost as soon as the article is under way: for the topic actually disputed in the objections and the objections contra is whether "true" adds anything to "being". The polemic of the objections is, I suspect, one reason why commentators have often been distracted from recognizing the central endeavor of this article. Another reason is that the discussion of the general modes of being is really quite intriguing. In the end, though, both the problem of adding to being and the discussion of the general modes of being are subordinate to the task of defining truth.

[9] To be precise, the article culminates in St. Thomas's harmonization of several authoritative definitions of truth according to the logic of analogy. Thomas"s states that truth has been defined in three ways: the first is according to that which precedes the ratio of truth (namely, being); the second is according to that which formally completes the ratio of truth (namely, the conformity of thing and intellect); and the third is according to the effects following from truth (namely, judgments and statements). Notice, though, that Thomas is only able to maintain a place for the first and third sorts of definitions by connecting them analogically to the second, focal definition. I take it to be an open question whether the need for a young theologian, like Thomas, to present a doctrine that was reconcilable with authoritative statements might have influenced his judgment that the formal notion of truth consists in the conformity of intellect and thing.

of being that can be added to it in the manner of a specific difference[10]. This is the problem of adding to being: one cannot add anything to being in the manner of something extrinsic to it, as, for example, specific differences add to genera. And yet truth (like all transcendentals) cannot be contained by any genus less broad than being itself.

Before he can "define" truth, then, Thomas must articulate a solution to the problem of adding to being. He spends approximately the first twenty-percent of the corpus describing the problem itself and gesturing toward a solution, namely, that some things are said to add to being inasmuch as they express a mode of being that the name "being" itself does not express[11]. He then devotes about forty-five percent of the corpus to sketching a taxonomy of the ways in which these various modes of being might be articulated. First there are the "special" modes of being (*specialis modus entis*), which constitute the various genera of substance and the accidents. Then there are the "general" modes of being (*modus generalis consequens omne ens*). These general modes can be formed in two ways: either according to every being in itself (in se) or according to every being in relation to another (in ordine ad aliud). In the first way, one can posit something about every being both positively (producing the terms "*ens*" and "*res*") and negatively (producing the term "*unum*"). In the second way, one can also posit something of every being both positively and negatively. Here Thomas reverses his order of exposition to note that one can either speak (negatively) of beings as they are divided from others (producing the term "*aliquid*") or speak (positively) of beings in relation to others. But in order for there to exist some relation that is predicable of every being, there must be some thing that is capable of being related to every being (aliquid quod natum sit convenire cum omni ente). As Aristotle notes in book III of *De Anima*, the soul is just such a thing[12]. Now, the soul (*anima*) has two faculties through which it can relate to all being: namely, the appetite and the intellect[13]. Thus, the name "good" (*bonum*) is said of being in relation to appetite (*ad appetitum*), and the name "true" (*verum*) is said of being in relation to intellect (*ad intellectum*).

With all of this happening as propadeutic to Thomas's discussion of the definition(s) of truth—which discussion is the focus of the last thirty-five percent of the corpus—it is easy to see why some

---

[10] On the impossibility of being's being a genus, see Thomas's *Commentary on Aristotle's Metaphysics* b. III, l. 8 (par. 433); see also Aristotle's Topics 122b20 and 127a25.

[11] Thomas's solution to the problem of adding to being is worked out in greater detail in DV 21.1, where he treats the related question «whether "good" adds anything to being» / «*utrum bonum aliquid addat supra ens*».

[12] *De Anima* III.8 (431b21).

[13] Thomas"s provocative statement is actually better translated: "In the soul, however, there is a power cognitive and appetitive / *In anima autem est vis cognitiva et appetitiva*". While the letter of Thomas's text actually suggests that we are dealing with just one faculty dually described as cognitive and appetitive, it is sufficient for our purposes to use the traditional description of intellect and appetite as separate faculties of the soul.

interpreters have lost sight of the centrality of Thomas's attempt to define truth and concentrated instead on his comments about the transcendentals. However, Thomas's discussion of the problem of adding to being and his sketch of the modes of being in article 1.1 are primarily intended to prepare for the definition of truth as a general mode of being in relation to the intellect, an *adaequatio rei et intellectus*[14].

Isn't it intriguing, then, that while Thomas obviously assumes truth to be a transcendental, he proposes a definition of truth that cannot sustain its transcendentality? Notice that the two terms of the truth relation Thomas has proposed in article 1.1 are "thing" (or *res*) and the intellectual faculty of the soul (*anima*). By "soul", one presumes that he means the human soul[15]; but not every instance of being is actually related to a human intellect. For example, somewhere deep within the earth, there are surely rocks that no human has ever known. (The example is Augustine's, not mine[16]). And yet, because these rocks exist, the transcendentality of truth would demand that they be conformed to some intellect.

At this point, it would seem that Thomas has several logical options. First, he could maintain that truth consists in the adaequatio rei et intel lectus, but reject the notion that it is transcendental. Let's call this the "non-transcendental" option. Second, he could continue to hold to the transcendentality of truth but alter his definition so that things are called "true" merely by virtue of their conformability to the human intellect, not necessarily their actually being so conformed[17]. Let's call this the "anthropological" option (because truth is grounded in a potential relation to the human intellect). Finally, Thomas could maintain his commitment to the transcendentality of truth and insist on

---

[14] To be precise, the article culminates in St. Thomas's harmonization of several authoritative definitions of truth according to the logic of analogy. Thomas's states that truth has been defined in three ways: the first is according to that which precedes the ratio of truth (namely, being); the second is according to that which formally completes the ratio of truth (namely, the conformity of thing and intellect); and the third is according to the effects following from truth (namely, judgments and statements). Notice, though, that Thomas is only able to maintain a place for the first and third sorts of definitions by connecting them analogically to the second, focal definition. I take it to be an open question whether the need for a young theologian, like Thomas, to present a doctrine that was reconcilable with authoritative statements might have influenced his judgment that the formal notion of truth consists in the conformity of intellect and thing.

[15] Pickstock seems to think that the term "soul" (or, as she pens it, "Soul") applies both to the human form and to God (see *Truth in Aquinas*, 8-9). This strikes me as odd, particularly since Thomas makes explicit reference to the Aristotelian theory of soul in this passage. For Aristotle, the term "soul" (*anima*) denotes the form of a living thing, which makes it proper to plants and animals (see *De Anima* 402a6, 412a28, 414a13). Inasmuch as Thomas's account demands a soul with both appetitive and intellectual faculties, he obviously has in mind the soul of the human animal. It is striking, however, that Thomas does not simply construe truth and goodness in relation to intellect and appetite, since these faculties are (analogically) common to humans, angels and God. The philosophical advantage of this alternative approach will become apparent when we consider the foundation of Thomas's theory of truth.

[16] See *Soliloquies*, bk. II, ch. 5.

[17] In other words, things could be called "true" in virtue of their potential to be known rather than their actually being known.

the adaequatio formulation of the ratio of truth, but modify his description of the intellect that must actually be related to the individual thing in order for that thing to be "true". Let's call this the "theological" option. Perhaps we should consider each of these options in turn.

Option #1: Truth Is Non-transcendental

It seems apparent that Thomas is committed to the transcendentality of truth in his early doctrine. First, as we have seen in article 1.1, he classifies truth as one of the general modes of being. Second, in the responses to the objections of article 1.1, Thomas also describes the relationship between truth and being in terms classically associated with the transcendentals: truth and being differ *in ratione* but are the same *in re*[18].

Option #2: the Anthropological Foundation

There is, however, evidence that Thomas considered the possibility that transcendental truth might better be described as the conform-ability of being and intellect rather than the actual conformity of the two. On multiple occasions, Thomas actually describes the truth of things (i.e., extra-mental truth) in terms that would suggest truth to be precisely being's potential to be known rather than its actually being known. For example, at De veritate 1.1 ad 5, Thomas states that "inasmuch as something has being, it is capable of being equated to intellect / *ex hoc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc natum est aequari intellectui*". And at DV 21.1 co., Thomas claims "... any thing whatsoever is said to be'true' just insofar as it is conformed or conformable to intellect; and therefore all who rightly define'true' place intellect in its definition /... *unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum conformatum est vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definientes verum, ponunt in eius definitione intellectum*". Inasmuch as every being is knowable by the human soul, this gambit of reducing the truth of things to their potential to be known would surely enable the anthropological foundation to preserve the transcendentality of truth.

[18] Thomas suggests that truth and being differ *in ratione* in DV 1.1 ad 5. In *DV* 1.1 ad sc 1, he also suggests that truth and being differ *in nomine* but do not differ *in re*.

Option #3: the Theological Foundation

In spite of the fact that Thomas occasionally describes extra-mental truth in terms of the potential to be known, and in spite of the fact that this description preserves the transcendentality of truth, it appears that this was not Thomas's preferred solution. Notice: the definition of truth that Thomas posits in article 1.1 is "*adaequatio rei et intellectus*". This formulation does not describe truth as an "ability" to be equated with intellect, say, an "*adaequabilitas rei et intellectus*"; it posits an actual relation between thing and intellect. Now, no less an authority than Augustine himself chaffed at the suggestion that such a relation could be built into the definition of truth, precisely because there are many things that are not known by the human intellect and that would therefore not be "true". And, indeed, Thomas confronts this argument in the fourth objection of *De veritate* 1.2. His response is worth noting:

> To the fourth, it should be said that Augustine is speaking about the vision of the human intellect, upon which the truth of the thing does not depend. For there are many things that are not known by our intellect(s); but there is no thing that the Divine Intellect does not know in actuality and the human intellect in potentiality... Therefore, in the definition of the true thing can be placed the vision of the Divine Intellect in act, but not the vision of the human intellect, save in potency.../ *Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur de visione intellectus humani, a qua rei veritas non dependet. Sunt enim multae res quae intellectu nostro non cognoscuntur; nulla tamen res est quam intellectus divinus in actu non cognoscat, et intellectus humanus in potentia... Et ideo in definitione rei verae potest poni visio in actu intellectus divini, non autem visio intellectus humani nisi in potentia...*

Thomas here recognizes that a relation to human intellect could not be built into a definition of truth that allowed for it to be transcendental, unless it be qualified that this relation need merely be in potentia. While Thomas's diction does occasionally suggest that extra-mental truth might consist in such a potential relation, his definition of truth as "*adaequatio rei et intellectus*" does not seem to posit a merely potential relation[19]. An *adaequatio* is an actuality, not a

[19] One might object that perhaps Thomas abandoned the *adaequatio* definition of truth after realizing that it made it impossible for transcendental truth to be grounded in a relation to the human intellect. And, in fact, the description of truth as "*conformatum vel conformabile intellectui*" in *DV* 21.1 might even be taken as evidence that Thomas's definition of truth developed from 1256 to 1259 (the likely years when the disputations behind *DV* 1 and 21 occurred). However, in Thomas's most mature treatment of truth (*Summa Theologiae* [*ST*] 1.16.1), he still gives the *adaequatio* definition a privileged place and does not describe truth in terms of a conformability. Moreover, he insists that the relation to intellect that is essential to the truth of things is the relation to the Divine Intellect (*ST* 1.16.1, co.) and he supports the exclusion of the human intellect from the ratio of truth on the grounds that this relation is accidental to extra-mental truth (*ST* 1.16.1 ad 1). Thus, I see no reason to maintain that Thomas ultimately abandoned the *adaequatio rei et intellectus* formulation in favor of one that would make transcendental truth consist primarily in the potential relation between things and

potentiality. Thus, if Thomas intends to maintain the transcendentality of truth, and if he intends to maintain the definition of truth as an adaequatio rei et intellectus, then the intellectual term of the truth relation must actually be found in the Divine Intellect.

And this is precisely where Thomas grounds ontological truth in *De Veritate* 1.2. Thomas's main concern in this text is to explain how truth is primarily in the intellect but secondarily in things (*res*); however, in order to explain how truth is in things, Thomas is obliged to note that things are related differently to the practical intellect and the speculative intellect. The practical intellect is the measure of the things it makes, whereas the speculative intellect is measured by the things it knows. Thus, Thomas states, real things (*res*) are the measure of the human speculative intellects that know them; but they are measured by the Divine Practical Intellect that makes them. Because natural things (*res naturales*) stand between these two intellects, they can be called "true" either in relation to the human intellect (inasmuch as they are apt to produce knowledge of themselves) or in relation to the Divine Practical Intellect (inasmuch as they fulfill that to which they have been ordained by the Divine Intellect)[20]. But Thomas is careful to point out that the relation between thing and Divine Intellect is prior to the relation between human intellect and thing. And while it might look as though even the *posterior ratio* of truth in terms of the relation to human intellect could sustain a transcendental theory of truth, we should recall that just a few lines later (in the response to the fourth objection) Thomas will state that the human intellect cannot be introduced into a definition of extra-mental truth unless it be qualified that the relation between thing and intellect need only be potential. Thomas's definition, of course, does not make this qualification; so it appears that Thomas means to ground transcendental truth in the Divine Practical Intellect. This is likely why, after apparently beginning to establish truth on an anthropological foundation in article 1.1, Thomas so quickly turns to delineate the relations between natural things and the Divine Practical Intellect in article 1.2. To be sure, he does maintain that things can also be called "true" in relation to the speculative human intellects that know them. This complicates his account of truth and runs the risk of distracting readers from the fact that things are essentially called "true" in relation to the Divine Practical Intellect that creates them[21]. At the same time, by maintaining space for the anthropological account of

human intellects.

[20] See *DV* 1.2, co.: "*Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum ... Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem ...*"

[21] For the notion that things are "essentially" true in relation to the Divine Intellect but only accidentally true in relation to the human intellect, see *ST* 1.16.1 co. and ad 1.

transcendental truth within the theological account, Thomas does greater justice to the fact that we do indeed call things "true" in relation to human intellects. Put slightly differently, Thomas's account of transcendental truth preserves the domain of the "natural" while acknowledging its dependence on the divine. We should not lose site of the fact, then, that the primary ontological foundation of truth is the Divine Intellect. Nor should we overlook the fact that the knowledge of God required for this doctrine—viz., that He exists, that He is intelligent, and that He creates the world—is accessible to natural reason[22].

III. Natural Theology Shunned

As I mentioned at the beginning of his paper, there has recently been controversy about the doctrine of truth. status of Thomas's Jan Aertsen maintains that Thomas's theory of truth does not have a "theological foundation," while John Milbank and Catherine Pickstock insist that it is "inherently theological". It should be clear from the preceding discussion of *De Veritate* that Thomas's doctrine of truth is grounded in the Divine Intellect, which can be known by natural theology. Interestingly, though, neither Aertsen nor Pickstock nor Milbank is keen on acknowledging the natural theological foundation of this teaching.

IIIa. Aertsen's Philosophical Rendering

In his Medieval Philosophy and the Transcendentals, Aertsen argues that Thomas's entire doctrine of the transcendentals is mustered on philosophical grounds and without "theological foundation"[23]. Presumably, inasmuch as Aertsen takes Thomas's doctrine of transcendental truth to be part of his larger doctrine of the transcendentals, his thesis about the non-theological nature of the transcendentals should pertain to Thomas's theory of transcendental truth as well. Let us, then, consider whether Aertsen's thesis holds with respect to Thomas's teaching on truth.

One of the most puzzling claims in Aertsen's book is that "Thomas follows Albert in his view of the relational character of *verum* and

---

[22] I suspect most Thomists would be willing to take it for granted that these are tenets of natural theology. However, one could muster abundant textual evidence that Thomas holds the relevant propositions to be accessible to natural reason: that God exists (see *ST* 1.2.3 and *ScG* 1.13); that God is intelligent, (see *ScG* 1.44); and that God creates the world (see *In II Sent* 1.1.2 and *ScG* 2.15-16). For a more general discussion of philosophy's ability to know God, see *In De Trinitate Boetii* (*In DT*) 5.4.

[23] See *Medieval Philosophy and the Transcendentals* (*MPT*), 1, 2, 19-20, 23. See also *MPT*, 105, 107, 377-78.

bonum, but not in his theological foundation"[24]. Now, I do not find this claim puzzling because I think Thomas's theory of transcendental truth is fundamentally theological, i.e., a matter of *sacra doctrina*. On the contrary, Thomas grounds transcendental truth in the relations of things to the Divine Intellect; and inasmuch as one can know philosophically that the Divine Intellect exists and that every created being is related to It through the act of creation, it seems clear that Thomas's theory of transcendental truth could be constructed on philosophical grounds. My puzzlement arises from the fact that Albert grounds his own theory of transcendental truth and goodness in the same kind of naturally knowable relations between creatures and God[25]. Aertsen even states that one might call the foundations of transcendental truth and goodness in Albert's construction «theological», "as long as the term is not understood in opposition to «philosophical», but as a further qualification of it"[26]. Thus, Aertsen is knowingly using the term "theological" to describe a philosophical enterprise, namely, natural theology. So, when Aertsen says that Thomas does not follow Albert in his "theological" foundation of the transcendentals, he does not mean to assert that Thomas's theory is philosophically established whereas Albert's is a matter of *sacra doctrina*. Rather, he means to suggest that Thomas's theory is grounded in the "anthropological" foundation Thomas initially appeared to be constructing in *De Veritate* 1.1.

Now, as we have already noted, Thomas himself recognized that the attempt to ground transcendental truth in a relation to the human intellect is fraught with difficulty. Most notably, it is quite unlikely that every instance of being is actually known by some human intellect. Thus, if one wants to preserve truth as a transcendental and determine it in relation to the anthropological foundation, one would have to tinker with Thomas's definition of truth as an *adaequatio rei et intellectus*. And, in fact, this is precisely what Aertsen does. In several texts, he suggests that truth consists in the "conformability" or "knowability" of being rather than its actually being conformed to intellect or its actually being known[27]. While Thomas's diction does sometimes lend itself to constructing truth in this way, his definition of truth is not easily squared with the notion that the truth of things consists in a potentiality rather than an actuality. Moreover, the progression of Thomas's own texts suggests that transcendental truth is not securely founded in an accidental relation to the human intellect: for just as soon as he has

[24] *MPT*, 105. See also *MPT*, 107, 377-78.
[25] See Albert's *Comentarii in I Sententiarum* d. 46, N, art. 13-14
[26] *MPT*, 55. See also *MPT*, 60, 64. Aertsen also uses the term "theological" in this way to describe the causal foundations of the transcendentals in the thought of Philip the Chancellor (*MPT*, 39) and Alexander of Hales (*MPT*, 46).
[27] See *MPT*, 254, 271, 398.

described truth in terms of the relation between being and the human intellect, Thomas quickly seeks to delineate the prior and essential relation that exists between the thing and the Divine Intellect. I suspect that even Aertsen himself recognizes that Thomas really did intend for transcendental truth to be founded primarily in the relation to the Divine Intellect, for he eventually admits as much, stating that "The relation to the divine Logos is essential for the truth of things. Ontological truth has a divine ground"[28]. And again, "In Thomas's account of'True as a relational transcendental'... the ultimate meaning of the definition of truth in terms of adaequation is the conformity of the thing with the divine intellect"[29]. What is even more odd, after stating explicitly that "Thomas follows Albert in his view of the relational character of *verum* and *bonum*, but not in his theological foundation," Aertsen admits in the final chapter of his book that "The theological foundation of the transcendentals is common to Thomas and his predecessors"[30]. Now, perhaps Aertsen means to situate the theological foundation of truth alongside the anthropological foundation, so that ontological truth would be grounded in both relations simultaneously; perhaps he might even acknowledge the ontological priority of the theological foundation while still insisting that Thomas's theory of transcendental truth could stand on the anthropological foundation alone[31]. However, even this qualified account would seem to fall short, for the anthropological foundation, as we have already noted, simply cannot support transcendental truth as long as one defines truth in terms of an actual adaequatio. Thus, as long as Thomas holds to the description of (transcendental) truth as adaequatio rei et intellectus, he would seem to be bound to the theological foundation.

Given that the "theological" solution is more readily harmonized with Thomas's definition of truth and his commitment to its transcendentality, and given that even Aertsen must eventually admit that it is Thomas's fundamental approach, one wonders what could have motivated Aertsen to deny that Thomas's doctrine of transcendental truth has a "theological" foundation in the first place. At this point, I can only speculate, for Aertsen's motives are never made explicit. However, Aertsen does state that he intends his Medieval

---

[28] *MPT*, 273.
[29] *MPT*, 370.
[30] *MPT*, 377-78. The quotation continues: "Characteristic of medieval thought is that it inquires into the origin of being, into the ultimate ground of truth and goodness. Yet there are differences too. The theological foundation is not for Thomas the first thing to be said in explanation of the transcendentality and convertibility of the primary notions but the final conclusion of his metaphysical analysis. The theological foundation is absent in his basic texts about the transcendentals".
[31] Thus, Aertsen's statement that "the theological foundation is not for Thomas the first thing to be said in explanation of the transcendentality and convertibility of the primary notions but the final conclusion of his metaphysical analysis" might be taken as an indication that the theological foundation exists but that the anthropological foundation is the first ground of ontological truth. See *MPT*, 377-78.

Philosophy and the Transcendentals to contribute to discussion of the question "what is philosophy in the Middle Ages?" Aertsen's thesis is that 1) "there is a philosophy in the Middle Ages," and 2) "philosophy in the Middle Ages expresses itself as a way of thought that can be called "transcendental"[32]. It becomes clear, moreover, that Aertsen intends the category "medieval philosophy" to be quite distinct from "medieval theology"[33]. Accordingly, Aertsen must present an account of the transcendentals that is completely devoid of theology[34]. Now, inasmuch as Thomas's doctrine of the transcendentals provides the case study for Aertsen's thesis, Aertsen has an obvious interest in presenting Thomas's account of transcendental truth in terms that are decidedly not theological[35]. If Thomas's theory is constructed on theological grounds, Aertsen's thesis fails——at least with respect to the case he chose to illustrate it[36]. It seems to me, then, that while attempting to separate the transcendentals——and thus medieval philosophy——from theology, Aertsen might have become over zealous and tried to keep God out of the picture altogether. If this diagnosis is correct, the unfortunate irony of the situation is that Aertsen could have argued for Thomas's doctrine of the transcendentals having a "theological" foundation and still being thoroughly philosophical. Instead, for reasons he does not make clear, he chooses to distance his account from even the natural theological foundation of truth. Whatever his motives,

---

[32] See *MPT*, 1: "The title of this book speaks of 'Medieval Philosophy' and 'the Transcendentals.' It can be read as affirming that there is a philosophy in the Middle Ages and that this philosophy encompasses a doctrine of the transcendentals alongside many others. But our aims in this work are more ambitious. Our title means to suggest a more intrinsic relation between the terms 'Philosophy' and 'Transcendentals' than mere juxtaposition. We want to show that philosophy in the Middle Ages expresses itself as a way of thought which can be called 'transcendental'. The present book may therefore be seen as a contribution to the discussion of the question: what is philosophy in the Middle Ages?"

[33] See *MPT* sections 0.1 and 0.3, where Aertsen discusses Gilson's conception of medieval philosophy as "Christian philosophy" and Alain de Libera's conception of medieval philosophy as the intellectual's "experience of thought" (respectively). Aertsen is critical of both accounts because of their insufficiently distinguishing philosophy from theology. Presumably, Aertsen means for his own theory to avoid this shortcoming. See especially *MPT*, 8-10 and 17.

[34] Thus Aertsen's insistence that there is no theological grounding of the transcendentals. See, for example, *MPT*, 107.

[35] In fact, Thomas's account of truth plays an especially important role in Aertsen's understanding of Thomas's doctrine of the transcendentals. First, the text that Aertsen takes to be Thomas's most complete exposition of the transcendentals (*DV* 1.1) actually comprises a discussion of the quiddity of truth (see *MPT*, 243). Second, Aertsen thinks that Thomas's attempt to define truth in terms of a relation between res and the human intellect is an innovative moment in the history of the transcendentals (see *MPT*, 105 and especially 257).

[36] It seems to me that when Aertsen is performing careful exegesis of the texts, as he does for example in his sixth and ninth chapters, he is more apt to acknowledge that transcendental truth has a divine ground (e.g., 377). However, when he is arguing for his thesis about the nature of medieval philosophy (or when he is trying to distinguish Thomas from his predecessors), he is prone to claim that Thomas's doctrine of the transcendentals is not theologically founded and thus to alter the description of truth to make it consist in a potentiality to be known by the human intellect rather than an actual relation between intellect and thing. For examples of Aertsen's claiming that the transcendentals (or transcendental truth) do not have a divine ground within the context of arguing about the nature of medieval philosophy in general, see *MPT*, 20 and especially 378. For examples of Aertsen's making the same claim within the context of trying to distinguish Thomas's doctrine from his predecessors', see *MPT*, 105.

it seems apparent that inasmuch as Aertsen denies the natural theological foundation of truth, he departs from Thomas's own dominant conception.

IIIb. Pickstock and Milbank's Theological Rendering

Like Aertsen, Catherine Pickstock and John Milbank also use the term "theology" (or "theological") to refer to matters that most Thomists would recognize as pertaining to natural theology (e.g., God's existence and the doctrine of creation)[37]. Given that Thomas's account of (transcendental) truth depends on ontological participation in the Divine truth, it should not be surprising that one of the primary tenets of their recent book *Truth in Aquinas* is that "for Aquinas, truth is theological without remainder"[38]. What is surprising is that Pickstock and Milbank deny that there is any such thing as "natural" knowledge of God, and therefore take Thomas's doctrine of truth to be (primarily) a matter of *sacra doctrina*[39].

Whereas Aertsen's motives for trying to remove the natural theological underpinnings of Thomas's early doctrine of truth are opaque, Pickstock and Milbank provide some hints as to why they construe Thomas's doctrine of truth as properly theological. In keeping with the agenda of the "Radical Orthodoxy" movement, they aspire to a "persistent refusal" of the distinction between the natural and the supernatural[40]. One of the consequences of this goal is that Pickstock and Milbank want to erase the distinction between natural theology and *sacra doctrina*, thereby destroying the category of natural theology altogether[41]. After all, if there is no such thing as the "natural," there can be no such thing as natural knowledge and a fortiori no natural knowledge of God. Their deconstruction of the category of natural theology seems to rest primarily on the argument that all rationality, as a participation in the Truth of the Divine Intellect, is a consequence of grace and, thus, grounded in faith[42]. Accordingly, in their interpretation, "It follows that reason and faith are... construed by Aquinas as

---

[37] See *Truth in Aquinas*, 23, 26, 43. See also, for example, pp. 20-21, 39, 51-52. My point here is not so much that they actually describe these individual doctrines as matters of *sacra doctrina* ("theological"), although they sometimes do; rather, I mean to suggest that by holding Thomas's doctrine of truth to be a matter of *sacra doctrina*, they also imply that God's existence, God's intelligence, and creation —which points comprise the premises essential for deducing Thomas's doctrine of truth— are not accessible to natural reason. And, in fact, Milbank and Pickstock make some of these (entailed) claims more or less explicitly. See, for example, pp. xiii and 39.

[38] *Truth in Aquinas*, 6. See also pp. xiii, 1, 4, 19.

[39] See, for example, *Truth in Aquinas*, xiii and 39.

[40] Or, at least, to render the notion of an autonomous naturalism nihilistic. See *Truth in Aquinas*, 21.

[41] *Truth in Aquinas*, xiii, 19, 30, 35, 36, 51, 52, 55, 56; see, however, 20, 32.

[42] For a general form of this argument, see *Truth in Aquinas*, xiii. On rationality as participation in the divine light, see 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17-18, 22, 23, 24. For the further notion that this participation comes through grace, see 39, 43, 51-52.

successive phases of a single extension always qualitatively the same"[43]. Sometimes Milbank will go so far as to argue that reason and faith are not even distinct "phases"[44]. Logically, of course, even if one grants Milbank and Pickstock their claim about faith and reason not being distinct, the resulting "extension" could be either philosophy or theology. To preclude the possibility of an autonomous philosophy, Milbank asserts that we should not conceive of philosophy as naturalizing the supernatural, but rather as being legitimated only in the supernatural knowledge of *sacra doctrina* received by faith through grace[45]. Thus, for Milbank and Pickstock, there is no autonomous philosophical knowledge of God, save perhaps the barest glimmer that He exists[46]—and even this carries with it a glimpse of the Divine Essence, which can only be had by grace[47].

Now, while it might indeed be the case that all understanding (like created existence itself) is ultimately participation in the Divine Truth and is therefore an effect of grace (or, at least, God's gratuitous action), it seems to me decidedly un-Thomistic to construe this as an indication that all truth is grounded in faith and is, thus, inherently theological. We should begin our examination of Milbank and Pickstock's position by noting that it is not clear whether they mean primarily to assert an ontological claim about truth or an epistemological one. If their claim is ontological, their logic might be that it is impossible for the natural realm to exist as dependent upon God while simultaneously being "natural", and thus there can be no "natural" knowledge precisely because all knowledge is ultimately participation in God's knowledge. If their claim is epistemological, their logic might be that in order to know that something is true, we must know it in relation (i.e., correspondence) to God, and since we can only know God through faith, truth is accessible only to faith, not natural reason. Perhaps Milbank and Pickstock even mean their assertion that all truth is grounded in faith to encompass both ontological and epistemological concerns.

But, of course, Thomas's doctrine of creation is evidence that neither the ontological nor the epistemological concerns stated above reflect Thomas's own views. The first thing to be said here is that Thomas takes the doctrine of creation to be demonstrable by reason: from our natural knowledge of the world, we can understand that the world is a contingent being and that it depends upon a God who necessarily

[43] *Truth in Aquinas*, 24.
[44] See, for example, *Truth in Aquinas*, 39, 43.
[45] See, for example, *Truth in Aquinas*, 55.
[46] See, for example, *Truth in Aquinas*, 25, 30; see, however, 32.
[47] See, for example, *Truth in Aquinas*, 32 and especially 39.

exists[48]. Thus, we can have natural knowledge of God as cause of the world, contra the epistemological concern raised above[49]. Moreover, if we can have natural knowledge of anything, which natural knowledge is itself created by God (according to the assumption we have granted Milbank and Pickstock), then it must not be impossible for natural things to exist as dependent upon God while remaining "natural", contra the ontological concern raised above. Indeed, this separation of the natural and the divine seems quite foreign to Thomas's viewpoint. From a brief reflection on Thomas's doctrine of creation, then, it is apparent that the fact that all truth ultimately derives from God's creative agency does not necessarily imply that the doctrine of truth is accessible only to *sacra doctrina* nor that all rationality is grounded in faith[50].

Obviously, the status of Thomas's doctrine of truth is determined largely by the status of his doctrine of creation. Milbank seems to understand this, and it is worth nothing that he does argue against Thomas's having a purely philosophical doctrine of creation. His argument amounts to this: Thomas never sets forth such a doctrine in a text that is both 1) an independent work, and 2) completely free of properly theological elements[51]. To the first point, one might acknowledge that it is important to distinguish between what Thomas says in the voice of commentator and what he says in his own voice. But, while one should not assume that the two voices are identical, they do, in fact, often concur. Milbank's second qualification is more germane to our concerns, though. To this second point, let us acknowledge that Thomas was a theologian by trade. Most of his writings were, accordingly, theological in nature. But that does not mean that none of the views propounded in his theological texts are accessible to natural reason[52]. This is especially true of a doctrine like

---

[48] See, for example, *In II Sent.* 1.1.2 co.: "*Respondeo quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat.*"

[49] One could also question the premise that knowing something as true entails knowledge of God. Indeed, it would seem that we come to speak about truth in relation to God only after we have experienced truth in the created order.

[50] A fuller account of this matter would, of course, entail detailed explanation of the differences between faith and reason, including the role of revelation as source of propositions accepted on faith and the role of the will in eliciting the intellect's assent to these propositions. For purposes of this paper, it suffices to note that the gift of faith, through an infusion of grace beyond the divine assistance (*divinum auxilium*) offered to all people, grasps truths not accessible to the natural reason. It might also be helpful to bear in mind here Thomas's general theory of the relationship between grace and nature: grace does not destroy nature, but perfects it. It follows, then, that faith neither destroys reason nor exists entirely separate from it; rather, through the grace associated with faith, the natural power of reason is elevated to grasp truths it otherwise could not. For St. Thomas's account of faith, see *ST* 2-2.1-15

[51] See *Truth in Aquinas*, 26. By "independent work," I mean a text in which Thomas is not commenting upon another authoritative text, such as a work of Aristotle or the *Sentences of Peter Lombard.*

[52] Nor, indeed, does it mean that Thomas did not write *any* philosophical works. A thorough defense of the claim that Thomas did leave philosophical teachings embedded in his more properly theological texts would, of course, entail discussion of Thomas's various statements about the relationship between philosophy and theology, including *ST* 1.1.1, *ScG* 1.7-9, and *In DT* 5.4.

creation, which Thomas explicitly describes as being demonstrable by reason (even if this description occurs in a theological commentary)[53]. Inasmuch as Thomas's doctrine of truth can be extracted from his doctrine of creation, I take it to be equally the case that truth is something that exists "naturally" and is naturally knowable to the philosopher.

IV. Conclusion: Despoiling Nature In Thomas's Early Doctrine of Truth

In spite of their fundamental disagreement about whether or not Thomas's doctrine of truth is theological, Jan Aertsen, Catherine Pickstock and John Milbank all seem to share the same attitude toward the role of natural theology in this doctrine. Aertsen, who expressly states that natural theology can be construed as a subset of philosophy, nevertheless makes incredible concessions in order to remove Thomas's doctrine of transcendental truth from its natural theological foundation. I can see no good philosophical reason for him to do this; in fact, it makes better philosophical and exegetical *sense* to reject the anthropological foundation of transcendental truth in favor of the theological foundation. However, I suspect that Aertsen's desires 1) to produce a medieval philosophy that is separate from theology and then 2) to identify this philosophy with the doctrine of the transcendentals (especially Thomas's doctrine of the transcendentals) has led him to reject even the hint of theological commitment that might be associated with the natural theological foundations of Thomas's early teaching on truth. Thus, in his rush to claim Thomas's doctrine of truth for philosophy, Aertsen seems needlessly to have jettisoned natural theology. Milbank and Pickstock, on the other hand, rightly note that Thomas's theory of truth depends upon the Divine Intellect. However, because they reject the notion that natural reason can know God's existence and His activity as Creator, Pickstock and Milbank have attempted to claim for *sacra doctrina* teachings that most Thomists would recognize as matters of natural theology. In the end, both parties seem to be trying to remove natural theology from Thomas's doctrine of truth, more likely because of their own contemporary polemics than because of any textual or systematic concerns emerging from Thomas's statements. The shame is that in doing so, they conspire to rob the

[53] It is beyond the scope of this paper to argue that creation *is* actually a philosophically demonstrable doctrine. However, it is clear enough that Thomas thinks it is. See *In II Sent.* 1.1.2 co.: "*Respondeo quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat*". See also *ScG* 2.15-16; *In Phys.* bk. VIII, l. 3 (par. 996) and l. 21 (par. 1154); *De substantiis separatiis*. For a good introduction to the topic of creation in Aquinas's thought, see Baldner and Carroll, *Aquinas on Creation* (Toronto: PIMS, 1997).

natural world of the divine, which is something it can scarcely afford to lose[54].

[54] An earlier version of this paper is printed in Michael M. Waddell (ed.), *Restoring Nature: Essays in Thomistic Philosophy and Theology* (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2005). The preparation of this paper was supported by an ARAF Grant from Augustana College (Sioux Falls, South Dakota, USA).

FERNANDO ARANDA FRAGA

Universidad Adventista del Plata

Acerca de la axiología determinante de la justicia (no natural) en Hume

> *«... nuestro sentimiento de cualquier clase de virtud no es natural, sino que existen algunas virtudes que producen placer y aprobación gracias a un artificio o proyecto debido a las circunstancias y necesidades de los hombres. Pues bien, sostengo ahora que la justicia es de esta clase, e intentaré defender esta opinión mediante un breve y convincente argumento, antes de examinar la naturaleza del artificio del cual el sentimiento de esa virtud es derivado». David Hume, A Treatise of Human Nature, Book III, Part. II, Sect.I, p. 529.*

En estos tiempos en que nos ha tocado vivir, una de las facetas que está más directamente relacionada con el ordenamiento de la sociedad y su desarrollo pacífico, es indudablemente la cuestión de la justicia. Se habla mucho por doquier, ya sea que se trate de sociedades políticas occidentales u orientales, cristianas, musulmanas o donde predomine cualquier otra religión, y hasta incluso donde ésta es la gran ausente, como es el caso de países de gobierno comunista y demás, acerca de que las sociedades deben ser, por encima de todo, justas. Por supuesto, eso está muy bien; ya Aristóteles había establecido en su teoría política y en su concepción de la ética, que la justicia era una de las dos virtudes cardinales del hombre, y por tanto, también de la sociedad política. Si hay tal reclamo de justicia por doquier, ya sea al interior de nuestras sociedades políticas, como así también en cuanto al trato de los pueblos y naciones entre sí[1], esto se debe a que seguramente el mundo actual ha tergiversado el verdadero concepto de justicia. Ha olvidado sus fuentes y fundamentos y, bajo la bandera de la democratización y relativización de la existencia, lamentablemente se ha llegado a comprensiones de la justicia que han dejado a un lado la roca firme que constituía, hasta el advenimiento de la Modernidad, el Derecho Natural. Así, hoy pululan en nuestras sociedades, de modo especial en las liberales, concepciones convencionales sobre la justicia, las cuales al estar fundadas en la precariedad y relatividad de los consensos,

---

[1] Como ejemplo paradigmático de este reclamo universal que afecta gravemente la relación entre las naciones, bastaría con recordar los nefastos acontecimientos que tuvieron lugar el 11 de septiembre de 2001 y su contrapartida, mediante la venganza norteamericana, que en un principio fue etiquetada por sus hacedores como la operación «justicia infinita» (asimilándose a los atributos de la divinidad), y que finalmente debieron modificar por el título de «justicia duradera» (calificativo que aún sigue estando bajo tela de juicio y la sombra de la duda).

la mayor parte de las veces meramente políticos, quedan lamentablemente ancladas en la artificialidad. Ante semejante desarrollo y hasta, podríamos afirmar, malformación que ha experimentado la noción de justicia, cabe preguntarnos cuáles han sido los puntos de inflexión en la historia del pensamiento jurídico que finalmente determinaron la evolución (¿involución?) y devaluación del concepto en cuestión. Uno de los hitos que consideramos como clave de interpretación en este devenir experimentado por la noción de justicia, ha sido, sin lugar a dudas, la filosofía jurídica del filósofo escocés David Hume, tema que abordaremos en el transcurso de la presente comunicación.

David Hume trata la cuestión de la justicia en tres de sus obras, particularmente en las dedicadas a la filosofía práctica. Lo hace especialmente en el Libro III, Parte II, Sección I del *Treatise* [*Tratado de la naturaleza humana*], porción que lleva como título «de la justicia y la injusticia». A esto dedica, allí, unas cien páginas. En el *Enquiry* [*Investigación sobre los principios de la moral*] también aborda el tema en un capítulo que comprende unas veinticinco páginas[2] a lo que se suman, sobre el final, otras diez en un apéndice. Finalmente, cabe agregar que también en los *Essays* [*Ensayos sobre moral, política y literatura*] aparecen algunos tópicos sobre la justicia, diseminados en algunos capítulos[3].

A continuación intentaremos analizar críticamente en qué consiste la axiología predominante en el concepto de justicia sostenido por Hume, enfatizando el examen de la naturaleza de la justicia y sus aplicaciones socio-políticas. Nos basaremos primordialmente en la versión de la justicia expuesta en el *Treatise*, intercalando algunas afirmaciones tomadas del *Enquiry* cuando sea necesario, al intentar describirla y finalmentee evaluarla.

La justicia como «artificio no arbitrario»

Lo primero que Hume afirma es el carácter artificial de la justicia, artificio que se debe a «las circunstancias y necesidades de los hombres»[4]. Como Hume no puede, de acuerdo con la metodología adoptada desde un comienzo —y bajo los presupuestos antropológicos que determinan todo su pensamiento— hallar algún motivo de los actos de justicia distinto de nuestro respeto por la honestidad, entonces propone otra orientación del respeto individual hacia la justicia que pueda estar

---

[2] Lo que Hume intentó hacer aquí fue reducir el Libro III del *Treatise*, con la finalidad de publicarlo independientemente en una obra más breve y concisa.

[3] HUME, DAVID, *Essays Moral, Political, and Literary*. Edited by Eugene F. Miller, revised edition (Indianapolis: Liberty Fund, 1777, 1985), especialmente en: Part. II, Chapter XII: «Of the Original Contract», XIII: «Of Passive Obedience», pp. 465-492.

[4] HUME, D., *A Treatise of Human Nature*. First Published 1739 and 1740. Published in Pelican Books 1969. Reprinted in Penguin Classics 1985. Edited with an Introductory by Ernest C. Mossner (London: Penguin Books, 1985), B. III, Part II, Sect. I, p. 529.

fundada en la valoración del interés público. Para llegar a esto afirma que deben considerarse los siguientes puntos: 1) no existe conexión, por naturaleza, entre el interés público y la observación de las reglas de justicia, sino que dicha conexión sólo existe por una convención artificial que ha permitido el establecimiento de tales reglas; 2) la motivación hacia el interés público es algo muy remoto para los hombres, quienes cuando se abstienen de cometer alguna injusticia no lo hacen por dicha causa; 3) la experiencia prueba suficientemente tal despreocupación, ya que en ocasiones las acciones justas y honradas son contrarias al interés privado. Hume refuerza esto, agregando que «puede afirmarse que en la mente de los hombres no existe una pasión tal como el amor a la humanidad», excepción hecha de la simpatía, la cual no constituye tampoco una afección universal[5]. Y a renglón seguido, tal como hiciera Hobbes cuando niega en el *Leviathan* —gastando mucha tinta en ello— la concepción política natural del hombre sostenida por Aristóteles[6], argumenta también Hume contra la supuesta naturaleza social del ser humano: «No existe fenómeno alguno que sugiera ese afecto por los demás hombres, con independencia del mérito que éstos tengan y de las restantes circunstancias. Nos gusta estar acompañados en general, pero de la misma forma que nos gusta cualquier otra diversión»[7]. Como el amor universal, o el respeto hacia todos los hombres, no puede ser, entonces, el motivo originario de la justicia, menos aún podrá serlo el amor al prójimo, continúa Hume[8]. Probado todo esto, siendo que no existe ningún otro motivo que fundamente la observancia de la justicia, concluirá Hume, «deberemos conceder que el sentido de la justicia y la injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge, de un modo artificial aunque necesario, de la educación y de las *convenciones humanas*» (la *itálica* es nuestra)[9].

Hume hace luego una aclaración, que sacada del contexto de la totalidad de su sistema resulta harto contradictoria, pero no lo es si tenemos en cuenta los tres sentidos de la palabra «natural» que él menciona en sus obras. Dice, al comienzo de su razonamiento, que al negar que la justicia es una virtud natural, lo hace «utilizando la palabra

---

[5] Ibid., B. III, Part II, Sect. I, pp. 532-534.

[6] Con respecto a las diferencias en éste y otros puntos afines entre Hume y Aristóteles, MacIntyre comenta lo siguiente: «Los dos presentan un relato de la racionalidad práctica según el cual el individuo que razona correctamente lo hace en cuanto miembro de un tipo particular de sociedad política y no sólo en cuanto a un ser humano individual. Los dos reconocen, por supuesto, que el tipo de razonamiento que simplemente acomoda los medios de modo eficaz a los fines puede ejercerse al margen de la pertenencia a semejante sociedad. Pero el razonar al margen de tal sociedad significa no tener ningún criterio disponible con el que corregir las pasiones. En temas tan centrales como la relación entre la razón y la pasión, la naturaleza de los criterios a los que se apela para corregir las pasiones, y la estructura del razonamiento práctico, Aristóteles y Hume, desde luego, tienen posturas muy diferentes y generalmente incompatibles. MACINTYRE, ALASDAIR, *Justicia y racionalidad*. Trad. y presentación de Alejo José G. Sison (Barcelona: EIUNSA, 1994), p. 307.

[7] *Treatise*, B. III, Part II, Sect. I, p. 533.

[8] Ibid., B. III, Part II, Sect. I, p. 534.

[9] Ibid., B. III, Part II, Sect. I, p. 535.

natural en cuanto exclusivamente opuesta a *artificial*». Pero ocurre que tomada la palabra en otro de los sentidos mentados por Hume, siendo que la humanidad es de por sí una especie inventiva, y «cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural», entonces, tomada en esta acepción, no habrá «virtud más natural que la justicia». Esto lleva a la conclusión de Hume de que las reglas de justicia, si bien son artificiales, no por ello han de ser arbitrarias, y hasta podrían ser expresadas con propiedad —continúa Hume— como «leyes naturales», al entender, como antes, «por natural lo común a una especie»[10].

Valores implícitos en la ética jurídica de Hume

Un conocido y erudito investigador contemporáneo sobre el desarrollo histórico del Derecho Natural, Knud Haakonssen, afirma que «esta explicación causal sobre la obligación moral de perseguir las virtudes artificiales, tipificadas por la justicia, es el esfuerzo culminante en la subversión que Hume hace del paradigma reinante de la moral y la filosofía política, el cual ha tenido una cantidad de repercusiones no menos subversivas»[11]. Una vez descartado cualquier fundamento trascendente de la moral y, por ende, de la noción de justicia, y luego de haber soslayado deliberadamente toda alusión a los derechos naturales que poseen las personas como tales, no queda otro camino que dar vuelo a la imaginación, la cual encauzará las pasiones y sentimientos en pos de la creación de una concepción de la justicia y de la sociedad absolutamente artificiales y fundadas no más allá de la mera convención de los hombres. Una convención que ha ido afianzándose por medio de las prácticas sociales, la educación, y el ejercicio del hábito. La creación del gobierno se debe exclusivamente a la necesidad de que esta práctica continúe, razón por la cual la noción convencional de justicia es previa a cualquier tipo de sociedad organizada bajo un sistema de leyes que la hagan cumplir.

No hace falta hilar más fino, una vez conocida la antropología humeana[12] y las reglas[13] que conforman sus principios, leyes positivas instauradas por el gobierno que deberán cumplirse a rajatabla a fin de que la sociedad funcione tal como Hume pretende, de acuerdo con los presupuestos que condicionan la totalidad de su sistema filosófico, comenzando por su epistemología y terminando por su filosofía de la

---

[10] Ibid., B.III, Part II, Sect. I, pp. 535-536.

[11] HAAKONSSEN, KNUD, *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment* (New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 109-110.

[12] Ésta determina qué tipo de circunstancias han de condicionar la creación del artificio de la justicia; semejantemente a lo que ocurrirá luego, un par de siglos más tarde, con las circunstancias de la justicia de John Rawls.

[13] No más que tres, que en definitiva pueden reducirse a una sola: el cuidado de la propiedad.

religión. Nuevamente tenemos ante nosotros a un ferviente defensor de ese Estado moderno que comenzó a tomar forma a partir de la filosofía política de Hobbes y que poco más tarde, con John Locke, quedaría definitivamente consagrado como el Minimal State, del cual tanto hoy se habla y en base al cual los gobiernos de los cuatro puntos cardinales del planeta hacen girar sus funciones. Funciones éstas que distan mucho ya de las que poseía, no ya el Estado encarnado por la polis griega, tan lejana en el tiempo a nosotros, sino la ecuánime concepción del Estado y de la sociedad sostenida por el Aquinate, cuando no se percibía aún este radical estrechamiento de la ética. Una reducción que, incluso sin demasiada intención y aún con fuerte tono aristotélico, comenzó a surgir con la teoría jurídico-política de Ockham, adquiriendo impulso a partir de Grocio[14], primeramente, y mayor aún luego, con Hobbes. Sin modificar demasiado los presupuestos individualistas y mecanicistas hobbesianos, Hume retocará primero su epistemología, torciéndola hacia el modelo newtoniano e ilustrado de la ciencia moderna, con lo cual evitará su racionalidad[15], para luego modificar apenas su teoría política, asignándole un carácter más decididamente liberal, que presagia ya la teoría de «la mano invisible» con que se sostendrán luego la economía y la política smithianas.

John Mackie afirma en su libro dedicado al tratamiento de la teoría moral de Hume que, si bien éste «presenta un brillante análisis especulativo» —acerca de la justificación de la artificialidad de la justicia basada en el autointerés—, hay en su relato varias dificultades y problemas. Mackie menciona cinco, entre los cuales destacamos algunos que a nuestro juicio constituyen los más relevantes: como por ejemplo, si la prueba que Hume da acerca de la combinación entre el autointerés y el conocimiento es suficiente para que cada hombre acepte el sistema de justicia sin el dispositivo hobbesiano de soberanía. La argumentación de Hume acerca de la convencionalidad de la justicia «presupone que hay algún sistema legal de sanciones», puesto que el propio Hume termina afirmando que, aún bajo el condicionamiento de la premisa del autointerés, los sentimientos de simpatía y benevolencia no son suficientes para lograr una práctica universal de la virtud de la justicia, como así mismo reconoce que la educación y la propaganda de sus beneficios tampoco acaban por ser suficientes. De tal modo, para dar cierre a su sistema, Hume debe necesariamente incluir la «maquinaria ordinaria de un sistema legal,

[14] Cf. Ibid., pp. 26-30.

[15] Cf. PENELHUM, TERENCE, *«Hume's moral psychology»*, en David Fate Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume* (New York: Cambridge University Press, 1999), pp. 117-147. Especialmente es digno de atención el comienzo del párrafo de la pág. 137, donde el autor señala que «la psicología moral de Hume ha sido diseñada para acomodar los fenómenos de nuestras experiencias morales diarias, y para rechazar sólo una interpretación racionalista de éstas [...]».

aunque no podrá hacerlo invocando el dispositivo hobbesiano de la soberanía absoluta»[16].

También Mackie coloca bajo tela de juicio el asunto de si las reglas de la propiedad son tan obvias y uniformes, y si deben ser inflexibles, tal como Hume supone, sobre lo cual Mackie arroja una serie de argumentos que dejan en serias dudas las reglas formuladas por Hume. Finalmente, merece nuestra atención la mención del último de los cinco problemas tratados por Mackie: si Hume está en lo correcto en cuanto a que la competencia aislada por las posesiones es la primera causa de conflictos, y que éste es el principal problema que debe solucionarse si los hombres han de vivir juntos y en paz. En cuanto al último asunto señalado por Mackie, éste afirma que la competencia aislada no opera por sí sola como factor causal de conflictos, sino mezclada con sistemas de poder y organizaciones, divisiones raciales y religiosas, etc. Las oportunidades para adquirir posesiones podrán ser objeto de disputas, pero esto no se puede resolver simplemente mediante convenciones sobre la estabilidad de la posesión y su transferencia por consentimiento. «Hume —continúa Mackie— ha ignorado asuntos muy importantes y así pudo alcanzar conclusiones demasiado optimistas»[17].

La supuesta «no arbitrariedad» de la justicia

A todo esto, no puede escapársenos un cuestionamiento que resulta más que obvio en relación con su postulada teoría de la justicia, expuesta tanto en el *Treatise* como en el *Enquiry*: su noción «construida» de la justicia es convencional, pero de ninguna manera es arbitraria, declara enfáticamente Hume.

La pregunta es: ¿en qué se basa esta supuesta «no arbitrariedad», si depende sólo de la autonomía individual, la negación de la autoridad de cualquier tipo, especialmente religiosa (secularismo deísta), su antirracionalismo en favor de las pasiones y sentimientos humanos, el absoluto apoyo de su teoría y sistema en la experiencia, y teniendo como teleología la existencia de una sociedad equilibrada gracias a la libre concurrencia económica, la absolutización de la propiedad privada, y el status quo de las grandes desigualdades sociales?[18] ¿Podrá ser evaluada como «no arbitraria» una teoría de la justicia, declaradamente convencional, como sostiene el propio Hume, «armada»—que es lo mismo que decir «construida»— para una sociedad cuyo único fin es la máxima utilidad social, perseguida y alcanzada mediante las interrelaciones egoístas de los

---

[16] MACKIE, JOHN, *Hume's Moral Theory* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), p. 88.
[17] Ibid., pp. 86-94.
[18] A saber: relación europeos – indios; hombre – mujer; amo – esclavo, todo lo cual se asemeja a la relación asimétrica entre hombre (racional) – animal (irracional).

hombres que buscan su máxima utilidad individual? Parte de las respuestas a estas preguntas surgen al examinar el sistema filosófico de Adam Smith. Éste es éticamente dependiente de su antecesor escocés Hume, sólo que se dedica con más ahínco al tema de la economía, sentando las bases de una economía de mercado, basada en la división del trabajo y su teoría de «la mano invisible», concepto de notoria similitud general con la noción de «utilidad social» en Hume. Smith formula las leyes que rigen sus principios económicos liberales basándose en el utilitarismo y el constructivismo social humeanos.

La noción de la justicia que defiende Hume se limita a facetas puramente crematísticas del ser humano (como lo expresa Massini Correas)[19]. No ahonda en la dimensión espiritual del ser humano; apenas lo concibe como mero poseedor de bienes (materiales). No aparece una idea completa de lo que puede ser un concepto amplio de dignidad humana, y menos todavía un examen acerca de la condición humana. No va más allá que una simple indagación sobre la justicia que asegure la convivencia social, con el fin de salvaguardar la propiedad privada y la libertad. Si bien no niega que existan relaciones de justicia referidas a otros tipos de bienes, éstas siempre terminan estando condicionadas y subordinadas a las relaciones de índole económica. Todo ello resalta más aún el reduccionismo economicista que cabe adjudicarle, como lo han hecho varios reconocidos comentaristas de Hume (incluyendo a Mackie, su gran admirador, además de Barry Stroud y Duncan Forbes, entre otros)[20], en primer lugar, a la concepción humeana de la justicia y, por ende, a la totalidad de su teoría ética, que está concebida al servicio de los valores que subyacen a su teoría artificial de la justicia.

Stroud, por ejemplo, evaluando esta concepción de la justicia, dice que el escocés finalmente se da cuenta de que necesita traer a colación el juicio y el entendimiento a fin de «complementar nuestras disposiciones naturales de aprobación y desaprobación». Así, es mediante el uso de la razón como llegamos a descubrir «que la invención 'artificial' de un 'plan o esquema integral' de justicia proporciona los medios adecuados para alcanzar lo que primitivamente aprobamos y hacia lo cual estamos motivados». Pero, concluye Stroud, dada la concepción humeana de la razón, y la simpleza característica de «la condición 'natural' prácticamente autointeresada del hombre, esta apelación a la razón no cumple, a mi parecer, su cometido», puesto que una consideración natural sobre la cual pueda fundarse una explicación sobre el origen de la justicia, tal como propone Hume,

[19] Véase MASSINI CORREAS, CARLOS I., *«La matriz ilustrada de la justicia en el pensamiento de David Hume»*, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, N° 18, 1999, p. 294.

[20] STROUD, BARRY, *Hume*. Trad. de Antonio Zirión, segunda edición en español (México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995). DUNCAN FORBES, *Hume's Philosophical Politics* (London: Cambridge University Press, 1971).

tiene que ser mucho «más rica y compleja de lo que Hume admite».[21] Lo que Stroud cuestiona, en definitiva, es la concepción humeana sobre la justicia como virtud artificial. Quiere de alguna manera tornarla natural, al explicar su origen, conectándola con sentimientos, actitudes y necesidades naturales, típicamente humanos (y en su obra hace constar que esto lo percibe mayormente en la teoría de Rawls). Hacer de la justicia una virtud natural, prosigue Stroud, explicaría mejor nuestra propensión y motivación hacia ella, y por ende, le daría un sostén más seguro y eficaz a la sociedad[22].

Negación de la ley natural

Por su parte, Forbes dice que en la filosofía política de Hume el gobierno está solamente para «asegurar las condiciones del progreso económico de una sociedad en crecimiento, para proveer aquella seguridad y aquellas reglas legales (= libertad) sin las cuales el progreso sería precario o imposible». Tal orientación economicista, continúa Forbes, no hace sino empobrecer la filosofía política, ya que tanto la propiedad como los derechos son pensados solamente desde el punto de vista económico. La ley natural, con Hume, no será ya más invocada, como lo había sido en las tempranas teorías de la modernidad, para fundamentar los derechos de las personas. «Los derechos personales no son mencionados ni discutidos, pero esto no es algo necesario —para Hume— puesto que éstos han sido excluidos de la moderna teoría de las leyes naturales tal como es comprendida por Hume». Todo lo que Hume llega a afirmar en este punto es que la totalidad del derecho se deriva de la convención que establece la propiedad: «lo cual equivale a afirmar que se trata de una derivación social que es prioritaria al gobierno»[23].

Del nominalismo al utilitarismo

Finalmente, cabe agregar que en relación con la epistemología humeana con la cual se conectan las teorías moral y política del filósofo escocés, éste rememora a Ockham[24] en cuanto a su interpretación post rem de los universales, con la variante de que éstos, en la epistemología de Hume, ya

[21] STROUD, *Hume*, p. 303.
[22] Ibid., p. 304.
[23] FORBES, *Hume's Philosophical Politics*, pp. 88-89.
[24] Con respecto de la influencia de Ockham en la concepción de la justicia de Hume, puede verse mi trabajo: «La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de una teoría convencional-contractualista de la sociedad política», *Estudios Filosóficos*, Vol. L II, N° 149, (Enero-Abril 2003), pp. 43-86.

ni siquiera existen como abstracciones formadas a partir de singulares[25]. Sólo existen los individuos y únicamente éstos son objetos del pensamiento. Las entidades abstractas que se construye se tornan reales, existiendo para y por los individuos, sobre quienes se aplican y en base a quienes se forman: sociedad, Estado, justicia, propiedad, libertad, etc. Todas ellas palabras huecas y sin sentido para Hume, si no están en función de los intereses individuales, porque hasta su utilitarismo social es lo que permite la maximización de las utilidades particulares y el reaseguro de la existencia de los individuos, verdaderos átomos sociales. Ya no hay lugar para sostener ninguna noción basada en la naturaleza humana, ni de las cosas. Apenas, como más tarde dirá Hart, queda un pequeño resabio de derechos naturales: «el contenido mínimo del derecho natural», en Hume, tal como lo llama el ex catedrático de Oxford, representante paradigmático del positivismo jurídico de fines del segundo milenio[26]. El escepticismo radical de Hume le impide creer en noción natural alguna. Por eso necesita «construir», aunque reclame hasta el cansancio que no se trata de una construcción de carácter contractual, en cuanto a la constitución de la sociedad se refiere, ni tampoco arbitraria, en cuanto a la construcción de la noción de justicia, artificio creado con la finalidad de que la sociedad sea capaz de perdurar infinitamente en el tiempo. Aunque, obviamente, ha de ser su tipo ideal de sociedad, basada en los presupuestos liberales que Hume sostiene hasta el final.

Conclusión

Hume no hace sino fundamentar ambos artificios en los mismos presupuestos liberales e individualistas que condicionan la totalidad de su sistema. No obstante, será en este último aspecto, y por lógica consecuencia en su fundamentación sobre el origen de la justicia, en lo cual diferirá de los representantes del contractualismo, particularmente del hobbesiano, sistema que tiene en mente cuando declara sus diferencias con aquél en cada una de las tres obras prácticas en que trabaja asuntos como la justicia y el gobierno (el *Treatise*, el *Enquiry* y los *Essays*). Pero entendemos que, dados los principios sustantivos que intervienen en una y otra concepción de la justicia y de la sociedad, ya sean éstas entendidas de modo contractual (a la manera de Hobbes, Locke y Rousseau) o artificial (al modo de Hume), la separación que intenta establecer el escocés no pasa de poseer un carácter meramente procedimental. De lo que en

[25] Acerca de la conexión entre la epistemología, la metafísica y la filosofía política en Ockham, especialmente en cuanto a la influencia que esto ha tenido en la teoría de la justicia, tanto del propio Ockham como de Hume, a raíz de su gnoseología nominalista, véase ARANDA FRAGA, FERNANDO, «Acerca de los antecedentes ockhamianos del contractualismo británico moderno y del neocontractualismo contemporáneo», *Veritas*, Vol. 45, N° 3, (Setembro 2000), pp. 417-484.

[26] HART, H. L. A., *El concepto de derecho*. Trad. de Genaro R. Carrió, 2ª edición (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1995), pp. 236-239.

definitiva se trata aquí —en todas las opciones mencionadas— es de establecer un procedimiento convencional que permita la creación del artificio de la justicia, negando, así, su naturalidad sustancial, carácter prometeico muy propio, por otra parte, de los tiempos seculares modernos en que el hombre quiere hallar su finalidad en ser semejante a Dios, en cuanto a su poder creador y fundamento de toda verdad. La trascendencia ha dejado paso definitivamente a la inmanencia, proceso que alcanzará su grado más alto en nuestra contemporaneidad filosófica, al expirar el segundo milenio de la era cristiana. En la actualidad, aquella ética jurídica originariamente trascendente y naturalista de antaño ha sido trocada en una disciplina inmanentista, convencionalista y artificialista, y por tanto, antinaturalista. Y en ello, además de la transformación del derecho natural en derecho positivo, mucho ha tenido que ver en este proceso, de acuerdo con lo que hemos estado viendo, la escéptica filosofía práctica de David Hume.

———— ✠ ————

MARCELO L. IMPERIALE

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Individualismo y Democracia(*)

Aproximación a algunos aspectos del pensamiento político de Alexis De Tocqueville

"Monsieur de Tocqueville no pertenecía a l'école normale. Su inteligencia era imagen de esas vigorosas plantas que crecen por sí solas, sin importar el terreno sobre el que se desarrollan"[1]

Al comienzo de la Advertencia de la duodécima edición del primer volumen de *La Democracia en América* leemos: "Por trascendentales y súbitos que sean los acontecimientos que acaban de realizarse repentinamente ante nuestros ojos, el autor de la presente obra tiene el derecho de afirmar que no le han sorprendido en absoluto. Este libro se escribió, hace quince años, con la constante preocupación por un solo pensamiento: el advenimiento próximo, irresistible y universal de la democracia en el mundo (...) El hombre que, frente a una monarquía más reafirmada que quebrantada por la Revolución de Julio, escribió esas líneas que los acontecimientos han convertido en proféticas, puede hoy sin temor pedir de nuevo la atención del público para su obra"[2]. Al margen del contexto en que estas palabras fueron escritas, sin duda nos parece que el carácter de "proféticas" les cabe aún más allá quizás de lo que pudiera parecer. Ciertamente, la lectura *La Democracia en América* y *El Antiguo Régimen y la Revolución*, ofrece un rico material para la reflexión que no deja de impresionarnos por la agudeza de sus comentarios y análisis, y por la precisión con que supo expresar y prever ventajas y peligros en las sociedades democráticas, lo cual, a nuestro parecer, mantiene hoy día plena vigencia.

(*) El presente trabajo es fruto de la investigación llevada a cabo con ocasión del seminario de doctorado sobre *Vida y Pensamiento de ALEXIS DE TOCQUEVILLE*, dictado por el Dr. FERNANDO MÚGICA, catedrático de la Universidad de Navarra.

[1] MADAME ANCELOT, *Un salón en París* (1824 – 1864), París, E. Dentu (ed.), 1866, pág. 78, citado por DEL CORRAL, LUIS DÍEZ, *El pensamiento político de Tocqueville*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, Pág. 30.

[2] TOCQUEVILLE, A. DE, *La Democracia en América*, volumen 1, edicion critica preparada y traducida por Eduardo Nolla, Madrid, Aguilar, 1989, pág. 7.

Una de las cuestiones que, entendemos, tiene mayor relevancia en el desarrollo y éxito de una sociedad democrática es la manera en que se interpreta y promueve la "igualdad" entre los hombres; según cuáles sean los valores sobre los que se establezca el principio de "igualdad", ésta podrá erigirse en base sustentadora para una auténtica democracia, o en germen de su fracaso, pues, tanto podrá dar lugar a sólidos lazos de cohesión social como, opuestamente, exacerbar un individualismo egoísta. Este problema y sus consecuencias fueron vistos con claridad por Tocqueville.

En las páginas que siguen, nos proponemos revisar algunos aspectos del pensamiento político de Alexis de Tocqueville; especialmente nos interesa su concepto de participación política como solución al problema al que la igualdad puede llevar: el individualismo, al que, a su juicio, conducen las sociedades democráticas. La manera en que Tocqueville entiende esta participación, creemos que, además, puede echar alguna luz sobre el sentido que le cabe al "aristocraticismo" que anima su pensamiento.

"Una gran Revolución Democrática"

Para Tocqueville, la abolición del antiguo régimen y su consecuencia, la instauración de regímenes sociales democráticos, no constituye formalmente una escisión histórico – social, sino que es expresión de la continuidad de un largo proceso realizado en la historia[3].

Las etapas de este proceso, las describe el mismo Tocqueville en la introducción del primer volumen de *La Democracia en América*. La orientación y término de este proceso es la igualdad[4]. Se trata de una ley

[3] "Una gran revolución democrática se está operando entre nosotros. Todos la ven, mas no todos la juzgan de la misma manera. Unos la consideran como una cosa nueva, y tomándola por un accidente, esperan poder detenerla todavía; mientras que otros la juzgan irresistible, por parecerles el hecho más ininterrumpido, más antiguo y más permanente que se conoce en la historia" [TOCQUEVILLE, *La Democracia en América*, volumen 1, Alianza Editorial, Madrid, 1989, pág. 10] Tocqueville, pertenece a este segundo grupo. En tal sentido, François Furet, destacando los numerosos puntos en común en la interpretación general de la historia de Francia presentes en Tocqueville y en Gizot, confirma que para ambos autores la Revolución francesa no es sino "el coronamiento de un largo proceso histórico que hecha sus raíces en la formación misma de la sociedad nacional" [F. FURET, *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1978, pág. 218. La traducción nos pertenece]

[4] "Cuando se recorren las páginas de nuestra historia, no se encuentra, por así decirlo, ningún acontecimiento de importancia en los últimos setecientos años que no se haya orientado en provecho de la igualdad" [TOCQUEVILLE, op. cit. pág. 11] Él mismo expone sumariamente dichos acontecimientos: Al principio, el derecho al mando, en Francia, se transmitía por herencia; el medio de dominio era la fuerza; el origen del poder: la propiedad territorial. La Iglesia, abriendo sus puertas a ricos y pobres, plebeyos y nobles, comienza a dar lugar a la igualdad; a través suyo, penetra en el seno del gobierno. Posteriormente, la necesidad de leyes civiles halla un lugar en las cortes reales junto a los barones feudales; Siguen a continuación nuevos factores decisivos para el poder que convergen en la igualación: la ilustración, la inteligencia y la ciencia; también el comercio, que permite al plebeyo enriquecerse e influir en los asuntos del Estado, la posesión de la tierra por medios distintos al sistema feudal, e, incluso, el afán de lujo, el amor a la guerra, el imperio de la moda, las pasiones humanas, todo parece actuar para empobrecer a ricos y enriquecer a pobres. Poesía, elocuencia, imaginación, pensamiento, "todas las gracias que el cielo concede al azar beneficiaron a la democracia". [Cf. TOCQUEVILLE, loc. cit.].

universal; una "fuerza" cuyo desarrollo conduce inexorablemente a una "nivelación universal"[5]. En términos generales dicho proceso ha consistido en un paulatino descenso del noble en la escala social y, paralelamente, en un progresivo ascenso del plebeyo. En los hechos, representa una "transición" que va más allá del plano puramente político para extenderse y condicionar todos los aspectos que hacen al hombre, tanto en su dimensión particular como en su dimensión social[6]. En efecto: "La igualdad puede darse en la sociedad civil y no darse en el mundo político. Los hombres pueden gozar de los derechos de entregarse a los mismos placeres, de ingresar en las mismas profesiones, de reunirse en los mismos lugares: en una palabra, de vivir de la misma manera y de perseguir la riqueza por los mismos medios, sin tomar todos la misma parte en el gobierno"[7]. En Francia, la transición del régimen monárquico al republicano, constituye el punto final donde las clases sociales se contactan (se igualan).

El método con que llevará adelante el intento de penetrar en el significado de ese momento de la historia de Francia y Europa, no es tanto la búsqueda retrospectiva, cuanto más bien un estudio social y político comparado. En este sentido debe interpretarse su elección de los Estados Unidos de Norteamérica como "laboratorio" donde se analizan instituciones y costumbres instauradas como efectos de la igualdad de condiciones; una igualdad de condiciones que excluye todo "privilegio" de clase fundado en el linaje, herencia, sangre o cualquier otro valor de raigambre aristocrática y que genera, asimismo, una igualdad de oportunidades. En este contexto, no debe concebirse a América como un estadio del pasado de Europa, sino, por el contrario, como el futuro hacia el cual tiende[8].

---

[5] "Diversos incidentes de la vida de los pueblos se inclinan a favor de la democracia. Todos los hombres la han ayudado con sus esfuerzos; los que lucharon por ella y los que declararon ser sus enemigos; todos han sido empujados confusamente por la misma vía y todos han actuado en común, unos contra su voluntad y otros sin advertirlo, como ciegos instrumentos de Dios" [TOCQUEVILLE, op. cit. pág. 12].

[6] Lo pone de manifiesto ya desde la introducción del primer volumen de *La Democracia en América*: "Entre las cosas nuevas que durante mi estancia en los Estados Unidos llamaron mi atención, ninguna me sorprendió tanto como la igualdad de condiciones. Sin dificultad descubrí la prodigiosa influencia que este primer hecho ejerce sobre la marcha de la sociedad, pues da a la opinión pública una cierta dirección, un determinado giro a las leyes, nuevas máximas a los gobernantes y costumbres peculiares a los gobernados" [TOCQUEVILLE, op. cit. pág. 9. El resaltado nos pertenece].

[7] TOCQUEVILLE, *La Democracia en América*, volumen 2, Alianza Editorial, 1980, pág. 86. La misma idea, aunque en otro contexto, aparece en su otra gran obra: *El Antiguo Régimen y la Revolución*: "La libertad política, que posee el admirable poder de crear relaciones necesarias y mutuos lazos de dependencia entre todos los ciudadanos, no por eso los hace siempre semejantes" [Cap. 1, pág. 112] Este último texto se completa con la expresa mención de la estructura política que efectivamente lleva a una igualación en sentido negativo: "es el gobierno de uno solo lo que, a la larga, tiene por efecto inevitable hacer semejantes a los hombres y mutuamente indiferentes a su suerte".

[8] Observa Furet: "Él (Tocqueville) ha investigado primeramente no en el tiempo sino en el espacio, utilizando la geografía como una historia comparada. A costa de una inversión genial de la hipótesis tradicional, él se ha dirigido a estudiar los Estados Unidos, no para encontrar la infancia de Europa, sino para augurar su futuro" [op. cit. pág. 209. La traducción nos pertenece]

El interés por la sociedad norteamericana, no era una novedad en la época de Tocqueville; participaban de él la mayoría de los liberales europeos[9]. Stuart Mill es un ejemplo; ve en los E.E.U.U. y en su democracia un claro contraste con las sociedades políticas del "viejo mundo" donde aún no se ha consolidado un orden social de igualdad. El motivo es claro: Estados Unidos no presentaba una tradición aristocrática y, desde su independización, había forjado una sociedad igualitaria. Lo que en Europa recién se planteaba, en América ya estaba resuelto y con éxito: "Desde hace sesenta años, ese principio de la soberanía del pueblo, entronizado tan recientemente entre nosotros reina allí sin discusión y se ha puesto en práctica de la manera más directa, más ilimitada, más absoluta. (...) y, tenedlo en cuenta, durante ese período, no sólo (el pueblo americano) ha sido el más próspero, sino también el más estable de la tierra"[10].

Si bien el proceso de igualación de condiciones es para Tocqueville un hecho "providencial", "universal" y "duradero"[11], no está exento de peligros y de potenciales consecuencias negativas. El amor por la igualdad, rasgo característico del hombre que habita en sociedades democráticas, torna la atención y los sentimientos del hombre hacia él solo. De esta manera, da lugar al individualismo que ciega las virtudes públicas y termina por absorberse en el egoísmo[12]. Nos parece ver aquí una de las más importantes contribuciones del pensamiento de Tocqueville, fruto de una intuición profunda y de una luminosa observación: hay una dinámica conexión entre la libertad política y la igualdad -la libertad es condición necesaria para la igualdad y esta, a su vez, es posible en un orden de entera libertad-; pero la búsqueda constante de más y mayor igualdad, acentúa el individualismo y amenaza, por ende, con destruir la misma libertad política, arrastrando consigo la cohesión de la sociedad[13]. Detrás de ello, entendemos que hay una cuestión histórica y sociológica que implica, por una parte, el tipo de sentimiento por la igualdad que se ha gestado en el proceso de transición hacia la democracia y, por otra,

---

[9] "Desde la línea más radical del liberalismo europeo, hasta no pocos liberales moderados (como sucede con Tocqueville, por ejemplo), se advierte en ellos una clara admiración por las repúblicas antiguas y también por las modernas, como es el caso de los Estados Unidos de América" [MÚGICA, FERNANDO, *John Stuart Mill, lector de Tocqueville, Liberalismo y democracia* (1), Cuadernos de Anuario Filosófico, N° 84, Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pág. 12]

[10] TOCQUEVILLE, *La Democracia en América*, Advertencia de la duodécima edición (1848).

[11] Cf. *La Democracia en América*, volumen 1, Introducción.

[12] Cf. *La Democracia en América*, volumen 2, Segunda Parte, capítulo 2.

[13] Así también lo señala Fernando Múgica: "Tocqueville ha captado una tendencia de la democracia: provocar un conflicto entre lo social – las condiciones sociales de la igualdad y sus efectos – y lo político – las instituciones políticas y el conjunto de hábitos y costumbres que garantizan la libertad política de los ciudadanos -. El resultado de ese conflicto no sería otro que una pérdida de la política. La tendencia a dicha pérdida se encuentra incoada ya en aquello que llegó a obsesionar al gran pensador francés: por qué en los siglos democráticos la pasión por la igualdad adquiere preponderancia sobre la pasión por la libertad" [Fernando Múgica, *John Stuart Mill, lector de Tocqueville, Liberalismo y democracia* (I1), Cuadernos de Anuario Filosófico, N° 93, Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pág. 93]

un problema conceptual: cuál es el significado que se ha otorgado a la "igualdad" y qué consecuencias hemos de esperar de ella. A nuestro modo de ver, el problema puede expresarse así:

Si en aras de la "igualdad" acentuamos la anulación de toda diferencia, corremos el riesgo de invalidar aún aquellas que representan la riqueza personal de cada individuo tomándolas por peligrosas y excluyentes. Nos referimos a aquellas diferencias que surgen y son propias de su ser "individual"; las diferencias naturales, aptitudinales, con cuyo desarrollo cabal y conveniente cada individuo puede, solidariamente, brindar su aporte a la sociedad, participando en la cosa pública. Esta "diferenciación" entre los ciudadanos, no tiene por qué ser necesariamente "clasista"; no proviene ni de la herencia, ni de la mayor o menor riqueza; no es fruto del poder o de la fuerza; antes bien, repugna a este tipo de fundamentos, pues surge de "algo" natural de cada uno; no supone, de suyo, la ruptura del entramado social, sino que bien puede enriquecerlo con matices siempre nuevos, abriendo genuinas posibilidades de progreso. La anulación de toda diferencia, además, concita en los espíritus la idea de independencia absoluta (Si, en suma, el "otro" no tiene "nada" distinto a mí, nada me puede aportar y nada puedo ni debo esperar de él. Mi suerte, está librada enteramente a mis manos). La independencia absoluta conduce al egoísmo. Privada la sociedad de esta suerte de "desigualdad natural", corre el riesgo de quedar reducida a mera agrupación de individuos "aislados", sin vínculos que doten de sentido al asociarse mismo y que, por consecuencia, quite el interés en la participación por los asuntos públicos. El poder democrático erigido sobre esta plataforma, es el poder del número, de la mayoría. Creemos que esto que hemos trazado con nuestras propias palabras, es compatible con lo que Tocqueville ha visto con claridad meridiana, y que amenaza concluir en una "tiranía democrática"[14], tiranía de las mayorías (tiranía del "número").

Si, en cambio, concebimos la igualdad de condiciones como el deber y el derecho que cada hombre tiene de participar en la cosa pública, conforme con sus propias calidades personales, teniendo a la idoneidad por única regla, sin que, por tanto, medie ningún impedimento social, esta igualdad, además de ser condición necesaria de la libertad política, parece brindarle sólidas bases de sustentación además de garantizar su pleno ejercicio. En este caso, nadie (particular o grupo social determinado), ejercerá poder tiránico alguno sobre los otros. Se trata, ciertamente, de un ideal a conseguir. Entendemos que en este contexto se debe interpretar el siguiente texto de Tocqueville: "Supongamos que todos los

[14] La expresión "tiranía democrática", la tomamos del mismo Tocqueville. [Cf. la ya citada Advertencia a la duodécima edición.] Debemos aclarar que no pretendemos identificar sin más esta explicación con las ideas del pensador francés. Consideramos no obstante que hay una correspondencia en lo que hemos expuesto y los peligros de la igualdad que Tocqueville observa. En la sección siguiente del presente trabajo aportamos algunas consideraciones a favor de esta observación.

ciudadanos participen en el gobierno y que todos tengan un derecho igual a esa participación. Entonces, al no ser diferente a ninguno de sus semejantes, nadie podrá ejercer un poder tiránico; los hombres serán perfectamente libres porque serán todos completamente iguales y serán todos perfectamente iguales porque serán enteramente libres. Los pueblos democráticos tienden a ese ideal"[15]. Obsérvese que "derecho igual a esa participación" no significa que todos deban participar de la misma forma.

Igualdad – Individualismo – Egoismo – Despotismo

En el segundo volumen de *La Democracia en América*, Tocqueville analiza las ambivalencias con las que se ve afectada la democracia. En el primer capítulo de la segunda parte, trata acerca del amor a la igualdad[16]. La edición crítica de E. Nolla, apunta que este primer capítulo no se encontraba en el manuscrito de la obra, pero aparece una primera redacción en un borrador donde el mismo Tocqueville reconoce la importancia de incluirlo[17]. En dicho borrador leemos de mano del mismo autor las tres ideas principales que describen la ambivalencia de la igualdad; el texto nos parece de importancia pues señala el proceso que la caracteriza: "(el capítulo) se dividiría en tres ideas principales: 1) Cómo la igualdad da la idea y el gusto por la libertad política. 2) Cómo en los siglos de igualdad los hombres prefieren más ser iguales que ser libres. 3) Cómo la igualdad les sugiere ideas y gustos que pueden hacerles perder la libertad y dirigirlos a la servidumbre"[18]. Entre los fragmentos citados en la carpeta del borrador, se encuentra uno que data del 2 de febrero de 1836 que citamos parcialmente: "El gusto por la igualdad no es, en la mayor parte de los hombres: que nadie esté por debajo de mí, sino: que nadie esté por encima de mí; lo que en la práctica puede ser lo mismo, pero que está lejos de querer decir lo mismo". En un sentido positivo, "que nadie esté por encima de mí" tiene el siguiente valor: que nadie posea algún privilegio que lo coloque en ventaja frente a los otros respecto de lo mismo. En el mismo texto Tocqueville pone un ejemplo; lo citamos textualmente: "Mil corredores tienen todos el mismo objetivo.

---

[15] El resaltado es nuestro.

[16] El segundo volumen de *La Democracia en América*, se divide en cuatro partes: 1) Influencia de la democracia sobre el movimiento intelectual de los Estados Unidos. 2) Influencia de la democracia sobre los sentimientos de los americanos. 3) Influencia de la democracia sobre las costumbres propiamente dichas. 4) De la influencia que ejercen las ideas y los sentimientos democráticos sobre la sociedad política.

[17] La incorporación del capítulo en cuestión, se debería a la insistencia de su primo lejano Louis de Kergolay; así consta en la carpeta de la primera redacción: "[Louis (Ed.)] piensa que este fragmento debe, absolutamente, aparecer en la obra, sea en su forma actual, sea trasladando las ideas a otra parte. Creo que, en efecto, tiene razón. Entreveo que lo podría incluir, tal como está aquí, en el presente capítulo" [Cf. edición E. Nolla, Aguilar, pág. 131-132].

[18] Ibíd.

Todos arden en deseos de llegar el primero. Para ello sería bueno adelantarse a los demás en la carrera. Pero si lo hago ¿quién me asegura que otros no lo harán?. Si sólo hubiera cinco o seis corriendo conmigo, podría intentarlo, pero corriendo con mil no podría tener éxito. ¿Qué hacer?. El único medio es impedir que nadie tenga privilegio y dejar a cada uno a sus recursos naturales"[19]. Nótese que este mismo ejemplo, permite intuir las consecuencias negativas a las que el gusto por la igualdad puede dar lugar: todos los corredores arden en deseos de ser primeros; y esto es perfectamente legítimo; pero el triunfo en una carrera, no es un bien que resulte de la participación y esfuerzo solidario de todos los corredores; más bien se presenta como un logro individual. Pese a que el interés por ganar la carrera es el mismo para todos, no es un interés común (es un bien para cada corredor, que excluye en el triunfo a todo otro competidor). No se trata de un bien común sino de un bien particular (individual). Además, los corredores no constituyen formalmente una verdadera sociedad, sino un conjunto de hombres "aislados" en sus propios intereses. En suma: es útil que nadie esté por encima de ninguno para que la "competencia" presente reglas de juego idénticas para todos.

El "amor por la igualdad" exige previamente una recta interpretación del concepto mismo de "igualdad", a fin de que la convivencia en un orden de libertad pública redunde en beneficio de la comunidad y no en un perjuicio que ponga en peligro aún la misma integridad de dicha comunidad. En efecto; la igualdad entendida como "igualación hacia abajo" (que nadie esté por encima de nadie), requiere determinar qué significa "que nadie esté por encima de nadie" y cuál es su alcance; una anulación indiferenciada de toda desigualdad tiene un costado pragmático que el mismo Tocqueville pone de relieve en las palabras con que remata el ejemplo de los corredores: "No es que verdaderamente amen la igualdad, pero todos están obligados a recurrir a ella". Renglones atrás, en el mismo fragmento en cuestión, se preguntaba: "¿No existe en este mundo un gusto real y verdadero por la igualdad?. En algunas almas selectas, sí, pero no hay que razonar aquí sobre ellas"[20].

---

[19] Loc. Cit. El último pasaje presenta una variante: "Sin embargo, todos se ponen de acuerdo en salir al mismo tiempo del mismo lugar".

[20] Loc. Cit. El resaltado nos pertenece. Es digno de destacar la alusión a "almas selectas"; ¿se está refiriendo al perfil del ideal de hombre democrático?. ¿Cómo fomentar las virtudes que hacen a un ciudadano democrático? Veremos más adelante qué rol juega en esto la doctrina del interés bien entendido y de la educación pública del ciudadano. Por lo pronto, encontramos razones para justificar nuestro planteo del final de la sección anterior: la igualación aquí entendida, aleja del bien común y conduce al individualismo: "A medida que Tocqueville desarrolla la tipología, el binomio aristocracia-democracia, su análisis pasa por distintos parámetros. Al detener su atención en la doctrina del interés bien entendido, Tocqueville quiere dejar constancia que los cambios sociales tienen un reflejo en la autoconciencia moral del ser humano. El problema de fondo que aquí se persigue continúa siendo aquél que suscitó el individualismo de un modo acerbo: cómo se puede acercar hasta que se confundan, si resultara posible, el interés particular con el general; cómo lograr que el hombre de los siglos democráticos reconozca en el bien común un bien propio y que merece la pena esforzarse por él exactamente igual que lo hace por su bien particular" [F. MÚGICA, op. cit. (II), pág. 85].

El amor por la igualdad es el rasgo característico de los siglos democráticos. Es su pasión principal; aún más que el mismo amor a la libertad[21]. Tocqueville, enumera distintas razones por las cuales entiende que, con independencia de los períodos democráticos, en todos los tiempos el hombre ha preferido la igualdad a la libertad: Mientras los males que engendra la libertad política en sus excesos abarcan a todos y son inmediatos, los originados por la igualdad excesiva, son detectables por pocos, quienes aún evitan señalarlos, a la vez que se manifiestan paulatina y gradualmente en el cuerpo social. Por otra parte, los bienes de la libertad brindan sus frutos a la larga, se alcanzan con sacrificios y esfuerzos, no siempre se conocen sus causas, y otorgan ocasionalmente placeres sublimes a cierto número de ciudadanos. Contrariamente, los bienes de la igualdad son bienes inmediatos que brindan día a día pequeños goces, se ofrecen solos y al alcance de todos[22].

La igualdad genera el individualismo."El término individualismo es una expresión reciente que una idea nueva ha hecho nacer"[23]. El egoísmo y la exclusión son sus cualidades fundamentales. El individualismo, generado por el sentido de igualdad conforme se ha descripto, surge en primer lugar como un fenómeno social y político sustentado por una determinada estructura social y pasa luego a convertirse en un fenómeno moral penetrado de egoísmo, viciando las virtudes públicas y las relaciones entre los individuos.

Decimos en primer lugar que, inicialmente, surge como un fenómeno social y político. En efecto; si bien el individualismo propiamente dicho es de origen democrático[24], se encuentran antecedentes dentro de la sociedad aristocrática contemporánea a Tocqueville en lo que él da en llamar "individualismo colectivo"[25]. Esta es una de las tesis fundamentales del pensador francés, donde aplica su criterio de continuidad de los

---

[21] "La libertad se ha manifestado a los hombres en diferentes épocas y bajo diferentes formas; no está exclusivamente ligada a un estado social y no se la encuentra sólo en las democracias. No puede, pues, constituir el carácter distintivo de los siglos democráticos. El hecho particular y dominante que singulariza esos siglos es la igualdad de condiciones. La pasión principal que agita a los hombres en esos tiempos es el amor a la igualdad." [TOCQUEVILLE, *La Democracia en América*, volumen II, (Nolla) pág. 133].

[22] TOCQUEVILLE, ibíd.

[23] [TOCQUEVILLE, *La Democracia en América*, volumen II, Segunda Parte, Cap. II. (Nolla), pág. 136.] En *"El Antiguo Régimen y la Revolución"* apunta lo mismo: "Nuestros padres no usaban la palabra individualismo, que hemos forjado nosotros para nuestro uso, porque, en su tiempo, no había individuo que no perteneciera a un grupo y que pudiera considerarse absolutamente solo" [I, pág. 158]. En una nota que aparece en la edición crítica de *La Democracia en América*, elaborada por E. Nolla se observa que el término en cuestión no es invención de Tocqueville, aunque fue él quien lo popularizó. Se señala, asimismo, que utiliza otras expresiones para referirse al mismo concepto: "egoísmo individual" y "espíritu de exclusión", denotando con éste último casi la misma idea que con "egoísmo individual". Conceptualmente va aparejado su opuesto, el "espíritu de individualidad", también denominado: "fuerza individual", "espíritu de independencia" o "independencia individual".

[24] El individualismo es de origen democrático y amenaza con desarrollarse a medida que se igualan las condiciones". [TOCQUEVILLE, *La Democracia en América*, loc. cit.]

[25] "Cada uno de los mil pequeños grupos que componían la sociedad francesa no pensaba más que en sí mismos. Era, si se me permite hablar así, una especie de individualismo colectivo, que preparaba los espíritus para el verdadero individualismo que conocemos" [TOCQUEVILLE, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, I, pág. 158] El resaltado en nuestro.

procesos históricos. En tal sentido, aduce la siguiente razón: "En los pueblos aristocráticos, las familias permanecen en la misma situación y a veces en el mismo lugar durante siglos (...) Al ser muy distintas e inmóviles las clases en el interior de un pueblo aristocrático, cada una es para el que forma parte de ellas una especie de pequeña patria, más visible y más querida que la grande"[26]. Este aislamiento, genera un gusto por el alejamiento de las masas de sus semejantes para concentrarse en la propia familia y amigos "de manera tal que tras haberse creado así una pequeña sociedad a su modo, abandona gustosamente la grande a sí misma"[27]. El aislamiento, produce una pérdida por el interés común y el sentido de pertenencia a una sociedad mayor, el Estado; esto ocurre porque el individualismo, atomiza la sociedad en "pequeñas sociedades" semejantes, ocupadas de sus propios intereses. De esta manera, ciega la fuente de las virtudes públicas, destruyendo todas las otras para acabar en el egoísmo[28]. No debe identificarse el individualismo y el egoísmo; el egoísmo es definido por Tocqueville como un amor apasionado y exagerado hacia uno mismo que lleva al hombre a referir todo a sí sólo y a preferirse a todo; nace de un instinto ciego y reseca el germen de todas las virtudes; es un vicio tan antiguo como el mundo y no pertenece a una estructura social más que a otra[29]. El individualismo, en cambio, procede de un juicio erróneo: creer que el propio destino está en las propias manos[30]; se origina en los defectos del espíritu y los vicios del corazón; culmina, tal como se ha dicho, en el egoísmo.

En segundo lugar, el individualismo es sustentado por una determinada estructura política: el despotismo. La razón es que este promueve el aislamiento de los hombres, e induce al egoísmo[31]. El despotismo dispone barreras entre las personas, los separa haciendo de la indiferencia una virtud pública; encuentra en esto la condición para perpetuar su permanencia. También aquí Tocqueville señala un antecedente en la sociedad aristocrática de su tiempo[32]. En términos generales, la situación y las

---

[26] Ibíd.

[27] Ibíd.

[28] Ibíd.

[29] Ibíd.

[30] Los individuos, en una perspectiva individualista, "se complacen en creer que su destino entero está en sus propias manos" [TOCQUEVILLE, loc. cit.].

[31] "El despotismo, que es tímido por naturaleza, ve en el aislamiento de los hombres la garantía más segura de su propia duración y, de ordinario, pone todos sus cuidados en aislarlos. No hay vicio del corazón humano que le agrade tanto como el egoísmo." [TOCQUEVILLE, *La Democracia en América*, volumen II, Segunda parte, (Nolla) cap. IV, pág. 141]

[32] La descripción de la sociedad civil de Francia en los últimos años de la monarquía borbónica data de una obra dirigida al público inglés y publicada en 1836: "Estado social y político de Francia antes y después de 1789". La tesis allí propuesta será posteriormente confirmada y ampliada en 1856 en "*El Antiguo Régimen y la Revolución*". En síntesis, señala que a fines del siglo XVIII había en Francia una enorme escisión entre el estado político e institucional, que se caracterizaba por la desigualdad, aunque en los estilos de vida, costumbres, hábitos de lectura y pensamientos, dicha desigualdad, prácticamente no existía. La centralización del poder político generada por la política de los borbones, había compensado a la clase aristocrática con el "poder simbólico" del "privilegio". [Cf. F. MÚGICA, op. cit. (II),

costumbres de las clases altas y de la burguesía, no eran sustancialmente diferentes; no había casi diferencias "de facto", pero sí "de iure". Nadie mejor que el mismo Tocqueville para describir esta situación: "En Francia, los plebeyos eran los únicos que al parecer heredaban todo lo que la nobleza perdía (...) Y no solo esto sino que a menudo su riqueza era de la misma especie. Pues aunque el burgués de ordinario viviese en la ciudad, con frecuencia era propietario de tierras; incluso en ocasiones llegaba a adquirir señoríos. La educación y la forma de vida ya habían producido en estas dos clases de hombres muchas otras semejanzas. El burgués tenía tanta ilustración como el noble, y hay que destacar que era adquirida precisamente en los mismos centros. La misma luz había iluminado a ambos. Tanto para el uno como para el otro, la educación había sido igualmente teórica y literaria. París, poco a poco convertido en el único preceptor de Francia, acababa dando a todos los espíritus una misma forma y un mismo ritmo. Indudablemente a fines del siglo dieciocho aún podía percibirse cierta diferencia entre las maneras de la nobleza y las de la burguesía (...) Pero todos los hombres situados por encima del pueblo, en el fondo se parecían: tenían las mismas ideas, los mismos hábitos, los mismos gustos, se entregaban a los mismos placeres, leían los mismos libros, hablaban el mismo lenguaje. Ya solo se diferenciaban entre sí por los derechos"[33]. La centralización del poder (propio del despotismo) privó a las clases aristocráticas del ejercicio de sus privilegios políticos; en cierto modo "igualó" sus condiciones sociales con las de la burguesía; a su vez, aisló a unos y a otros; a las familias aristocráticas, orientándolas a ocuparse solo de sus propios asuntos, disfrutando de una diferencia "simbólica" – sus privilegios –, y a la burguesía, llevándola a experimentar un odio acentuado por los privilegios de la clase aristocrática, desconexos ya, frente a la "igualdad de facto" imperante. Toda vez que los hombres pierden lazos de casta, clase, corporación, familia, se inclinan a un individualismo cerrado; "el despotismo, lejos de luchar contra esa tendencia, la hace mucho más fuerte, pues quita a los ciudadanos toda pasión común, toda necesidad mutua, toda exigencia de entenderse, toda ocasión de actuar conjuntamente; los encierra, por decirlo así, en la vida privada. Ellos tendían ya a alejarse unos de otros: el despotismo acentúa su diferencia"[34].

Cuando una sociedad democrática se funda sobre los restos de una aristocracia, es decir, en el seno de condiciones como las que acabamos de observar, da lugar al individualismo propiamente dicho pues "es de ordinario en el origen de las sociedades democráticas cuando los ciuda-

pág. 53 y 54].

[33] TOCQUEVILLE, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, I, pág. 112.

[34] TOCQUEVILLE, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, I, pág. 50.

danos se muestran más dispuestos a aislarse"[35]. Esta misma idea se mantiene en *El Antiguo Régimen y la Revolución*, donde encontramos una descripción atinada y precisa de los males que engendra el individualismo, peligros a los que se enfrenta la democracia como parte de su misma esencia:

1) Inestabilidad social: dado por un afán de progreso y un temor a descender en la escala social.

2) Utilitarismo y pragmatismo: donde el dinero se convierte en el valor discriminatorio y clasificador de los hombres y cuya posesión y conservación se erige en interés primordial.

3) Pasiones materialistas: "el ansia de enriquecerse a toda costa, el amor a los negocios, el afán de lucro, la búsqueda del bienestar y de los goces materiales"[36].

Aquello que era un fenómeno de "particularización" dentro de la aristocracia tenida en su conjunto – el individualismo colectivo – se "universaliza" en las sociedades democráticas: cada individuo, de alguna manera, se siente "privilegiado" por su condición de "igual" a cualquier otro, y por no hallarse "debajo" de ningún otro. El sentimiento de la "diferencia", pervive a su manera en el ciudadano de una sociedad democrática, presentando una cierta ambivalencia paradójica; por un lado, cada uno se siente igual al otro, es decir, siente que nadie tiene condiciones de privilegio por sobre sí, tal como señalábamos; por ello y por otro lado, se siente singular y "privilegiado" y, por ende, "diferente".

Tocqueville descubre otra razón por la cual se explica el marcado individualismo de las sociedades democráticas: "Como en las sociedades aristocráticas todos los ciudadanos están situados en puestos fijos, los unos por encima de los otros, resulta también que cada uno de ellos ve siempre por encima de él un hombre cuya protección le es necesaria y, por debajo, otro cuya ayuda puede reclamar", es decir, el hombre integrante de una sociedad aristocrática tiene presente vivencialmente la idea de "jerarquía": "los hombres que viven en los siglos aristocráticos están casi siempre ligados de una manera estrecha a algo que está situado fuera de ellos, y a menudo están dispuestos a olvidarse de sí mismos. Es verdad que en esos mismos siglos la noción general del 'semejante' es oscura y que apenas se piensa en consagrarse a ella en aras de la causa de la

[35] Este texto es precedido de la explicación de la que es conclusión: "Aquellos de entre los ciudadanos que eran los primeros en la jerarquía destruida no pueden olvidar al punto su antigua grandeza. Durante mucho tiempo se consideran extraños dentro de la nueva sociedad. Ven en todos los iguales que esa sociedad les crea, opresores cuyo destino no puede producir simpatía. Han perdido de vista sus antiguos iguales y no se sienten ya ligados a su suerte por un interés común. Al retirarse aparte, cada uno de ellos se cree reducido a no ocuparse más que de sí mismo. Los que, al contrario, estaban antiguamente situados en la parte inferior de la escala social y a los que una repentina revolución ha aproximado al nivel común, únicamente gozan de la independencia recientemente adquirida con una especie de inquietud secreta. Si encuentran a su lado a algunos de sus antiguos superiores, les lanzan miradas de triunfo y de temor y se alejan de ellos." [*La Democracia en América*, volumen II, (Nolla), pág. 139].

[36] TOCQUEVILLE, loc. cit.

humanidad, pero con frecuencia uno se sacrifica por determinados hombres". La afirmación es importante; el contexto es más teórico--conceptual que histórico; en la aristocracia, la fidelidad a un orden jerárquico que se "vive" existencialmente, tal como dijimos, genera la idea de pertenencia y vínculos entre los hombres. El alcance, sin duda, es particular (familia, amigos, clase), pero puede ser fuerte; "En los siglos democráticos, por el contrario, donde los deberes de cada individuo hacia la especie son muchos más claros, la devoción hacia un hombre ["o una clase"] se hace más rara. El vínculo de los afectos humanos se distiende y afloja"[37]. El estar obligado a todos por igual – el "deber" para con la "humanidad" – es universal y, en la práctica, no tiene identidad, ya que la "humanidad" como tal, es una abstracción. Tocqueville hace gala de una aguda penetración psicológica; solo los vínculos reales, entre individuos reales, puede cohesionar una sociedad. De no darse estos vínculos, lo cual es difícil cuando lo social se resuelve como mero conjunto de individuos semejantes, pero aislados, el cuerpo social sucumbe.

Los efectos que Tocqueville imagina en una sociedad donde el individualismo se ha encarnado y donde no se ha aplicado el correctivo necesario, son muchos; los intuye, diríamos, con verdadera visión profética. Permítasenos citar sus propias palabras, una vez más, extensamente: "Pienso que la especie de opresión que amenaza a los pueblos democráticos no se parecerá a nada de lo que la ha precedido en el mundo. (...) Las antiguas palabras de despotismo y de tiranía no le convienen. (...) si quiero imaginar bajo qué rasgos nuevos podría producirse el despotismo en el mundo, veo una multitud innumerable de hombres semejantes e iguales que giran sin descanso sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los que llenan su alma. Cada uno de ellos, retirado aparte, es extraño al destino de todos los demás. Sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especia humana. En cuanto al resto de sus conciudadanos, están a su lado pero no los ve; los toca pero no los siente, no existe más que en sí mismo y para sí mismo, y si todavía le queda una familia, se puede al menos decir que no tiene patria. Por encima de ellos se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga por sí solo de asegurar sus goces y de vigilar su suerte. Es absoluto, minucioso, regular, previsor y benigno. Se parecería al poder paterno si, como él, tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad viril, pero, al contrario, no intenta más que fijarlos irrevocablemente en la infancia. Quiere que los ciudadanos gocen con tal de que solo piensen en gozar. Trabaja con gusto para su felicidad, pero quiere ser su único agente y solo árbitro; se ocupa de su seguridad, prevé y asegura sus necesidades,

[37] TOCQUEVILLE, *La Democracia en América*, volumen II, Segunda Parte, Cap. II, (Nolla), pág. 138.

facilita sus placeres, dirige sus principales asuntos, gobierna su industria, regula sus sucesiones, divide sus herencias"[38].

Libertad política. Doctrina del interés bien entendido

Hemos visto de qué manera el individualismo vulnera mortalmente el espíritu cívico. El remedio para evitarlo es la libertad política; solo la libre participación en las cosas públicas permite crear los vínculos necesarios entre los hombres para constituir un verdadero cuerpo social: "En tales sociedades – escribe Tocqueville – sólo la libertad puede combatir eficazmente los vicios que le son propios, y detenerlas en la pendiente por la que se deslizan. Solo ella puede, en efecto, sacar a los ciudadanos del aislamiento en que les hace vivir la misma independencia de su condición, para constreñirlos a aproximarse unos a otros. Es lo único que los enardece y los reúne cada día, impulsados por la necesidad de entenderse, de persuadirse y de complacerse mutuamente en la práctica de los asuntos comunes"[39]. En efecto; cuando las necesidades son asuntos comunes, el hombre se hace consciente de que no era tan independiente de los demás como podría estimarse. En este sentido, cobra capital importancia la vida comunal. Precisamente esto es lo que, a juicio de Tocqueville, logró la sociedad democrática norteamericana de su época: dio vida política a cada parte de su territorio (Federalismo)[40]. Sin la actividad comunal, y sin asociaciones ciudadanas (cuerpos intermedios), podrá darse un gobierno libre, pero no existirá un verdadero espíritu de libertad en la misma sociedad democrática[41], sentando las bases a los peligros antes señalados.

La sociedad norteamericana había logrado sustituir artificialmente los cuerpos intermedios que existían en los siglos aristocráticos: "En nuestra época la libertad de asociación se ha convertido en una garantía necesaria contra la tiranía de la mayoría. (...) En las naciones aristocráticas, los cuerpos secundarios forman asociaciones naturales que frenan los abusos del poder. En los países donde no existen semejantes asociaciones, si los particulares no pueden crear artificial y momentáneamente algo que se les parezca, no veo ya más diques a ninguna clase de tiranía; y un gran pueblo puede ser oprimido impunemente por un puñado de

---

[38] *La Democracia en América*, volumen II, (Nolla), pág 370-371. La densidad de este texto, creemos que merecería un artículo a parte. Consideramos que se ha anticipado a las consecuencias de la sociedad de consumo, del Estado de bienestar y del relativismo moral.

[39] *El Antiguo Régimen y la Revolución*, I, pág. 51.

[40] Los legisladores de América no han creído que para curar una enfermedad tan natural al cuerpo social en los tiempos democráticos y tan funesta, bastase con conceder a la nación entera una representación de sí misma. Han pensado que, además, convenía dar una vida política a cada parte del territorio, a fin de multiplicar al infinito para los ciudadanos las ocasiones de actuar unidos y de hacerles sentir todos los días que dependen los unos de los otros" [TOCQUEVILLE, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, loc., cit.]

[41] Cf. *La Democracia en América*, volumen I, (Nolla), pág. 62.

facciosos o por un solo hombre"[42]. Estas asociaciones, no buscan "representar" a la mayoría, sino que buscan convencerla: no actuar, sino persuadir[43]. Crean los vínculos de participación entre los hombres en la medida que los nuclea para resolver cuestiones comunes a los afectados, y desde el punto de vista político, orientan la opinión pública.

Asimismo, la libertad de asociación fomenta las virtudes públicas necesarias para el verdadero engrandecimiento de la sociedad: "Las instituciones libres que poseen los habitantes de los Estados Unidos y los derechos políticos de que tanto uso hacen recuerdan a cada ciudadano continuamente y de mil maneras que viven en sociedad. A cada momento encaminan su ánimo hacia la idea de que el deber y el interés de los hombres está en hacerse útiles a sus semejantes, y como no ven ningún motivo particular para odiarlos, puesto que no son nunca ni sus esclavos ni sus dueños, su corazón se inclina fácilmente hacia la benevolencia. Se ocupan del interés general en primer lugar por necesidad y después por elección. Lo que era cálculo se hace instinto y, a fuerza de trabajar por el bien de sus conciudadanos, finalmente adquieren el hábito y la afición de servirlos"[44]. Se evita, de este modo, el egoísmo al que, según vimos, conduce el individualismo, y permite incluso superar el utilitarismo, reemplazado por el hábito de servicio.

Pero debemos ser más precisos al interpretar estas virtudes democráticas. Para ello, conviene delinear sucintamente la doctrina del interés bien entendido, de la que se hace eco Tocqueville[45]. Mientras la moral de los tiempos aristocráticos se caracterizaba por señalar la belleza de la virtud, ponderar la abnegación y destacar el auto sacrificio al punto de hacer el bien de manera desinteresada, incluso hasta el punto de olvidarse de sí mismo, (nos parece que, en este trasfondo moral, cabría considerar al "héroe" como el perfil moral humano ideal), con la difusión del individualismo en las sociedades, la idea de sacrificio no resulta ya tan aceptable. La virtud es buscada, en cambio, como conciliación entre el interés particular y el interés general. Se deja ver un claro tinte utilitarista. La virtud no es ni bella, ni se pondera la abnegación; la virtud es "útil". Cada uno se mueve en pos de su propio interés, pero es interés de todos el ser honrados. En otras palabras, se obra solidariamente porque ello es lo más conveniente. Frente a esto, la doctrina del interés bien entendido busca conciliar equilibradamente el interés particular con el interés común; se basa en la correcta ilustración del amor a sí mismo y la búsqueda de la armonía y utilidad general. Si bien esta concepción moral, a

[42] Cf. *La Democracia en América*, volumen I, (Nolla), pág. 186-187.

[43] Ibíd.

[44] TOCQUEVILLE, *La Democracia en América*, volumen II, segunda parte, cap. IV, (Nolla), pág. 144-145.

[45] Para mayor detalle, cf. MÚGICA, F. [op. cit., II, pág. 85 y 86] a quien seguimos en la exposición de esta doctrina.

juicio de Tocqueville es poco fundamentada y poco elevada, presenta ventajas: "no produce grandes abnegaciones, pero sugiere cada día pequeños sacrificios. Por sí sola no podría hacer virtuoso a un hombre, pero forma una multitud de ciudadanos ordenados, comedidos, razonables, previsores y dueños de sí mismos, y si no conduce directamente a la virtud por la voluntad, se le acerca insensiblemente por los hábitos"[46]. La cultura del interés bien entendido, exige la instrucción pública del ciudadano[47].

Conclusion:

Tocqueville, como hemos procurado establecer en esta aproximación a algunos aspectos de su pensamiento, ha sabido con agudeza y acertado juicio reconocer las virtudes y defectos de las incipientes sociedades democráticas. Podemos resumir las ideas del pensador francés expuestas en las páginas precedentes, en los siguientes puntos:

1) El "amor por la igualdad" caracteriza los "tiempos democráticos". La igualdad es posible dentro de un marco de libertad política y esta, a su vez, es condición de dicha libertad.

2) La búsqueda constante de más y mayor igualdad lleva al individualismo. Esto exige una valoración adecuada del concepto de "igualdad".

3) El individualismo es contrario a toda virtud pública; engendra inestabilidad social debida a un afán de progreso, y a pasiones materialistas como la búsqueda desmedida de lucro, bienestar y goces materiales[48].

4) Los remedios frente a este peligro es procurar una conveniente inclinación hacia la igualdad, fundada en el "interés bien entendido". Este representa un adecuado equilibrio entre el interés particular y el interés común. El interés bien entendido no es aún la virtud, pero conduce a ella de momento que permite generar hábitos conforme con los cuales dicho equilibrio pasa de buscarse por mera necesidad a preferirse libre y voluntariamente.

5) Para ello es importante la educación cívica erigida en torno a la moral y el fomento de una sana vida comunal, con la conformación de

---

[46] *La Democracia en América*, citado por F. MÚGICA, op. cit.

[47] La educación del ciudadano, resulta un factor fundamental para las instituciones la sociedad democráticas. Lo ha destacado el mismo Tocqueville refiriéndose a la sociedad de los E.E.U.U.: "En nueva Inglaterra, donde la educación y la libertad son hijas de la moral y de la religión, donde la sociedad, ya antigua y establecida desde hace largo tiempo, ha podido formarse máximas y hábitos, el pueblo, al mismo tiempo que escapa de todas las superioridades que la riqueza y el nacimiento han creado siempre entre los hombres, se ha acostumbrado a respetar las supremacías intelectuales y morales y a someterse a ellas de buen grado. (...) Por el contrario, a medida que se desciende hacia el sur, (...) en donde la instrucción está menos extendida y donde los principios de la moral, la religión y la libertad están entrelazados de una manera menos afortunada, se observa que los talentos y la virtudes se hacen más y más raros entre los gobernantes" [*La Democracia en América*, volumen I, (Nolla), pág. 194].

[48] Encontramos en gran parte de nuestras sociedades contemporáneas un marcado paralelo con esta actitud; nos referimos a la tendencia a privilegiar la búsqueda de crecimiento económico al margen o, incluso, en detrimento del desarrollo humano.

asociaciones ciudadanas (cuerpos intermedios) que permitan la espontánea aparición de vínculos sociales en derredor a fines comunes y que, además orienten la opinión pública.

6) Solo en este marco podrá establecerse el hábito de "respetar a la supremacías intelectuales y morales y someterse a ellas de buen grado"[49].

Nos atreveríamos a decir, con las reservas que amerita el caso, que Tocqueville es un "aristócrata"de la democracia y un "demócrata" en medio de la aristocracia. Resulta ilustrativo un texto perteneciente a un manuscrito no destinado a la publicación, citado por Díez del Corral: "Tengo por las instituciones democráticas un gusto cerebral, pero soy aristócrata por instinto; es decir, que desprecio y temo la muchedumbre. Amo con pasión la libertad, la legalidad, el respeto de los derechos, pero no la democracia. He aquí el fondo del alma"[50]. Tocqueville era consciente que la aristocracia en el esplendor que alguna vez tuvo, ya se había extinguido, pero podían conservarse en los nuevos siglos democráticos algunas de sus ventajas, las cuales traerían aparejados numerosos bienes a la libertad y a la sociedad: "Creo firmemente que no se puede fundar de nuevo, en el mundo, una aristocracia; pero pienso que los simples ciudadanos, asociándose, pueden constituir en él seres muy consistentes, muy influyentes, muy fuertes, en una palabra, personas aristocráticas.

"Se conseguirán, de este modo algunas de las mayores ventajas políticas de la aristocracia, sin sus injusticias ni sus peligros. Una asociación política, industrial, comercial o incluso científica y literaria, es un ciudadano ilustrado y poderoso que no se podría doblegar a voluntad, sin oprimir en secreto, y que defendiendo sus deberes particulares contra las exigencias del poder, salva las libertades comunes"[51].

———— ✠ ————

[49] Cfr. Nuestra nota 46. Solo en un contexto tal, pueden cultivarse auténticos dirigentes.
[50] DÍEZ DEL CORRAL, op. cit. pág. 74.
[51] *La Democracia en América*, volumen II, (Nolla), pág. 330.

PATRICIA SCHELL

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

La doctrina tomista de la memoria espiritual

Un punto de equilibrio ante las anomalías de la psicología contemporánea

Cuando el hombre empieza a razonar, en lo primero que entonces se le ocurre pensar es en sí mismo y hacia dónde debe ordenar todas las otras cosas, pues el fin es lo primero en el orden de la intención[1]. Poder tener conciencia de sí y ordenar la vida a un fin contribuye a formar el sentido de la propia identidad. Se trata no sólo de un conocimiento teórico o abstracto, el hombre desea saber quién es para saber qué hacer con su vida. Por esto el problema acerca del conocimiento de sí mismo ha tenido relevancia en todas las épocas. La exhortación del oráculo de Delfos «conócete a tí mismo» ha encontrado un eco constante en la historia de la filosofía. Sin embargo esta constante búsqueda acerca de la propia naturaleza no siempre ha producido los frutos esperados. En efecto, ya en la Edad Media los escolásticos señalaban que muchos se han engañado a la hora de investigar la naturaleza del alma humana[2]. En nuestros días, la negación del carácter sustancial de la persona[3] ha llevado a que el hombre se perciba a sí mismo muchas veces de modo desintegrado y caótico hasta el punto de considerar como violento o represivo todo intento por pensar (entendiendo como tal una mera construcción de la razón) la naturaleza humana y su perfección.

Muchas de las modernas teorías psicológicas, deficientes en muchos aspectos, ponen de manifiesto que conocer al hombre y favorecer su

---

[1] S. Th. I-II, q. 89, a. 6.

[2] Cfr. S. Th. I, q. 87, a. 1.

[3] Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J.: *El conocimiento del yo según Santo Tomás*, en: Anuario Filosófico, IV, 1971, pp. 87- 115 (p. 112): «De esta caracterización puramente negativa del yo podría decirnos mucho el pensamiento contemporáneo: desde *la negación historicista* de la naturaleza humana hasta las formas más extremas de existencialismo que, al negar toda esencia al hombre, llegan a caracterizar al yo como un puro hecho negativo (por ejemplo, J. P. Sartre), pasando por la posición positivista que declara inexistente todo lo que no sea inmediatamente dado. Son diversas maneras de concebir al yo de modo puramente negativo, aunque muchas veces esa caracterización negativa esté *magis in verbis quam in re*».

pleno desarrollo es una empresa más que difícil, aunque como diría Aristóteles, es una de las cosas más valiosas y digna de estima[4].

Las reflexiones en torno al hombre y a su capacidad de conocerse a sí mismo han conocido toda suerte de destinos. Desde la ilusión racionalista, que pretendía conocer los fenómenos psíquicos imitando el método científico, pasando por el escepticismo llano, indiferente al problema de la existencia del alma que se contenta con registrar la regularidad de ciertas reacciones, hasta la posmoderna actitud de sospecha que pone entre comillas cualquier intento de teorización. De modo que aún en nuestra época, tan sensible al problema del hombre, dado el auge de las disciplinas psicológicas, tan importante cuestión no ha encontrado un desarrollo acabado y completo.

Como muchos de los que pretendemos aprender de las enseñanzas de Santo Tomás, considero que su pensamiento en torno a este tema es iluminador (con todas las connotaciones que este término puede tener dentro del sistema tomista). De allí que este trabajo intenta reflexionar, aunque sea de modo breve y acotado, sobre la doctrina que en este sentido tiene el Aquinate, a fin de tener un punto de partida sólido que permita evitar las anomalías arriba descriptas.

No es un dato menor, sobre todo si tenemos en cuenta el afán de ori-originalidad que caracteriza a tantos pensadores contemporáneos, el hecho de que también en esta cuestión Santo Tomás se asienta en la tradición, sobre todo en San Agustín y en Aristóteles. En este sentido es importante destacar el hecho de que este tema que comenzó teniendo un enfoque predominantemente moral (el precepto de conocerse a sí mismo está dado a fin de que el hombre cumpla con su naturaleza), fue adqui riendo poco a poco un carácter metafísico (conocer la naturaleza del alma humana y a partir de ella llegar a las sustancias separadas y a Dios).

No son pocos los que consideran como representante de esta primera orientación a San Agustín, y a Santo Tomás (en este sentido aristotélico) como representante de la segunda perspectiva. Nada más lejos de la realidad: en el Aquinate y también en San Agustín se encuentran perfectamente integradas ambas perspectivas y por lo tanto mutuamente enriquecidas. En este sentido algunos pensadores consideran que ha habido, por parte de San Agustín, una suerte de asimilación, más o menos consciente, de la filosofía aristotélica. No es sólo esta cuestión la que pone de manifiesto la posible conexión, sino que además la figura misma de Santo Tomás, que no sólo en este punto sino en tantos otros se basa en ambos autores, parece ser una confirmación de esta posibilidad[5]. Esto se

---

[4] Aristóteles: *Acerca del alma*, Libro I, n.1.

[5] Enfin, la question des rapports historiques réels entre Aristote et S. Augustin a été peu débattue, et l'on s'est contenté fois d'opposer leur pensée sous prétexte qu'elles sont rivales. En réalité, il semble qu'une part importante de la philosophie d'Aristote ait été reprise par Augustin, plus ou moins consciemment, et à travers des détours compliqués où le néoplatonisme

aprecia principalmente en el hecho de que para comprender el Tratado de la Trinidad[6] de San Agustín, Santo Tomás no duda en utilizar las nociones aristotélicas. Si esto es así es porque nuestro autor percibía claramente la conexión entre ambos pensadores.

Aún así tampoco son pocos los que consideran que la interpretación tomista de las tesis agustinianas, sobre todo la de la *iluminación* (tratada justamente en el contexto del tema del conocimiento que el alma tiene de sí misma), traiciona el verdadero sentir del Doctor de Hipona, al ser interpretada desde una perspectiva diferente, como lo es una gnoseología de corte aristotélico[7]. Considero que por el contrario, la gnoseología de Santo Tomás parece ser fuertemente agustiniana e integrada, sin violencias, al pensamiento de Aristóteles[8].

Es verdad que el tema del conocimiento de sí mismo tiene dos dimensiones: una moral o psicológica, en la que se considera la cuestión de la mente como imagen de la Trinidad y el aspecto dinámico de la realización de esa dimensión en el hombre; y por otro lado un aspecto metafísico, o más estrictamente gnoseológico, que es el tema del conocimiento de las realidades espirituales, como son el alma humana, las substancias separadas y Dios. Sin embargo ambas cuestiones están ya presentes en San Agustín, aunque sin duda es Santo Tomás quien realiza un desarrollo más completo y sistemático de todas estos temas, inspirado en San Agustín y enriquecido con la terminología aristotélica.

De hecho son estos dos autores sus principales fuentes cuando trata este tema en las *Cuestiones Disputadas acerca de la Verdad*. Santo Tomás muestra en el artículo 8 de la cuestión X que tanto las tesis de San Agustín de que la mente se conoce a sí misma por su esencia, y su famosa doctrina de la iluminación por la que conocemos todo en las razones

---

éclectique, mais aussi Varron et Cicéron, ont joué un rôle de premier plan.» PUTALLAZ, F. X.: *Le sens de la réflexion chez Thomas D'Aquin*, París, 1991, 14- 15.

[6] Que es el texto base para tratar la cuestión del conocimiento que el alma tiene de sí misma.

[7] Cfr. GILSON, E.: *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, en: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 1, 1926, pp. 5- 127.

[8] Cfr. BOYER, C., S.J.: *De l'illumination augustiniene*, en: Doctor Communis I, 1951. Suplemento a los actos del III Congreso Tomista Internacional, pp. 40- 46 (p. 40): «Nous voulons parler de M. Michele Federico Sciacca et du Père Jean- Marie Le Blond, S.J.; Le premier a entrepris un ample ouvrage d'ensemble sur les écrits du grand Docteur et il en a publié un volume que l'on peut dire d'introduction; le second a surtout médité les *Confessions*. (MICHELE FEDERICO SCIACCA, *S. Agostino. La vita e l'opera. L'itinerario della mente*. Brescia, Morcelliana, 1949. – JEAN – MARIE LE BLOND, S.J.; *Les Conversions de saint Augustin*, París, Aubier, 1950). Ils s'accordent entre eux sur quelques points. D'abord l'un et l'autre rejette résolument les interprétations qui se rattachent à celle de saint Thomas. Après avoir concédé quelque force aux texte invoqués par les partisans les plus modérés de ces interprétations, le P. Le Blond conclut qu'ils ne peuvent pourtant valoir «contre la masse et la convergence des affirmations contraires». M Sciacca déclare qu'il ne peut suivre saint Thomas quand celui-ci «interprète l'illumination augustinienne selon les thèses fondamentales de sa propre gnoséologie». L'un et l'autre auter en appelle à M. Gilson: mais aucun des deux n'entendre profondément avec un même auteur.»

eternas; como la posición de Aristóteles, para quien el alma se conoce por la especie, son verdaderas y compatibles entre sí[9].

Introducirnos en la comprensión y el alcance de esta afirmación es, junto con la comprensión del problema mismo, el sentido de este trabajo.

La mente como imagen de la Trinidad

El punto de equilibrio que ha permitido a los escolásticos no ceder ante las usuales tentaciones a las que la mente se puede ver sometida a la hora de tratar tan importante cuestión, ha sido sin duda la premisa teológica, ya señalada por San Agustín, de que la mente es imagen de la Trinidad. Esta idea es seguida al pie de la letra por Santo Tomás. Ello se aprecia sobre todo en una de sus obras: *Las Cuestiones Disputadas acerca de la Verdad.*

Como se desprende de la estructura misma de estas cuestiones, Santo Tomás se caracteriza por poseer una gran confianza en la capacidad de la mente de alcanzar esta verdad. De allí que su misma configuración debe su razón de ser a la naturaleza de la inteligencia humana, que movida por un deseo natural de conocer la verdad, no la posee en un solo acto, sino que debe buscarla inquiriendo, confrontando y resolviendo,

Que algo se sepa con certeza pertenece a la luz de la razón que Dios ha colocado en el interior, y por la que nos habla[10], afirma en una de las cuestiones.

Esta capacidad, *la luz natural de la razón*, es lo que distingue al hombre y designa su más profunda dignidad. Esta luz es una participación en nosotros de la Luz Divina, que nos hace semejantes a Dios y por lo cual la *mente es imagen de la Trinidad*[11]. *De allí, que una psicología, que intenta estudiar al hombre, no sólo de una manera abstracta, sino atendiendo a su condición concreta y aspirando a colaborar en la consecución de su plenitud, no puede desarrollar sus investigaciones ignorando su dimensión intelectual, o lo que es peor aún, rechazándola o deformándola, sino que debe estar asentada sobre esta verdad, que ha sido, como intentaremos demostrar, el punto de equilibrio que permitió a Santo Tomás superar todas las anomalías gnoseológicas* a la hora de tratar tan ardua cuestión. Cuando el pensamiento moderno, rompió con los lazos estrechos que unían la fe con la razón, se oscureció tan importante no-

---

[9] DE VERITATE, Q. X, a. 8: «Sic ergo patet quod mens nostra cognoscit se ipsam quodam modo per essentiam suam, ut Augustinus (De Trin. IX, 3) dicit, quodam vero modo per intentionem sive per speciem, ut Philosophus (De Anima III, 4) et Commentator (comm. 15) dicunt, quodam vero intuendo inviolabilem veritatem, ut item Augustinus (De Trin. IX, 6) dicit.»

[10] DE VERITATE, Q. XI, a. 1, ad. 13: «Hoc quod aliquid per certitudinem sciantur, est ex lumine rationis divinitus interius indito quo in nobis loquitur Deus.»

[11] DE VERITATE, Q. X.

ción y de este error se ha alimentado, a partir de entonces, gran parte del pensamiento contemporáneo, incluida la psicología.

En virtud de esta luz, por la cual el hombre es imagen de la Trinidad, la mente tiene la capacidad de conocerse y amarse a sí misma en forma recta y en esa vuelta sobre sí reflejar el dinamismo trinitario. De modo que vistas las cosas desde esta perspectiva se puede vislumbrar el valor de la interioridad y de la subjetividad para el pensamiento medieval. Este es el verdadero poder de la mente.

Como dijimos, en este punto Santo Tomás no es original, sino que se remonta claramente a la tradición agustiniana: el tema del conocimiento que el alma tiene de sí misma está enmarcado dentro del contexto de la cuestión de la mente como imagen de la Trinidad. En efecto, este es el tema principal de la famosa obra agustiniana *De Trinitate*, que principia todo un modo de concebir la vida espiritual.

Hasta la aparición de esta obra los tratados acerca de la Trinidad, carecían de un desarrollo cercano a la realidad humana. Como buen conocedor del alma humana, San Agustín intenta realizar una consideración sobre la Trinidad que resulte más familiar, no con la intención de rebajar el misterio, sino para acercar al hombre a Dios.

Se trata realmente del ejercicio de una teología afirmativa, que anclada en la fe, por la cual conocemos la Trinidad de Personas Divinas, encuentre en la creatura humana la imagen de esa realidad, a fin de conocer más de cerca la realidad divina, y como consecuencia de ello, también la realidad humana. De modo que partiendo de un dato revelado: la Trinidad de Personas y su semejanza en el alma humana, se desemboque en una comprensión de la naturaleza del hombre hecha sobre la base también de la experiencia y de la razón.

Es por ello que para el espíritu medieval, hablar del conocimiento de sí mismo, supone desarrollar también el tema de la mente como imagen de la Trinidad, como fuente y fundamento de la cuestión.

El ser imagen no supone para este modo de pensar algo estático, como si se tratara de una fotografía, sino que significa para el hombre un itinerario a recorrer. Ser imagen, dice el Aquinate, quiere decir *hacerse imitando a otro*[12]. *Cuando se dice en el Génesis Dios hizo al hombre a su imagen*, la preposición *a* designa el término de la producción: *Hagamos al hombre de tal manera que se dé en él la imagen*[13]. Imitar, por lo tanto, significa llegar a ser como otro. Se trata de un movimiento interior que empieza en uno mismo y concluye en Dios. De allí que el conocerse a sí mismo como imagen de la Trinidad quiere decir realizar esa misma imagen.

[12] S. Th. , q. 93, a. 1.
[13] Ibidem, a. 5, ad. 4.

El tema del conocimiento de la propia naturaleza está enraizado con el del despliegue interior, con el desarrollo personal. De allí que podemos hablar de una verdadera psicología que rebasa ampliamente los límites de la filosofía para convertirse en una verdadera mística. San Agustín señala que el precepto de conocerse a sí mismo está dado a fin de que el hombre piense en sí mismo y viva conforme a su naturaleza[14]. En el conocimiento de sí mismo comienza a realizarse el llamado a la interioridad que inquieta a todo hombre y que lo lleva a la unión con Dios.

De modo que la búsqueda y la pregunta acerca de la propia naturaleza lleva, por caminos que intentaremos explicar, a la unión con Dios, porque hay una conexión estrecha entre ambas realidades.

En la psicología contemporánea vemos esbozada esa conexión a modo de una proyección de la realidad humana (comprendiendo por tal esa realidad caótica de la que hablábamos en un principio) en la naturaleza Divina. Se trata de una verdadera inversión: la explicación de Feuerbach sobre la religión, que tiene resonancias después en la doctrina psicoanalítica sobre el surgimiento de la religión y su conexión con la conflictiva edípica y más adelante también en la posmodernidad, conforman una suerte de caricatura de lo que en la tradición cristiana constituye el fundamento de la vida espiritual. De allí que se trata de los mismos temas pero con un fundamento y una intención totalmente diversa.

Todo esto se verá con más claridad si atendemos a lo que significa en el pensamiento del Aquinate la expresión mente y cómo ella semeja el dinamismo trinitario, porque desde su estructura misma están dadas las condiciones para que ella alcance a ser imagen y semejanza de Dios.

La mente según Santo Tomás de Aquino.

Esta noción, que para nuestro modo de pensar tiene un alcance un tanto vago, en el pensamiento del Aquinate posee, por el contrario, un sentido muy preciso.

Su papel aparece con mayor claridad no sólo en la teología cuando consideramos porqué la naturaleza humana es apta para ser asumida por Cristo o en conexión con eso, por qué el hombre es sujeto receptor de la gracia santificante, sino que se extiende a la filosofía. En efecto, al ser la

[14] San Agustin: *Tratado acerca de la Trinidad*, Libro X, cap. V, n. 7: «¿Para qué se le preceptúa al alma conocerse a sí misma? Es, creo, con el fin de que piense en sí misma y viva conforme a su naturaleza; es decir, para que apetezca ser moderada, como lo exige su esencia, bajo aquel a quien debe estar sometida, sobre la criatura, que ella debe señorear; bajo aquel por quien debe ser regida, sobre las cosas que debe gobernar. Muchas veces obra como olvidada de sí e impulsada por una apetencia malsana.» (Utquid ergo ei preceptum est, ut se ipsam cognoscat"Credo, ut se ipsam cogitet, et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum naturam suam ordinariappetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet. Multa enim per cupiditatem pravam, tamquam sui sit oblita, sic agit).

mente lo más elevado en el hombre, ella señala su diferencia con los animales y su jerarquía en el orden de la Creación.

Como buen aristotélico cuando Santo Tomás estudia la naturaleza de la mente se pregunta en primer lugar sobre el sentido etimológico del término.

El nombre de mente es tomado de medir[15]

Para explicar esta realidad, Santo Tomás utiliza una expresión que precisa de una cuidadosa meditación:

Solo el intelecto recibe de las cosas el conocimiento como midiéndolas según sus principios[16].

Mente entonces significa medir. Ahora bien, toda medición supone un principio que es el parámetro en función del cual se comparan todas las cosas a fin de establecer su relación con ese mismo principio.

Aplicando esta definición al alma humana Santo Tomás hace notar que es el intelecto quien funciona como principio de medición ¿En qué sentido esto es así? Bajo dos aspectos: respecto de sí misma y respecto de las realidades sensibles.

Respecto del conocimiento de las realidades sensibles, podemos referirnos a la simple aprehensión y al juicio.

En el primer caso, cuando el intelecto agente pone en acto la inteligibilidad potencial propia de estas realidades, ellas son de algún modo elevadas a un estado superior en donde adquieren, por así decirlo, un ser más real y más cercano a su propio principio. Recordemos que el intelecto agente es una participación de la mente divina en nosotros y da a las cosas una inteligibilidad actual por la cual, de alguna manera, ellas poseen, en la mente de quien conoce, un ser más perfecto y proporcionado a la potencia cognoscitiva. La mente se transforma de este modo en una medida para ellas en cuanto que en el intelecto adquieren un ser más perfecto y más cercano a su causa.

Aplicando este principio al juicio, el intelecto es medida en cuanto que en él se da más propiamente la verdad de una cosa. Algo se dice verdadero en relación al intelecto por el cual la cosa es naturalmente apta para formar acerca de sí una estimación verdadera: *La cosa natural, constituida entre dos entendimientos, se dice «verdadera» según adecuación a ambos: así, pues, según se adecua al entendimiento divino se dice «verdadera» en cuanto cumple aquello para lo cual ha sido ordenada por el entendimiento divino, como lo evidencia Anselmo en el libro Acerca de la Verdad, Agustín en La Verdadera Religión, y Avicena en la definición*

---

[15] DE VERITATE, Q. X, a. 1.

[16] Ibidem: «Solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus mensurando eas quasi ad sua principia».

ya introducida, esto es, «la verdad de cada cosa...» etc. Y según se adecua al entendimiento humano, se dice «verdadera» una cosa en cuanto naturalmente es apta para formar acerca de sí una estimación verdadera; así como, por el contrario, se llaman «falsas» las cosas que son naturalmente aptas para parecer lo que no son o como no son, como se dice en el libro V de la Metafísica»[17].

La verdad de una cosa se dice en relación al intelecto que es su referencia o medida.

Principalmente lo es el Intelecto Divino, porque al ser Él quien causa las cosas, ellas son verdaderas en cuanto se adecuan a la idea de su artífice (verdad ontológica). Pero secundariamente también el intelecto humano se convierte en medida de la verdad de las cosas porque al ser una participación de la luz divina con que Dios las conoce y las causa, la verdad de las cosas se transforma en una *adecuación* del intelecto y la cosa (verdad lógica). ¿En qué sentido decimos entonces que el intelecto puede ser medida de la cosa en cuanto a su verdad? En el sentido de que si bien aquí la cosa de alguna manera mide al intelecto humano, en otro sentido él es su medida, porque esta verdad lógica sólo existe en la medida en que hay intelecto, ya que de otro modo no habría adecuación. Además esta adecuación, que es una cierta relación, sólo puede ser establecida por la inteligencia y no por la cosa. El juicio en cuanto relación es algo propio de la inteligencia. Así verdadero es el ente, pero en cuanto a su relación de conformidad al intelecto, porque sólo la inteligencia está en condiciones de conocer su relación con la cosa. El juicio supone necesariamente una referencia a la mente[18].

El intelecto es entonces la medida de las cosas. Pero también es su propia medida. Santo Tomás, en el artículo que comentamos, después de hablar del intelecto como cierta medida aclara por qué la mente se refiere a la potencia y no a la esencia del alma[19]. Las esencias de las cosas no son inmediatamente accesibles a nuestro conocimiento. Sin embargo, nosotros tenemos noticia de ellas a través de sus manifestaciones o actos. Ahora bien, lo que nos permite conocer la esencia del alma humana tiene que ser su acto más propio y no cualquier acto. El acto más propio del alma humana es la intelección, realizado por la potencia intelectiva.

---

[17] Cfr. DE VERITATE, Q. I., a. 2: Res ergo naturalis, inter duos intellectus constituta, secundum adaecuationem ad utrumque vera dicitur: secundum enim adaecuationem ad intellectum divinum dicitur vera in quantum implet ad hoc quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in libro De veritate et per Augustinum in libro De vera religione et per Avicenam in diffinitione inducta, scilicet «veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei»; secundum autem adaecuationem ad intellectum «humanum» dicitur res vera in quantum est nata de se facere veram aestimationem, sicut e contrario falsa dicuntur quae «sunt nata videri quae non sunt aut qualia non sunt» ut dicitur in V Metaphysicae».

[18] Es lo que llamaríamos el caracter reflexivo de todo juicio.

[19] Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utimur frecuenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias significandas. Sed quia nihil notificatur nisi ex hoc quod est sibi proprium, oportet quod cum aliqua essentia designatur per suam potentiam, designetur per potentiam sibi propriam». DE VERITATE, Q. X., a. 1.

El alma humana se dice intelectiva en cuanto realiza actos intelectivos a través de una potencia intelectiva[20]. Por ello la mente es la esencia del alma, pero en cuanto que de ella fluye la potencia intelectiva, que es su propia medida porque designa su naturaleza específica[21].

El Aquinate reconoce que en cierto sentido se puede aceptar que la mente se refiera a la esencia del alma, pero sólo cuando se quiere indicar que de ella emana o resulta la potencia intelectiva. En un sentido más estricto hay que decir que la mente designa lo más alto de su potencia o virtud: el ser imagen de Dios. Esto sólo es posible para la potencia intelectiva, porque la perfección del hombre, la contemplación, en donde se realiza la efectiva unión con Dios, se da sólo en el ejercicio efectivo de la operación intelectual[22].

Es importante señalar que aquí con potencia intelectiva nos referimos tanto a la inteligencia como a la voluntad, ya que como señala Santo Tomás la voluntad pertenece al género intelectivo en cuanto al modo de actuar, pues ella tiende a su objeto aprehendido por la inteligencia, es decir que en su acto propio prescinde de la materia y de las condiciones materiales. Es por ello que en las trinidades agustinianas, de las que hablaremos enseguida, la *mens* está conformada por la inteligencia y por la voluntad[23].

Todo esto en referencia a la razón especulativa, que aquí parece ser el sentido en el que se desarrolla el pensamiento de Santo Tomás.

Pero podríamos agregar, siguiendo otros textos del Aquinate, que también en el orden práctico la razón es regla y medida, como sucede en el caso de los actos humanos, en donde la razón es la que ordena los actos al fin[24].

De modo que para Santo Tomás la mente expresa lo más alto de la naturaleza humana, su mayor riqueza y dignidad, no sólo en sí misma, sino en relación con el resto de la creación, tanto en el orden especulativo como práctico. Finalmente la mente expresa la altura de la vocación humana, que está llamada a ser imagen y semejanza del Creador. Y esto se da sobre todo en el ejercicio efectivo de las facultades espirituales que emanan de la esencia del alma.

---

[20] La potencia es un medio entre la esencia y la operación.

[21] «Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum qui est inter potentias animae, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens, inquantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium prae aliis animabus.» Ibidem.

[22] «Patet ergo, quod mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius. Unde, cum secundum id quod est altissimum in nobis imago inveniatur in nobis, imago non pertinebit ad essentiam animae nisi secundum mentem prout nominat altissimam potentiam eius. Et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae, et non essentiam, hoc non est nisi inquantum ab ea fluit talis potentia.» Ibidem.

[23] Más adelante desarrollaremos el lugar de la memoria en las trinidades de San Agustín, según la interpretación tomista.

[24] Cfr. S. Th. I- II, q. 90, a. 1.

Por ello la mente es imagen de la Trinidad, dice Santo Tomás, en cuanto que la representa: en sus actos principalmente y secundariamente en sus potencias a través de los hábitos, que como tales contienen en germen los actos[25].

En efecto, así como en la Trinidad se distingue por la procesión la Palabra de Quien la dice y el Amor de entrambos, también en el hombre se da la procesión de una palabra según el entendimiento y un proceso de amor de la voluntad. Ahora bien, no parece ser cualquier tipo de conocimiento y amor el que imite adecuadamente las procesiones trinitarias. Como señala Santo Tomás hay tres tipos de conocimiento en nuestra mente: el conocimiento de Dios, el conocimiento de sí mismo y el conocimiento de las cosas materiales.

Respecto del conocimiento de las cosas materiales no podemos encontrar en ellas una imagen de la Trinidad ya que ellas son más distintas de Dios que la mente, por lo que se hallan en ellas sólo vestigios[26].

Pero en el conocimiento que la mente tiene de sí misma hay una representación de la Trinidad, dice Santo Tomás, según analogía en cuanto que la mente *conociéndose a sí misma engendra un verbo y de ambos procede el amor.* Este verbo, engendrado por el alma, en virtud del amor (es decir movida por una recta voluntad) es de su misma naturaleza. Por eso cuando el alma conoce ese verbo, se conoce a sí misma en su justa medida, es decir en su naturaleza espiritual[27] y como tal se ama[28].

Santo Tomás agrega algo más: *esta consideración no debe quedar en sí misma sino que debe proceder hacia Dios* [29].

Por ello, propiamente hablando la imagen de la Trinidad está en la mente según que ella conoce a Dios porque a través de este conocimien-

---

[25] *Ibidem,* a. 7: «Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque auntem virtualiter est in suo principio: secundario, et quasi es consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.»

[26] DE VERITATE, Q. X, a. 7.

[27] «Cuando el alma se conoce y aprueba su ciencia, entonces su conocimiento es su verbo, y es en absoluto igual e idéntico a ella; porque el conocimiento no es de esencia inferior, como el cuerpo, ni de esencia más noble, como Dios. Y pues todo concepto ofrece cierta semejanza con el objeto de quien ella es concepto, éste es perfecto e igual al alma, pues por medio del concepto el alma conoce y es a su vez conocida. En consecuencia, es imagen y es verbo, pues es su expresión cuando se iguala a ella por el conocimiento, y lo engendrado es igual al que engendra.» (Cum se mens ipsa novit atque approbat, sic est eadem notitia verbum eius, ut ei sit par omnino et aequale, atque identidem; quia neque inferioris essentiae notitia est, sicut corporis; neque superioris, sicut Dei. Et cum habeat notitia similitudinem ad eam rem quam novit, hoc est, cuius notitia est; haec habet perfectam et aequalem, qua mens ipsa, quae novit, est nota. Ideoque et imago et verbum est, quia de illa exprimitur, cum cognoscendo eidem coaequatur, et est gignenti aequale quod genitum est.) SAN AGUSTIN, *Tratado acerca de la Trinidad,* Libro *IX*, cap. *XI*, n. 16.

[28] «Y el mismo deseo que impele vivamente a conocer se convierte en amor al objeto conocido y sostiene y abraza a su prole, es decir, a su conocimiento, y lo une a su principio generador.» (Idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendae, fit amor cognitae, dum tenet atqueamplectitur placitam prolem, id est, notitiam, gignentique coniungit.) SAN AGUSTIN, *Tratado acerca de la Trinidad*, Libro *IX*, cap. *XII*, n. 18.

[29] DE VERITATE, *Q. X, a. 7. Cfr. También: S. Th., I, q. 93, a. 8.*

to y del amor, la mente se conforma a Él, y entonces se produce plenamente aquello de *hagamos al hombre de tal manera que se dé en él la imagen*. Y se da en el sentido más acabado esta imagen cuando conoce y ama propiamente a Aquel a quien debe imitar.

Esto muestra por qué según San Agustín, y también después para Santo Tomás, la mente es imagen de la Trinidad, no en cuanto a su esencia sino en cuanto a lo más elevado de sus potencias, esto es, en cuanto que de la esencia del alma emana la potencia intelectual[30] y en cuanto que ella en su operación más propia alcanza su objeto.

Esta aclaración pone aún más de manifiesto que el ser imagen de Dios es un dinamismo a desarrollar. Esto por varios motivos: en primer lugar porque lo que está en acto no cambia y la esencia del alma hace que algo sea absolutamente y por lo tanto no admite en ella cambio alguno. De modo que esta imitación no puede darse en la esencia del alma, ya que todo cambio esencial supondría dejar de ser lo que se es para ser otra cosa. En cambio, las potencias, que tienen un ser accidental, admiten, en la medida que son actualizadas por sus objetos, cambios y perfecciones. De allí que sólo bajo este respecto puede producirse un progreso[31].

Por esto son las potencias quienes hacen que la esencia del alma se despliegue y le permiten a ella alcanzar su propia plenitud. Las potencias son como una extensión operativa de la esencia. De allí que sólo en ellas, en cuanto están unidas a su esencia y resultan de ella, puede producirse esta imitación, que es un cierto movimiento[32].

El alma, considerada en su esencia, es una sustancia incompleta, forma sustancial del cuerpo y acto primero. Ella, de alguna manera, despliega su perfección ontológica a través de sus potencias, de sus hábitos y de sus actos. De esta forma, el alma para alcanzar su perfección última y acabada, propia de su naturaleza, necesita de las operaciones.

Si bien considerada en sí misma la operación no es más perfecta que su principio (la esencia del alma) puesto que el fin de la operación es la perfección del alma misma, bajo cierto aspecto puede decirse que la operación es más perfecta que el principio vital, porque es más noble el alma cuando opera que cuando no lo hace. Las potencias operativas suponen un incremento en la perfección ontológica del alma.

Aplicado esto al caso del alma intelectiva podemos entender por qué Santo Tomás dice que la imagen de la Trinidad se da en el hombre más perfectamente en lo que se refiere a los actos que a las potencias o a los hábitos, porque en ellos se da efectiva y acabadamente la perfección a la que el alma está llamada.

---

[30] DE VERITATE, Q. *X*, , a. 1: «Et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae, et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi inquantum ab ea fluit talis potentia.»

[31] Cfr. S. TH. I, q. 77, a. 6.

[32] Cfr. S. TH. I, q. 77, a. 1.

Esto sucede porque al ocupar el alma el último lugar en el género de las substancias intelectuales, participa de esta intelectualidad de modo imperfecto. De modo que compensa, por así decir, este déficit ontológico, en primer lugar a través de las potencias, luego por los hábitos y por último y de modo acabado, por los actos. Todo esto se da de modo progresivo.

De modo que ya en la naturaleza de la mente, por su carácter intelectual, por lo cual está abierta de alguna manera a lo infinito, ella contiene en germen, de modo habitual, el fin, impulsando al hombre hacia él. Este hábito es finalmente puesto en acto por obra de la voluntad. El no es adquirido mediante el acto ni infundido sobrenaturalmente, sino que procede de la misma naturaleza del alma intelectiva. De allí que la mente fue hecha a *imagen y semejanza de la Trinidad* porque contiene en sí misma las disposiciones para realizar esa imagen, ella fue hecha así[33].

Este proceso pone en evidencia dos cosas: la vida íntima de Dios, conocida por su semejanza en nosotros y la vida íntima del alma, que imita ese movimiento divino.

Veamos más en detalle las trinidades de San Agustín desarrolladas por el Aquinate a fin de apreciar mejor lo dicho.

La primer trinidad: *mens, notitia, amor*, dice Santo Tomás, expresa una imperfecta imitación de la Trinidad, a saber aquella que se da según los hábitos y las potencias. Así *mens* designa a la potencia intelectual general y *notitia* y *amor* designan los hábitos existentes en ella. Aquí nuevamente aparece la noción de emanación o resultancia[34]. De la potencia intelectual surgen los hábitos propios de cada una de estas potencias. Así de la mente, tomada aquí en sentido absoluto como potencia intelectual general, surgen dos hábitos relativos entre sí: el conocimiento y el amor. Esto manifiesta también el orden de las potencias mismas: la voluntad depende del conocimiento.

Estos hábitos: *notitia y amor* como tales pertenecen según Santo Tomás a lo que San Agustín llama memoria. De hecho la memoria espiritual es aquella potencia que retiene las especies intelectuales, que son un

---

[33] Es por esto que el P.Gardeil (uno de los tomistas más autorizado en estas cuestiones) señala que, si nos focalizamos en el origen de la esencia del alma, ya se encuentra en ella, como en su raíz en el estado habitual o virtual el orden que destina a la mente a ser imagen de la Trinidad y sujeto de la gracia santificante. De este modo aparece con mayor claridad el papel de la potencia obediencial de la que habla la tradición: «Mais, si nous ne recherchous pas, comme saint Augustin, à mettre en relief l'image de Dieu, mais la structure interne de l'essence de l'âme, *mens* les analyses psychologiques de saint Augustin, mettant en évidence des éléments actualisés qui, pour saint Thomas et pour nous, ont dans l'essence de l'âme leur racine, et qui, par conséquent, se retrouvent en elle à l'état de virtualités, nous sont infiniment précieuses. Il suffira de regarder comme résorbées dans la substance du *mens* qui est leur racine, en les concevant donc à l'état habituel ou virtuel, les trinités augustiniennes, pour découvrir à leur source les raisons foncières d'ordre intime et structural qui destinent le *mens* à être le sujet de la grâce sanctifiante, pour savoir, au juste, où jouera cette puissante obedientielle grâce à laquelle l'âme humaine est «capable de Dieu».» GARDEIL, A.: *La structure de l'âme...*, *Op. Cit.*, 44.

[34] Antes dijimos fluir, pero el sentido parece ser el mismo. La resultancia es una forma de emanación: una cosa sale de otra pero no por acción o por causa eficiente, sino que se sigue necesariamente de su esencia.

medio entre la potencia y el acto, esto es un hábito. Aunque como veremos tiene aquí un sentido más radical, como lo dice el mismo Santo Tomás, ya que ella contiene no sólo las especies intelectuales adquiridas, sino también verdaderos hábitos innatos. De allí que el primer término de la segunda trinidad contiene los dos últimos términos de la primera, como la causa contiene a los efectos.

Por eso la segunda Trinidad: *memoria, intelligentia, voluntas,* despliega más perfectamente lo contenido en la primera, porque el ser en acto es más perfecto que el hábito.

En esta segunda trinidad la *memoria* supone la noticia habitual, *intelligentia*, actual cognición y *voluntas* el movimiento actual de la voluntad procedente del conocimiento. Es decir, de la memoria que contiene en forma habitual el conocimiento y el amor, porque es una potencia retentiva, fluyen los respectivos actos, de modo tal que nos encontramos con un proceso más perfecto que el anterior, como en una instancia superior, porque de lo habitual pasamos a lo actual. Se produce así una suerte de ampliación de la conciencia.

El problema está en averiguar qué relación guarda la memoria con la mente, ¿se trata de dos términos idénticos o no? Santo Tomás mismo se encarga, en una de las respuestas a las objeciones, de resolver la cuestión. Entre las trinidades agustinianas no hay una identidad[35] como si las tres intentasen expresar la misma realidad, sino que como dijimos, se trata de manifestar un orden progresivo en el que se va desplegando paulatinamente la naturaleza del hombre hasta llegar a su fin que es Dios.

Hay una correspondencia entre *notitia* e *intelligentia*, en cuanto que una refiere el conocimiento habitual y la otra el conocimiento actual. Lo mismo sucede con *amor* y *voluntas*. Pero no sucede lo mismo entre *mens* y *memoria*. Esta asignación, dice Santo Tomás, es en cuanto que la mente tiende a su objeto, de allí que mente incluye a toda la segunda trinidad, en donde ella es como el todo respecto de las partes: *memoria*, que designa el aspecto habitual por un lado, y por otro lado *intelligentia* y *voluntas* que representan el aspecto actual del mismo itinerario[36].

Finalmente la tercer trinidad: *Memoria Dei, Intelligentia Dei y Voluntas Dei*, realiza perfectamente, como dijimos, la imagen de la Trinidad en el hombre, porque es una semejanza por conformidad. En efecto, como veremos al hablar de la memoria espiritual, hay un conocimiento habitual de Dios, *memoria Dei*, que es una disposición para llegar a Él,

---

[35] «Ab Augustino et aliis sanctis imago Trinitatis in homine multipliciter assignatur: nec oportet quod una illarum assignationum alteri correspondeat; sicut patet quod Augustinus assignat imaginem Trinitatis secundum mentem, notitiam, et amorem; et alterius secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem.» DE VERITATE, Q.X, a. 1, ad. 3.

[36] «Et quamvis voluntas et amor sibi invecem correspondeant, et notitia et intelligentia, non tamen oportet quod mens corrispondeat memoriae; cum mens omnia tria contineat quae in alia assignatione dicuntur. Similiter etiam assignatio Augustini quam obiectio tangit, est alia a duabus premissis. Unde non oportet quod, si amare amori correspondeat, et nosse notitiae, esse respondeat menti sicut proprius actus eius, inquantum est mens.» Ibidem.

que es puesta en acto por mediación de la voluntad. De allí los dos últimos términos, *intelligentia Dei* y *Voluntas Dei*, manifiestan el actual conocimiento y amor de Dios procedente de su *memoria*. Estos tres términos expresan más perfectamente la semejanza buscada porque se refieren directamente al objeto y fin de la mente que es Dios.

Este itinerario nos permite apreciar cómo en la intención de encontrar una imagen perfecta de Dios en el hombre se produce un verdadero despliegue de toda la persona. Se pasa de un modo habitual y difuso, que como tal es sólo una inclinación o disposición, a una conciencia cada vez más lúcida y actual que culmina en la efectiva unión con Dios a través del conocimiento y del amor a Él.

Pero no sólo eso, sino que analizando este itinerario se descubre también que en el alma estaban escondidas las disposiciones necesarias para alcanzar tan alto fin. En efecto, el primer término de la segunda y tercera trinidad es la *memoria*.

La doctrina de la memoria espiritual, central en el pensamiento de San Agustín y también en el de Santo Tomás, refiere el estado habitual del conocimiento que el alma tiene de sí misma y de Dios.

Se trata de verdaderos hábitos innatos por los cuales se genera una disposición para este conocimiento. Ellos no proceden de las realidades exteriores ya que ellas no alcanzan para manifestar la perfección del alma y de Dios. Por ello en referencia al conocimiento que cada uno tiene de su propia existencia encontramos como fundamento un modo habitual. Lo mismo sucede con el conocimiento de Dios.

Veamos con mayor detalle la naturaleza de esta extraña potencia, como la llama San Agustín. Santo Tomás mismo en la cuestión tratada por nosotros ve la necesidad de ocuparse del tema.

La doctrina tomista de la memoria espiritual

El Aquinate es consciente de las dificultades que supone la aceptación de la existencia de una memoria espiritual. En efecto, por un lado está la concepción aristotélica referida principalmente a la memoria sensible (aunque no limitada a ella) y por otro lado, la tradición agustiniana que sostiene la existencia de dicha potencia espiritual.

Es de notar por ello el esfuerzo del Doctor Angélico por sostener, aún en el plano filosófico, la existencia de esta potencia. Sin embargo, y debemos aclararlo desde el principio, no se trata de realizar una síntesis acomodaticia, sino de mostrar la complementariedad de ambas doctrinas y en última instancia de atender a la realidad misma.

Una lectura atenta de los artículos dedicados a la cuestión permiten concluir fácilmente acerca de las verdaderas intenciones de Santo Tomás, pues lo vemos intentando mostrar cómo lo necesario para la razón de memoria se da tanto en el plano sensible cómo en el espiritual, aun-

que en este último algunas de las notas se dan no esencialmente sino de modo accidental. Finalmente si bien el Aquinate no acepta la memoria y el intelecto posible sean dos potencias distintas, reconoce entre ambas ciertas diferencias importantes que no debemos pasar por alto si queremos comprender rectamente la posición de nuestro autor en un tema tan delicado. Ello es lo que intentaremos desarrollar aquí.

Veamos el razonamiento del Aquinate.

Como lo hace con tantas otras cuestiones comienza estableciendo el uso común que tiene la expresión, para remontarse luego al sentido más preciso de memoria espiritual.

Comienza para ello reflexionando sobre la definición aristotélica, referida principalmente a la memoria sensible.

La memoria según el común modo de hablar dice noticia de lo pasado[37]. Es decir, lo que propiamente se refiere a la noción de memoria es que sea de las cosas pasadas en cuanto a la aprehensión, independientemente de que esas cosas estén presentes o no. No es aquí en donde nues tro autor se detiene a hacer demasiadas aclaraciones, sino que supone conocida la doctrina del Estagirita.

Es en el comentario de Santo Tomás al Tratado acerca de la memoria y la reminiscencia de Aristóteles (obra de su madurez)[38], en donde encontramos un minucioso análisis acerca de la definición aristotélica de la memoria.

En primer lugar está la aclaración ya mencionada, concordante con el texto del De Veritate: la memoria se refiere a lo pasado:

«Aristóteles pretende decir que la memoria es de las cosas pasadas en cuanto a nuestra aprehensión, esto es, en cuanto que antes hemos sentido o hemos conocido[39] *algunas cosas, siendo indiferente que aquellas realidades, consideradas por sí mismas, estén presentes o no lo estén.»* [40]

Es decir, lo esencial para la noción de memoria es que se refiera a lo pasado. Con esto queda hecha la conexión con el tiempo: *Y de aquí concluye Aristóteles que tienen memoria sólo los animales que pueden percibir el tiempo: y tienen memoria con aquella parte del alma con la que también sienten el tiempo*[41].

¿Qué parte del alma percibe el tiempo? Aquí se hace necesario hacer algunas precisiones:

---

[37] DE VERITATE, Q.X, a. 2.

[38] Para una síntesis acerca de la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre la memoria (que incluye la memoria espiritual o mental) cfr. FERNANDEZ MANZANEDO, M. OP: *Doctrina tomista sobre la memoria*, en: Revista de Filosofía, año XIX, n. 72, 1960, pp. 439- 492.

[39] Nótese que aquí se está extendiendo la noción de memoria al conocimiento intelectual.

[40] Comentario al libro de Aristóteles sobre la memoria y la reminiscencia, sección primera, n. 308: «Sed intentio Philosophi est dicere quod memoria est preteritorum quantum ad nostram apprehensionem, idest quod prius sensimus vel intelleximus aliqua indifferenter, sive illae res secundum se consideratae sunt in praesenti sive non».

[41] Ibidem, n. 310: «Et ex hoc concludit quod sola animalia, quae possunt sentire tempus, memorantur: et illa parte animae memorantur, qua et tempus sentiunt.»

El tiempo es algo del movimiento, es decir, se da en la medida en que hay movimiento. Es la medida del movimiento, sobre todo del movimiento entendido como pasaje de la potencia al acto, por lo que es la medida del movimiento según el antes y el después[42].

El tiempo no es el movimiento mismo sino que es su medida, lo cual coloca al tiempo por encima del movimiento, como siendo su referencia[43].

Esta medida consiste en comparar y lo que se compara en este caso son cantidades. El resultado de esta comparación es un número que expresa las veces que la unidad está contenida en lo medido. Por lo tanto la noción de tiempo incluye la noción de movimiento y la de cantidad, expresada en el número.

El tiempo es una medida y esa medida, en cuanto relación, sólo puede ser establecida por el alma: *Es digno de consideración, cuál es pues la relación del tiempo al alma, y por qué parece que hay tiempo en todo, en la tierra, en el mar y en el cielo. Y si es una cierta pasión o hábito del movimiento, existiendo como número. Esto corresponde a todas las cosas móviles, que estén todas en el lugar. El tiempo y el movimiento, están simultáneamente según la potencia y según el acto. Si habrá o no habrá tiempo no existiendo el alma, alguien podría dudarlo. Cuando es imposible que haya alguien que numere, es imposible que haya algo numerado. Por lo cual es manifiesto que tampoco hay número, pues el número es o lo que numera o lo numerable. Si, pues, no hay nada que no sea el alma capaz de numerar, y, dentro del alma el intelecto, es imposible que haya tiempo, si no hay alma*[44].

Es el alma, y más propiamente el intelecto el que numera y mide la sucesión, estableciendo entre los cambios una relación que llamamos tiempo. Esa relación existe más propiamente en la mente que en la realidad, aunque en ella también está, porque está el movimiento[45].

Además el alma puede ser medida porque es un medio entre lo inmutable y lo mutable. Precisamente, lo propio del tiempo es establecer una relación entre algo que permanece y algo que cambia. El cambio sólo es posible porque hay algo que es inmóvil. El alma es precisamente ese

---

[42] ARISTÓTELES, *Física*, IV, 11, 219 a.

[43] Esto permite que algo sea hecho en el tiempo sin mutación del agente, porque el tiempo no es lo mismo que el movimiento. Por ello Dios crea en el tiempo, hace milagros en el tiempo, permaneciendo Él inmutable. Lo mismo según Santo Tomás sucede con el hombre que es principio del movimiento aunque no todo él está sometido al movimiento y al tiempo. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, cap. XI, n. 268, 269, 272.

[44] ARISTÓTELES, *Física*, IV, 11, 223 a. Un extenso análisis de este pasaje es el que realiza el Pbro. Dr. Andereggen en su artículo: *Dios es llamado tiempo*, en: Historia y Tiempo en Santo Tomás, XXVI Semana Tomista, setiembre 2001.

[45] «El alma, con su tiempo, actualiza un aspecto del movimiento que se encuentra en potencia en él. El tiempo requiere del movimiento físico para existir, pero no toma de él su realidad principal, sino del alma. Y el movimiento está en potencia para tener una determinación superior que no puede adquirir sino en el tiempo del alma.» ANDERGGEN, I.: *Dios es llamado tiempo*, Op. Cit.

punto de referencia. Ella en su sustancia es inmutable, pero a su vez es principio de operación y de movimiento[46].

Esta operación, es la del cuerpo, pero también es la operación propiamente humana como la espiritual[47]. En el conocimiento racional, discursivo, observamos este entrelazamiento de lo móvil con lo inmóvil, de lo temporal con lo eterno.

De modo que el tiempo, esencial para la razón de memoria, no es una realidad restringida a lo sensible, sino que se extiende a lo intelectual, que no sólo conoce bajo la razón de pasado, sino que además es el parámetro según el cual se mide el tiempo.

Recordemos que el intelecto o la mente es la medida de todas las cosas, como lo señalara Santo Tomás al comenzar la cuestión que aquí tratamos. De allí que todo lo que se da en la realidad sensible está contenido en la realidad inteligible, aunque de modo eminente, lo mismo ocurre con la noción de tiempo[48].

Sin embargo, nos encontramos con una dificultad que no pasa inadvertida para nuestro autor. En efecto, lo propio de la memoria es conocer lo pretérito como pretérito, es decir se trata de un conocimiento particular propio del sentido[49].

Medimos el movimiento de las realidades concretas. Establecemos esa relación respecto de cosas que existieron y que existen particularmente. Conocer esas realidades en cuanto existentes particularmente es propio del sentido, y conocer esa realidad concreta en cuanto pasada, es propio de la memoria sensible. El intelecto conoce bajo una cierta razón co-

---

[46] «Además, el movimiento no es la acción propia de lo que se mueve, sino más bien es pasión; la acción, como se dice en el libro III *Phys.*, es propia del agente que mueve. Ahora bien, el principio del movimiento es el alma, como se ha dicho en la proposición III (30; 86). Por consiguiente, dado que el alma es de por sí inmutable, y su acción consiste en el movimiento, se deduce que el alma, según su propia sustancia está en el momento de la eternidad, en cambio su operación está en el tiempo. Pero, por otra parte, tanto la sustancia como la operación del cuerpo que se mueve están situadas en el tiempo. Finalmente, la sustancia y la operación de la inteligencia están en el momento de la eternidad.» (Et praeterea motus non est actio eius quod movetur, sed magis passio; est autem actio moventis ut dicitur in III Phisic.; principium autem motus est anima, ut in III propositione III; habitum est. Quia ergo Anima secundum se est immobilis, actio autem eius est motus, consecuens est ut anima secundum suam substantiam sit in tempore; Corporis vero quod movetur, et substantia et operatio est in tempore; Intelligentiae vero et substantia et actio, in momento aeternitatis.) SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, cap. XXXI, n. 455

[47] «De alguna manera, entre nosotros, aparece algún indicio de esto; en efecto, un hombre, aún permaneciendo su voluntad inamovible, puede diferir su acción hacia el futuro, para realizarla en un momento determinado.» (Cuius indicium aliqualiter in nobis apparet potest enim homo voluntate immobili permanente, opus suum in futurum differre, ut faciat id determinato tempore.) SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, cap. XI, n. 269.

[48] Cfr. DE VERITATE, Q. X, a. 2, ad 3 (sed contra): «Inquantum intellectus cognoscit differentias temporum secundum communes rationes, formare potest compositiones secundum quamlibet differentiam temporis.»

[49] «Cognoscere autem praeteritum ut praeteritum, est eius cuius est cognoscere praesens ut praesens, vel nunc ut nunc: hoc autem est sensus. Sicut enim intellectus non cognoscit singulare ut est hoc, sed secundum comunem quamdam rationem, ut inquantum est homo vel albus; vel etiam particulare, non inquantum est hic homo, vel particulare hoc: ita etiam intellectus cognoscit praesens et praeteritum non inquantum est nunc et hoc praeteritum.» DE VERITATE, Q. X, a. 2.

mún. Por este motivo la razón de memoria corresponde principalmente a la memoria sensible.

Sin embargo el intelecto conoce un acto singular. Cuando el intelecto entiende que entiende, es decir, el propio acto de intelección, entiende un acto singular. El acto del intelecto no es universal sino particular, existe en este o aquel tiempo y esto no es contrario a la intelectualidad porque este tipo de intelección, aunque sea particular, es inmaterial. Es decir lo que repugna a la intelectualidad no es lo particular, sino lo material, porque indica potencialidad. Si repugnara lo particular como tal, el conocimiento intelectual sería imperfecto[50]. Así se da la razón de memoria en el intelecto no sólo como conocimiento particular, sino también como conocimiento de lo pasado, porque el intelecto puede reconocer que eso ya lo entendió, es decir, reconoce algo intelectualmente como perteneciente al pasado, pero no a tal pasado[51].

Santo Tomás reconoce que la noción de memoria en cuanto retención de lo pasado se salva en el caso de la memoria espiritual, porque el intelecto entiende su propio entender tanto si se da en el presente como en el pasado, pero no lo entiende como sucediendo en tal pasado o concretamente[52].

La noción más propia de memoria, por lo tanto, pertenece a la parte sensible del hombre, con la cual se percibe lo particular. Sin embargo hay por parte del intelecto, como ya dijimos, un conocimiento de lo particular que no repugna a su carácter espiritual, que es el conocimiento del propio acto de intelección[53], que puede darse actualmente o conservarse habitualmente, y ser traído al estado actual[54] entendiendo que

---

[50] En otra obra Santo Tomás aclara que la diferencia entre universalidad y particularidad no se refiere a lo que se conoce, sino a aquello por lo que se conoce. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, cap. X, n. 248: «Por consiguiente, esta diferencia de universalidad y particularidad ha de atenerse sólo a aquello por lo que la inteligencia conoce: en efecto, cuanto más superior es una inteligencia, tanto más universal es aquello por lo que conoce; pero de suerte que mediante eso universal el conocimiento propio de la inteligencia superior se extienda incluso a conocer las propiedades, mucho más que el conocimiento de la inteligencia inferior, la cual adquiere el conocimiento por algo más particular. Esto lo percibimos incluso por experiencia: en efecto, observamos que los que tienen una inteligencia más dotada comprenden toda la realidad de alguna cuestión con unas pocas explicaciones que oigan o comprendan; mientras que los que poseen una inteligencia menos penetrante no pueden captar la explicación, a no ser que se les aclare una por una todas las cosas; y por esta razón , es necesario repetir una y otra vez.» (Est ergo differentia universalitatis et particularitatis attendenda solum secundum id quo intellectus intelligit: quanto enim aliquis Intellectus est superior, tanto id quo intelligit est universalius; ita tamen quod illo universali, eius cognitio extendatur etiam ad propria cognoscenda, multo magis quam cognitio inferioris Intellectus qui per aliquid magis particulare cognoscit. Et hoc etiam experimento in nobis percipimus: videmus enim quod illi qui sunt excellentioris intellectus, ex paucioribus auditis vel cognitis totam veritatem alicuius quaestionis vel negotii comprenhendunt, quod alii grossioris intellectus existentes percipere non possunt nisi manifestetur eis per singula; ratione cuius oportet frequenter inducere.)

[51] Cfr. Ibidem y S. TH. I, q. 79, a. 6, ad. 2.

[52] S. TH. I, q. 79, a. 6.

[53] También se puede incluir el acto de la voluntad o los diversos hábitos que son también particulares.

[54] Por supuesto que para ser traído al estado actual siempre el intelecto (como sucede necesariamente en el conocimiento intelectual del hombre) necesita volverse hacia los fantasmas. Cfr. DE VERITATE, Q. X, a. 2. ad. 7: «Nulla potentia potest aliquid cognoscere non convertendo

se entendió antes: *La condición de pasado puede estar referida a lo siguiente: lo conocido y el acto de conocer. Los dos se encuentran simultáneamente en la parte sensitiva, capaz de la aprehensión de una realidad, al igual que es alterada por el objeto sensible presente. Por eso, el animal recuerda simultáneamente que ha sentido en el pasado y que ha sentido lo sensible pasado. Pero en lo que se refiere a la parte intelectiva, la condición de pasado le es accidental al objeto del entendimiento y no le afecta necesariamente. Pues el entendimiento entiende al hombre en cuanto hombre. Y al hombre en cuanto hombre le es accidental existir en el tiem po presente, pasado o futuro. En cambio, por parte del acto, la condición de pasado puede intervenir necesariamente en el entendimiento, al igual que en el sentido, en cuanto que el entender de nuestra alma es un acto particular que se da en este o aquel tiempo. Así, decimos que el hombre entiende ahora, ayer o mañana. Y esto no contradice su condición intelectual, puesto que entender, aunque sea algo particular, sin embargo es un acto inmaterial, como dijimos al hablar del entendimiento (q. 76, a. 1). Y así, del mismo modo que el entendimiento se entiende a sí mismo aunque sea singular, también entiende su propio entender, que es un acto singular, tanto si se da en el presente como en el pasado o en el futuro. Así, pues, el concepto de memoria se salva en el entendimiento en cuanto referido a lo pasado, ya que entiende que entendió anteriormente. Pero no en cuanto que entienda lo pasado tal y como sucedió concretamente*[55]. Con esto se salva la noción de memoria, aún en este sentido estricto, en la potencia intelectual, sin contrariar su carácter espiritual.

Podríamos decir entonces que hay una memoria sensible y una memoria espiritual y que ambas se refieren a la retención de un conocimiento

---

se ad obiectum suum, ut visus nohil cognoscit nisi convertendo se ad colorem. Unde, cum phantasmata se habeant hoc modo ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per Philosophum in III *de Anima* (comm. 39), quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se habeat, numquam tamem actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasmata. Et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatibus ad actu considerandum antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit. Secus autem videtur de angelis, quorum intellectus obiectum non est phantasma.» Esta necesidad de volver siempre a las imágenes explica porqué cuando se altera la sensibilidad, se altera también el conocimiento, como pasa en el estado de inconsciencia, o cuando se está bajo los efectos de una droga, o hay alguna afección neurológica, etc. Sin embargo, el intelecto posible (que Santo Tomás identifica con la memoria) retiene realmente, de modo habitual, las especies intelectuales ya conocidas (hábito de las ciencias), sólo que para actualizarlas necesita en el estado actual, además de la luz del intelecto agente, de las imágenes. Cfr. DE VERITATE, Q. X, a. 2.

[55] «Praeteritio potest ad duo referri: scilicet ad obiectum quod cognoscitur; et ad cognitionis actum. Quae quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicuius per hoc quod immutatur a presenti sensibili: unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito, et se sensisse quoddam praeteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit, et non per se convenit, ex parte obiecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, inquantum est homo: homini autem, in quantum est homo, accidit vel in presenti vel in praeterito vel in futuro esse. Ex parte vero actus, praeterito per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu. Quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus, in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen, est inmaterialis actus, ut supra (q. 76, a. 1) de intellectu dictum est; et ideo sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis actus vel in praeterito vel in praesenti vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc quod est praeteritum, in intellectu, secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic et nunc». S.Th. I, q. 79, a. 6, ad. 2.

particular bajo la razón de pasado. En efecto, para Santo Tomás no hay inconveniente en aceptar que objetos que caen bajo el dominio de diversas potencias inferiores, sean también objeto de las potencias superiores: *La potencia superior, en cuanto tal, está referida a una razón más universal de objeto que la potencia inferior, porque, cuanto más elevada es una potencia, tantas más realidades abarca. De este modo, son muchas las cosas que tienen de común la razón de objeto al que, en cuanto tal, está referida la potencia superior, y, sin embargo, se distinguen en aspectos que son objeto propio de las potencias inferiores. De aquí que diversos objetos, pertenecientes a diversas potencias inferiores, sin embargo entren bajo el dominio de una sola potencia superior.*[56] Esto es posible en el hombre porque el sentido existe en razón del entendimiento, ya que es él como una participación incompleta del entendimiento mismo, en donde encuentra su origen, como lo imperfecto en lo perfecto[57]. La única diferencia es que en el caso del conocimiento habitual, propio de la memoria espiritual, lo particular no le es esencial a él como sucede en el caso de la memoria sensible, sino que es accidental.

Hay, por lo tanto, una estrecha conexión entre el conocimiento sensible y el espiritual. La misma percepción del tiempo o de lo pasado como tal así lo atestiguan.

Podemos decir aún más. El poder retentivo de esta potencia espiritual es mayor que el de la potencia sensible a causa justamente de su carácter espiritual y de lo guardado en ella, que por ser justamente espiritual tiene un ser inmóvil y perdurable:

«*Lo que es recibido en algo, es recibido según el modo del que recibe. Pero el intelecto es de naturaleza más estable e inmóvil que la materia corporal. Por lo tanto, si las formas que recibe la materia corporal, no sólo las posee mientras por ellas opera en acto, sino también después que cesó de obrar por ellas; con mucha más razón el intelecto recibe las especies inteligibles en modo inmóvil y perdurable, ya sea que las reciba del sentido, ya sea que le sean infundidas por algún intelecto superior*»[58].

Es por todo esto que Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, llama propiamente memoria a la retención habitual de la propia existencia, porque es en ella en donde se realiza completamente la noción de me-

---

[56] Cfr. S. Th. I, q. 77, a. 3, ad 4: «Potentia superior per se respicit universaliorem rationem obiecti, quam potentia inferior: quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione obiecti, quam per se respicit superior potentia, quae tamen differunt secundum rationem quas per se respiciunt inferiores potentiae. Et inde est quod diversa obiecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae subduntur».

[57] Cfr. S. Th. I, q. 77, a. 7.

[58] «Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis satabilis naturae et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam agere per eas cessaverit; multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas.» S. Th. I, q. 79, a. 6. También DE VERITATE, Q. X, a. 2.

moria (como referida a lo pasado y a lo particular)[59] en lo que respecta a la parte espiritual del hombre.

Incluso el término habitual designa algo pasado (el término hábito es un participio pasado del verbo haber). Se da la razón de pasado en cuanto que esta noticia sobre sí misma, tenida primero de modo habitual es en una segunda instancia actualizada, por lo que pasa a ser una noción que se adquiere progresivamente, teniendo de esta forma mayor razón de pasado. Es propio de nuestro modo de conocer la conexión con el tiempo, aún en el conocimiento intelectual. Nosotros no conocemos las cosas totalmente en una sola y única mirada, sino que nuestro carácter racional, supone un acercamiento progresivo a la realidad conocida. Esta progresión está marcada por el tiempo, conocemos antes, ahora y después[60].

Esta retención habitual es, como ya lo mencionáramos, una condición previa, necesaria para que se dé el conocimiento de sí mismo. Como afirma Santo Tomás, si bien es necesario que posteriormente la mente requiera de la especie proveniente de las cosas sensibles para actualizar este conocimiento, sin embargo hace falta para este conocimiento que también el alma esté presente ante la potencia cognoscitiva. Esta presencia habitual es lo que se llama memoria.

Existe verdaderamente una memoria espiritual. Pasemos a considerar ahora una cuestión más compleja aún, la de especificar si se trata de una potencia distinta del intelecto, o sólo designa un aspecto de este. Esto es lo que desarrolla Santo Tomás a continuación, en el tercer artículo.

Curiosamente para justificar la posición que sostiene que se trata de una única potencia junto con el intelecto posible, Santo Tomás apela a la autoridad de San Agustín y Aristóteles conjuntamente. Tanto la memoria del Doctor de Hipona, como el intelecto posible del Estagirita, realizan el mismo acto, el de retener las especies. La potencias se distinguen por sus actos, por lo que se trataría de una misma y única potencia.

Evidentemente, en este punto de la cuestión las intenciones de San Agustín y Santo Tomás parecen ser diversas. Al Doctor de Hipona le interesa principalmente describir el dinamismo interno que despliega la imagen trinitaria en el hombre, prestando escasa atención a las catego-

---

[59] Todas estas nociones van poniendo de manifiesto cómo es posible, aunque no es este el modo natural para el hombre en este mundo (por eso se utiliza la expresión *habitual*), un conocimiento espiritual, particular y directo por parte del intelecto. Todas estas cosas se anuncian en el conocimiento que el alma tiene de sí misma.

[60] «Sed quia intellectus non solum intelligit intelligibile, sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile, ideo nomen memoriae potest extendi ad notitiam, qua etsi non cognoscatur obiectum ut in praeteritione modo praedicto, cognoscitur tamen obiectum de quo etiam prius est notitia habita, inquantum aliquis scit se eam prius habuisse; et sic omnis notitia non de novo accepta potest dici memoria. Sed hoc contingit *uno modo*, quando consideratio secundum notitiam habitam non est intercisa, sed continua: *alio* vero *modo*, quando est intercisa; et sic habet plus de ratione praeteriti, unde et magis propie ad rationem memoriae attingit; ut si dicamur illius rei habere memoriam quam prius habitualiter cognoscebamus, non autem in actu.» DE VERITATE, Q. X, a. 2.

rías filosóficas, haciendo especial hincapié en el fenómeno mismo del itinerario interior, incluyendo sus aspectos naturales.

Santo Tomás, sin olvidar esta intención, pretende mostrar las resonancias filosóficas del tema, es decir, quiere también describir, desde un punto de vista propio de la antropología filosófica, el proceso por el cual la mente se conoce y ama a sí misma y a Dios.

Desde este punto de vista, no podemos hablar entonces de dos potencias distintas ya que la razón de pasado, necesaria para distinguir la memoria de otra potencia, en las potencias espirituales, resulta accidental a su objeto, que es lo inteligible[61].

Es decir, si consideramos la cuestión desde el punto de vista del objeto, vemos que a lo inteligible toda noción de presente, pasado o futuro le es accidental en cuanto tal. No ocurre lo mismo con los sentidos que al tener un alcance más limitado, requieren de muchas potencias distintas para realizar una sola operación, como es conocer sensiblemente.
En el plano espiritual encontramos una mayor simplicidad, tanto de las potencias como de las operaciones, por lo que basta el intelecto para conocer lo inteligible y todas sus determinaciones (como puede ser la razón de pasado[62]).

Todo esto no contraría, según Santo Tomás, las intenciones de San Agustín, que es mostrar la imagen trinitaria en el hombre en cuanto a sus potencias, porque, como ya lo mencionáramos, el intelecto tiene disposiciones distintas para diversas funciones, como puede ser retener habitualmente y conocer actualmente[63].
Sin embargo Santo Tomás acepta que la identificación entre intelecto posible y memoria no es plena, ya que cada uno refiere hábitos para operaciones diversas[64]: el intelecto posible parece hacer referencia a la retención de las especies adquiridas mediante el conocimiento abstracti-

---

[61] «Potentiae non diversificantur ex diversitate obiectorum nisi diversitas obiectorum sit ex his quae per se accidunt obiectis, secundum quod sunt talium potentiarum obiecta; unde calidum et frigidum, quae colorato accidunt, inquantum huiusmodi, non diversificant potentiam visivam: eiusdem enim visivae potentiae est videre coloratum calidum et frigidum, dulce et amarum. Quamvis autem mens sive intellectus aliquo modo possit cognoscere praeteritum, tamen, cum indifferenter se habeat ad cognoscenda praesentia, praeterita et futura; diferentia praesentis et praeteriti accidentalis intelligibili est, inquantum huiusmodi. Unde, quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria, non tamen potest esse ut potentia quaedam per se distincta ab aliis, per modum quo philosophi de distinctione potentiarum loquuntur; sed haec solummodo potest inveniri memoria in parte sensitiva, quae fertur ad praesens in quantum est praesens; unde si debeat ferri in praeteritum, requiritur aliqua altior visus quam ipse sensus.» DE VERITATE, Q. X, a. 2.

[62] Lo mismo ocurriría con lo futuro, la cantidad, etc. Es verdad que la inteligencia conoce estas realidades con la participación de los sentidos, pero es el intelecto, y no se requiere de otra potencia espiritual, el que las conoce.

[63] Nihilominus tamen, etsi memoria non sit potentia distincta ab intelligentia, prout intelligentia sumitur pro potentia, tamen invenitur Trinitas in anima etiam considerando ipsas potentias, secundum quod una potentia, quae est intellectus, habet habitudinem ad diversa, scilicet ad tenendam notitiam alicuius habitualiter; sicut et Augustinus (XII *de Trint.*., cap. XIV), distinguit rationem inferiorem a superiori secundum habitudinem ad diversa.» DE VERITATE, Q. X, a. . 3.

[64] Cfr. DE VERITATE, Q. X, a.. 3, ad 1: «Memoria, prout est in mente, non sit alia potentia ab intellectu possibili distincta; tamen inter intellectum possibilem et memoriam invenitu distinctio secundum habitudinem ad diversa, ut ex dictis patet.»

vo, y la memoria se refiere estrictamente a algo más radical o innato, como es la presencia del alma ante la potencia cognoscitiva y más profundamente aún, a la presencia de Dios mismo en el fondo del alma.

Es desde este punto de vista que Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, le asigna una prioridad, en cuanto a su origen, a la memoria espiritual, ya que es sobre todo en ella en donde ubica también el conocimiento habitual de Dios, de modo que aparece con mayor claridad la semejanza con el dinamismo trinitario y el orden de procedencia que la inteligencia y la voluntad guardan respecto de la memoria: *La igualdad de las Divinas Personas está mejor representada en el conocimiento de las realidades eternas que en el conocimiento de las realidades temporales: sin embargo no debe considerarse esta semejanza entre el objeto y la potencia, sino entre una potencia y la otra. Si bien la desemejanza entre nuestra mente y Dios sea mayor que aquella que existe entre nuestra mente y la realidad temporal, sin embargo entre la memoria que nuestra mente tiene de Dios y su actual inteligencia y amor se encuentra una semejanza mayor que aquella que existe entre la memoria que se tiene de las realidades temporales y su inteligencia y amor: pues Dios es por sí mismo cognoscible y amable y así es conocido y amado por la mente de cada uno tanto cuanto está presente a la mente, pero esta presencia de Dios en la mente es su memoria en la mente: y así a la memoria que se tiene de él se adecúa la inteligencia y a ésta la voluntad, es decir, el amor. En cambio las realidades materiales no son en sí mismas inteligibles y amables; por lo tanto respecto de ellas no se encuentra tal igualdad en la mente, ni tampoco el mismo orden de origen, dado que están presentes a nuestra memoria por el hecho que fueron entendidas por nosotros, y por ello la memoria nace de la inteligencia, más que lo contrario. En cambio sucede lo opuesto en la mente creada respecto de Dios, por cuya presencia la mente participa de la luz intelectual que le permite entender*[65].

El Aquinate no ignora la doctrina de los Padres de la Iglesia según la cual *El conocimiento de que Dios existe está impreso en todos por naturaleza*[66]. Sin embargo, *este conocimiento está presente en el hombre de manera confusa y general* [67].

---

[65] De Veritate, Q. X, a. 7, ad. 2: «Ad secundum dicendum quod aequalitas divinarum personarum magis repraesentatur in cognitione aeternorum quam temporalium; non enim est attendenda aequalitas inter obiectum et potentiam, sed inter unam potentiam et aliam. Quamvis autem maior sit inaequalitas inter mentem nostram et Deum quam inter mentem nostram et rem temporalem, tamen inter memoriam quam mens nostra habet de Deo et actualem intelligentiam eius et amorem maior invenitur aequalitas quam inter memoriam quam habet de rebus temporalibus et earum intelligentiam et amorem: ipse enim Deus per se ipsum cognoscibilis est et diligibilis, et ita tantum a mente uniuscuiusque intelligitur et amatur quantum menti praesens est, cuius praesentia in mente ipsius memoria in mente est; et sic memoriae quae de ipso habetur intelligentia, et huic voluntas sive amor adaequatur. Res autem materiales non sunt secundum se intelligibiles et diligibiles; et ideo respectu earum talis aequalitas in mente non invenitur, nec etiam idem ordo originis cum ex hoc nostrae memoriae praesentes sint quod a nobis intellectae fuerunt, et sic memoria ex intelligentia oritur potius quam e converso. Cuius contrarium in mente creata accidit respectu ipsius Dei, ex cuius praesentia mens intellectuale participat lumen ut intelligere possit».

[66] Santo Tomás en la *Suma Teológica* cita en una objeción las palabras de SAN JUAN DAMASCENO (*De Fide Ortodoxa*). Cfr. S. Th. *I*, q. 2, a. 2, primera objeción.

[67] «Conocer de un modo general y no sin confusión que Dios existe, está impreso en nuestra naturaleza en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre; puesto que el hombre por naturaleza quiere ser feliz, por naturaleza conoce lo que por naturaleza desea. Pero a esto no se le puede llamar exactamente conocer que Dios existe, como, por ejemplo, saber que alguien viene no es saber que Pedro viene aunque sea Pedro el que viene. De hecho, muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste en las riquezas; otros, lo colocan

Para que el hombre pueda llegar a conocer la existencia de Dios, tiene que haber en él algo de lo cual pueda partir para alcanzar este conocimiento. Este principio sería en primer lugar la luz de la inteligencia cierta participación en nosotros de la luz increada (intelecto agente) y en segundo lugar el hábito de los primeros principios procedente de esa luz, que en su carácter de hábito no puede ser identificado con el intelecto agente, por el cual dice Santo Tomás *podemos percibir más fácilmente que Dios existe*[68] ya que las realidades materiales por sí mismas serían incapaces de hablar de Dios, si el hombre no tuviese en él la capacidad de llegar a través de ellas a su Causa Primera.

Todos estos argumentos son los que permiten admitir que el conocimiento de Dios está impreso en la mente. Se trata de un verdadero conocimiento y no de la mera presencia por *esencia, presencia y potencia*, que perfectamente puede coexistir con la ignorancia, sino que del mismo modo como en el caso del conocimiento que el alma tiene de sí misma hablamos de una presencia de orden cognoscitivo, Dios está presente al alma bajo ese mismo orden. Este conocimiento, habitual, es imperfecto. Conocer que Dios existe supone una laboriosa investigación.

Esta situación intermedia entre el perfecto conocimiento y la mera presencia ontológica, es lo que San Agustín llamará *Memoria Dei*, de características semejantes al conocimiento habitual que el alma tiene de sí misma.

Como señala Santo Tomás en el texto arriba mencionado, este conocimiento habitual de Dios, *memoria Dei*, es anterior a la inteligencia, porque es previo a todo razonamiento y no procede de él, como sucede con el hábito de los primeros principios.

La memoria de Dios, así entendida, permite ver más claramente la perfecta imagen que encuentra santo Tomás en la tercer trinidad agustiniana, en donde la memoria es el Padre, la inteligencia el Hijo y la voluntad el Espíritu Santo.

La memoria, así entendida, se convierte entonces en el lugar en donde se une lo temporal con lo eterno. Es, podríamos decir, una potencia unitiva, ya que existiendo antes que la inteligencia, es puesta definitivamente en acto cuando se concreta efectivamente la unión del alma con Dios que es su razón de ser y el acto en donde finalmente encuentra reposo, después de tantos rodeos, el corazón humano.

Aparece entonces la conexión con el movimiento trinitario, objeto de la cuestión, ya que a la Persona del Padre en virtud de su paternidad le damos el primer lugar, pues de Él procede el Hijo y de ambos el Espíri-

---

en el placer; otros en cualquier otra cosa.» S. Th. 1, q. 2, a. 1, ad. 1.

[68] «Deum esse quantum est in se est per se notum, quia sua essentia est suum esse- et hoc modo loquitur Anselmus-, non autem nobis, quia eius essentiam non videmus. Sed tamen eius cognitio nobis innata esse dicitur in quantum per pincipia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse). SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al «De Trinitate» de Boecio*, q. 1, a. 3, ad. 6.

tu Santo; sin embargo en la unión mística este orden se invierte, ya que es el Espíritu Santo quien nos lleva al Hijo y Él quien nos conduce al Padre, según aquello del Evangelio de San Juan *quien recibe al que yo enviare, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe a quien me ha enviado*[69].

En el orden natural, y en lo que se refiere al conocimiento de las realidades superiores, como son el conocimiento de Dios y del alma misma, se realiza un proceso semejante: la voluntad mueve a la inteligencia a conocer y se pone así en acto lo habitualmente contenido en la memoria, aunque como vimos, el orden de origen es inverso.

Sólo en este movimiento se puede apreciar con claridad y en toda su plenitud la verdadera vocación del hombre, porque sólo así se abre como en abanico todo el potencial escondido en él. En efecto, nuestra mente está hecha para amar y conocer a Dios y sólo en la medida en que alcanza esto se puede desplegar el verdadero potencial humano. Cuando esto no sucede se produce la frustración y la ignorancia y toda suerte de patologías, ya que se violenta el natural despliegue de la naturaleza humana[70].

De este modo la mente contiene en germen todo lo necesario para alcanzar esta perfecta imitación[71]. Es el primer término del camino. El segundo es Dios que mueve hacia Él a la mente. Aunque más precisa-

---

[69] Jn. 13, 20.

[70] Esto es lo que desarrolla el mismo San Agustín en el *De Trinitate* en los capítulos dedicados al hombre exterior en comparación con el hombre interior. SAN AGUSTIN, *Tratado acerca de la Trinidad*, Libro X, cap. V, n. 7: «Ve ciertas cosas intrínsecamente bellas en una esencia más noble, que es Dios; y cuando debiera mantenerse en pie para gozar de su presencia, se las apropia y pretende hacerse semejante a él, no mediante el auxilio del cielo, sino con su propio esfuerzo, y, queriendo ser lo que es Dios, se aparta de él, resbala y se precipita de abismo en abismo, cuando creía elevarse más y más, porque ni ella se abasta a sí misma ni le puede contentar bien alguno alejándose de aquel que es en sí suficiente; de esta manera a causa de su extremada indigencia y de las dificultades que encuentra, se encuentra con ardor excesivo a la fiebre pasional de los placeres, fruto de sus actividades, y, guiada por la apetencia de adquirir noticias del mundo exterior, cuyas delicias ama y siente perder si no las conserva a fuerza de trabajos, pierde la tranquilidad, y tanto menos piensa en sí, cuanto más segura está de poder perderse a sí misma.» (Videt enim quaedam intrinsecus pulchra, in praestantiore natura quae Deus est: et cum stare debeat ut eis fruatur, volens ea sibi tribuere, et non ex illo similis illius, sed ex se ipsa esse quod ille est, avertitur ab eo, moverturque et labitur in minus et minus, quod putat amplius et amplius; quia nec ipsa sibi, nec ei quidquam sufficit recedenti ab illo qui solus sufficit: ideoque per egestatem ac difficultatem fit nimis intenta in actiones suas et inquietas delectationes quas per eas colligit; atque ita cupiditate acquirenti notitias ex iis quae foris sunt, quorum cognitum genus amat et sentit amitti posse, nisi impensa cura teneatur, perdit securitatem, tantoque se ipsam minus cogitat, quanto magis secura est quod se non possit amittere).También cap. VI, n. 8: «Yerra, pues, el alma cuando se une a estas imágenes con amor tan extremado que llega a creerse de una misma naturaleza con ellas. Y así se conforma con cierta medida a ellas, no en la realidad, sino en el pensamiento; no porque se juzgue una imagen, sino porque se identifica con el objeto cuya imagen lleva en sí misma. No obstante, conserva la facultad de discernir entre el cuerpo que queda fuera y la imagen que lleva consigo, a no ser que se finjan estas imágenes, como si en realidad, no en el pensamiento, existiesen, cual acaecer suele en el sueño, en la locura y en el éxtasis.» (Errat autem mens, cum se istis imaginibus tanto amore coniungit, ut etiam se esse aliquid huiusmodi existimet. Ita enim conformatur eis quodam modo, non id existendo, sed putando: non quo se imaginem putet, sed omnino illud ipsum cuius imaginem secum habet. Viget quippe in ea iudicium discernendi corpus quod foris relinquit, ab imagine quam de illo secum gerit: nisi cum ita exprimuntur eaedem imagines tanquam foris sentiantur, non intus cogitentur, sicut dormientibus, aut furentibus, aut in aliqua ecstasi accidere solet).

[71] En lo que se refiere a su naturaleza.

mente deberíamos decir lo contrario, Dios es el primer término, y en segundo lugar está el alma movida por Él.

Es decir, el contexto del tratamiento de la cuestión del conocimiento de sí mismo en la visión tomista (y también por supuesto en San Agustín) es el de la mente como imagen de la Trinidad.

Esto significa que esta imagen se encuentra ya en germen en el hombre como algo a desarrollar (de allí que la exhortación «conócete a tí mismo» no es extraña al hombre, que de algún modo ya tiene alguna noticia de sí) y se despliega perfectamente o alcanza su pleno y armónico desarrollo sólo por obra de la gracia ya que supone en última instancia que el hombre llegue a hacerse semejante a Dios imitándolo, alcanzando finalmente la unión efectiva con Él. Por ello la imagen de la Trinidad está en el alma sólo en relación con su objeto que es Dios[72].

Por supuesto que debemos agregar que en el transcurso concreto de este itinerario se van entrelazando los aspectos naturales y sobrenaturales de una manera misteriosa «mística». Sin embargo lo que se intenta destacar aquí es cómo en la mente ya se encuentran las disposiciones necesarias, en lo que respecta a su naturaleza (después habrá que especificar las disposiciones sobrenaturales) para realizar la unión con Dios.

Así se constituye un verdadero itinerario espiritual que tiene como fin conocerse a sí mismo a fin de alcanzar la propia plenitud. De allí la anor malidad de aquellos que nunca comienzan este camino: Pero los moradores que andan por fuera o se quedan junto al muro de cerca, no saben nada del interior del castillo. Cosa ésta realmente extraña; es una situación patológica, que uno no conozca su propia casa. Pero, de hecho, hay muchas almas así.[73] Sin duda estas personas viven como en un verdadero sueño o inconsciencia, como podríamos conjeturar.

Todas estas cuestiones no hacen más que poner de manifiesto hasta qué punto en la visión tomista, como en toda la tradición, el problema del conocimiento sí mismo es el punto de partida para reflexionar y desarrollar las relaciones que mantienen entre sí la fe y la razón[74] y especialmente puede ser para nosotros el fundamento para gestar una psicología que pretenda ser *intrínsecamente católica*[75]. *La idea misma de buscar en el hombre una imagen de la Trinidad supone la convicción de que existe una íntima conexión entre la Fe y la Razón.*

En efecto, en la aspiración de todo hombre, propia de su naturaleza, de encontrar y realizar la verdad sobre sí mismo, la gracia contribuye a encontrar y desarrollar armónicamente y a perfeccionar esa verdad, per-

---

[72] Cfr. S. Th. I, q. 93, a. 8: «Et sic imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum.»

[73] STEIN, EDITH: *El castillo del alma*, *Op. Cit.*

[74] De hecho la Encíclica de Juan Pablo II *Fides et Ratio*, comienza su reflexión desarrollando la exhortación délfica *Conócete a ti mismo*. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, Madrid, 1998.

[75] Cfr. ANDEREGGEN, I., SELIGMANN, Z.: *La psicología ante la gracia*, Buenos Aires, 1997.

mitiendo de ese modo su comprensión exacta y acabada. Como enseña el Concilio Vaticano II en realidad el misterio del hombre solamente encuentra verdadera luz en el misterio del Verbo Encarnado[76]*. Esto se apre cia con claridad en el tratamiento que Santo Tomás de Aquino realiza sobre la cuestión del conocimiento de sí mismo y es el contexto general que inspira toda su obra*[77]*.*

Aparece con toda evidencia la centralidad que la doctrina de la mente como imagen de la Trinidad tiene para la antropología, ya que su negación oscurece en gran medida otra doctrina, ya filosófica, pero en profunda conexión con ella, como es la del conocimiento habitual o memoria espiritual. De modo que se advierte con facilidad cómo paulatinamente se ingresa en un camino que concluye finalmente en la negación, no sólo de la existencia de Dios, sino también de los principios elementales de nuestro pensamiento y de la realidad, con el consecuente escepticismo acerca de la capacidad humana de alcanzar alguna verdad, o lo que es peor aún, de conocer la verdad acerca de sí mismo, rebajando de este modo la altura y profundidad de la vocación humana.

✠

[76] CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 22.

[77] No por nada la Iglesia considera a Santo Tomás de Aquino como un modelo del modo de hacer filosofía y teología.

JÖRGEN VIJGEN

Major Seminary Willibrordhuis
Vogelenzang, The Netherlands

A Note on the Transcendental Status of Beauty

The status of beauty as a transcendental in the works of St. Thomas has been a subject of heated controversy among Thomists. Since it is not included in the famous derivation of the five transcendental properties of *ens* in *De veritate* 1, 1, many Thomists have been undecided regarding its status, or simply have not raised the question. Others have vehemently either denied or defended the transcendentality of beauty.

An indication of the complexity of this controversy is the fact that all these different positions can be found in the writings of the members of the so-called School of Louvain. For instance, Ferdinand van Steenberghen explicitly rejected its transcendental status, following the position of his master Maurice de Wulf. At the same time Louis De Raeymaeker, the future president of the Higher Institute for Philosophy, first defended the transcendental status of beauty in his *Metaphysica generalis* but a decade later he appears to have a more moderate position, in the sense that he does not mention beauty among the transcendentals.

One of the most notable defenders of beauty as a transcendental property of being was Jacques Maritain who writes in *Art et Scolastique* that

> "the beautiful belongs to the order of the transcendentals, that is to say, objects of thought which transcend every limit of genus or analogy, and which do not allow themselves to be enclosed in any class, because they imbue everything and are to be found everywhere. Like the one, the true, and the good, the beautiful is *being* itself considered from a certain aspect; it is a property of being. It is not an accident superadded to being, it adds to being only a relation of reason: it is being considered as delighting, by the mere intuition of it, an intellectual nature. Thus everything is beautiful, just as everything is good, at least in a certain relation. And as being is everywhere present and everywhere varied the beautiful likewise is diffused everywhere and is everywhere varied. Like being and the other transcendentals, it is essentially *analogous*, that is to say, it is predicated for diverse reasons, *sub diversa ratione*, of the diverse subjects

> of which it is predicated: each kind of being is in its own way, is good in its own way, is *beautiful* in its own way."

Maritain regards beauty as "the splendor of all the transcendentals together." Influenced by this praise of beauty, numerous studies appeared which all stressed the transcendental status of beauty.

More recently Mark D. Jordan concluded his study with an "irreducible list of transcendentals" which would consist of the traditional triadic properties of being: *unum*, *bonum* and *verum*. In his opinion, beauty does not go alongside these features of the ontological order, but rather fits on top of them as another way of expressing what these features express. But about a decade later he holds the somewhat confusing thesis: "beauty is a transcendental because it is found wherever the good is found. We might even want to say that beauty is a transcendental of the good." This position is somewhat similar to the one defended by Joseph Gredt OSB in his classic manual *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*. After discussing the properties of being (*unitas, veritas and bonitas*), a chapter with the title *De speciali bonitatem quae est pulchritudo* (nrs. 642-644) is devoted to beauty, because beauty is "*quasi species boni*".

The most recent contribution came from Jan A. Aertsen. In his influential book, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, Aertsen takes Thomas as a representative of medieval thought and his metaphysics as a prime example of medieval transcendental thought. For Aertsen, the theory of the transcendentals reveals the properly philosophical dimension of medieval thought. It constitutes an innovation in the history of philosophy and a second beginning of metaphysics that transcends the Aristotelian accounts of substance and the categories.

In chapter eight of his book Aertsen deals with the question of the transcendentality of beauty in Thomas. Against influential commentators like Gilson and Maritain he argues that for Thomas beauty is not a transcendental. Ultimately, the reason for the interest in what some authors have called "the aesthetics of Thomas Aquinas", in which the transcendental status of the beautiful plays an important role, rests upon a projection of certain elements of modern philosophy backward into the past, Aertsen claims.

In this note we will try to defend the transcendental status of the beautiful in the metaphysics of Saint Thomas Aquinas. In doing so, we intend to corroborate the thesis made by Leo Elders in a recent overview of the transcendental properties of being. There he defends the transcendental status of beauty and states that the reason why beauty is not mentioned by Aquinas as a transcendental by its own, is due to the fact that the beautiful is related to both the true and the good.

Before considering the arguments by Aertsen, we will briefly need to consider the doctrine of the transcendentals and its relation with beauty, in the supposition that beauty is indeed a transcendental.

The relation between beauty and the transcendentals

In the famous text *De veritate* 1,1, Aquinas describes how the human mind, aware of the reality of things, proceeds in gathering knowledge of that reality and how, in doing so, the mind discovers the common properties of what is real. The mind discovers that everything that exists has a certain content (*res*); that it is not divided in itself (*unum*), but divided from the other (*aliquid*); that things are intelligible (*verum*) and desirable (*bonum*).

What is the relationship between beauty and the *res* that the mind discovers? Beauty has a certain intelligible content or form, from which the other characteristics of beauty (order and clarity) proceed and through which we can compare one beautiful object with another (*aliquid*). There is a close relation between beauty and *unum*. Unity, amid complexity, is a perfection and comes to the aid of the intellect in grasping the underlying meaning of things without distracting its attention and weakening its powers. But more is required than unity to make something beautiful. Beauty implies more than mere unity, for we find unity in a mathematical theorem, an intricate mechanical apparatus, and in the formulation of an atomic bomb, but these are not necessarily beautiful on that account. We may indeed acknowledge their unity but fail to experience any delight in their knowledge. Thus, there must be something more than the unity of a thing in order to make something beautiful. We come now to truth (*verum*).

What is the relationship between beauty and truth? The appeal of beauty regards mainly the perceptive powers, especially the intellect. Every beautiful object possesses an intelligible quality, which transcends the level of sense perception. It is not enough just to 'perceive' beauty; it must also be 'understood' in order for it to be appreciated. This reveals that there is an element of truth in every beautiful object. But the beautiful differs from the true since it adds an aspect of delight in the experience of the object, which the true, as such, does not give. It is undeniable that knowledge as such, even of the most abstract nature, can give a great amount of intellectual satisfaction. But there is a great difference between the satisfaction obtained from the acquisition of scientific knowledge and the compelling, overpowering delight and *gaudium* that a person experiences when contemplating a beautiful object. First and foremost, in order to acquire scientific knowledge one often has to go through a laborious process of discursive reasoning and usually its demonstrations serve but to further one's

inquiry into the nature of things. Beauty, like truth, is apprehended by the intellect and only perfects the intellect, but it also adds a relation to the operative faculty of will which apprehends the knowledge of the beautiful as a good and is delighted in this knowledge. The normal operation of the human intellect, which is used in the acquisition of scientific knowledge, lacks this special reference to the appetitive faculty, essential to the aesthetic experience. Truth as such merely commands our intellectual assent, but this does not automatically mean that it provides us delight or joy, which is what we have in the contemplation of the beautiful.

What is the relationship between beauty and the good (*bonum*)? The element of good is present in the beautiful. Beauty pleases, satisfies, delights us, and pleasure, satisfaction, and delight have a natural reference to an appetency, because an object which has these characteristics is a delectable good. Such emotions like pleasure and satisfaction are naturally a subjective element in the enjoyment of the beautiful, but they are elicited by the object itself when contemplated by the observer. Thus, as was stated, the element of goodness is present in the beautiful. But there is a marked difference between beauty and goodness. While the good satisfies the appetites in a direct manner, as something to be acquired, possessed and retained, not because it is known and perceived, beauty, on the other hand, is the good insofar as it delights the beholder through its perception and contemplation. The good is always something suitable to a striving power, and for that reason it is desired by an appetency. Thus, appetency is something rather self-interested in its striving. In contrast, a beautiful object gives the beholder satisfaction and pleasure through the simple contemplation of it, without the presence of any acquisitive tendency.

All things are in fact beautiful *in themselves*. This is ontological transcendental beauty, convertible with being. In *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4, Thomas explains how transcendental beauty and transcendental good are really convertible but differ conceptually:

> Beauty and good in a subject are the same, for they are based upon the same thing, namely, the form; and consequently good is praised as beauty. But they differ logically, for good properly relates to the appetite (good being what all things desire), and therefore it has the aspect of an end (for the appetite is a kind of movement towards a thing). On the other hand, beauty relates to the knowing power, for beautiful things are those, which please when seen. Hence beauty consists in due proportion, for the senses delight in things duly proportioned, as in what is after their own kind - because even sense is a sort of reason, just as is every knowing power. Now since knowledge is by assimilation, and likeness relates to form, beauty properly belongs to the nature of a formal cause."

Again, in I-II, q. 27, a. 1, ad 3, he explains the conceptual distinction between the two transcendentals, though convertible in reality:

> "The beautiful is the same as the good, and they differ in aspect only. For since good is what all seek, that which calms the desire is implied in the notion of the good, while that which calms the desire by being seen or known pertains to the notion of the beautiful. Consequently, those senses especially have to do with the beautiful which are the best avenues of knowledge, namely, sight and hearing, as ministering to reason; for we speak of beautiful sights and beautiful sounds. But in reference to the other objects of the other senses, we do not use the expression beautiful, for we do not speak of beautiful tastes, or of beautiful odors. Thus it is evident that beauty adds to goodness a relation to the knowing power, so that good means that which pleases absolutely the appetite, while the beautiful is something pleasant to apprehend."

Re-considering the arguments of J. Aertsen

If beauty is supposed to be a transcendental mode of being, however, why is it not included by Saint Thomas in his list of transcendentals at the beginning of the *De Veritate*, where he lists only five transcendental notions aside from being (*ens*): *res*, *aliquid*, *unum*, *verum*, and *bonum*? Such a question does not seem to be a serious problem for Maritain, who notes that *De Veritate* 1.1's "classic table does not exhaust all transcendental values." The reason why the beautiful is not included in the list is because "it can be reduced to one of them", namely, to the good (*bonum*). Jan Aertsen remains unimpressed for he holds that if a beauty is to be really a transcendental, it should be determined in relation to the first transcendental 'being' and "it must add a value to being conceptually that cannot be reduced to another transcendental." On the other hand, Francis Kovach believes that the reason why beauty was not listed in the *De Veritate* and yet must still be considered as a transcendental, is because there occurred a development in the thought of Aquinas. The treatment of beauty as a transcendental only occurs in his later commentary on the *De Divinis Nominibus* of Pseudo-Dionysius, written some ten years after *De Veritate*. It is Kovach's thesis that Thomas arrived at the insight into the transcendentality of beauty only after *De Veritate*, in particular, only with *In De Divinis Nominibus*, where he writes of beauty as a transcendental. According to Kovach, Thomas' thought exhibits an "immanent development" regarding this issue.

Aertsen is unconvinced by this thesis. He denies that in *In De Divinis Nominibus* Thomas speaks of beauty as a distinct transcendental. Rather, beauty is a simple extension of the true to the good. Aertsen explains:

> "there is a fundamental objection to be raised against the interpretation that Thomas in his commentary (*In De Divinis Nominibus*) views the beautiful as a distinct transcendental. Transcendentals express a general mode of *being*, they add something to it conceptually. Here Thomas does not speak, however, of the relation between

> the beautiful and *being*, but of the relation of the beautiful and the *good*. The beautiful is convertible with the good and adds something to the good. It even seems to be a property of the good as good...If one should object that the good is convertible with being and that an addition to the good therefore implies an addition to being, then the place of the beautiful remains problematic in this argumentation. According to Thomas the beautiful adds 'an ordering to the cognitive power,' but in his order of the transcendentals, the good presupposes the true and the relation to the cognitive power is that which 'the true' adds to 'being.' One can therefore not interpret the addition of the beautiful to the *good* in such a way that this addition would be equivalent to an addition to *being*. Our conclusion must be that Thomas in his commentary does not come to the insight that the beautiful expresses a general mode of being on the basis of which it would have to be included on the list as a new transcendental...What the beautiful adds is an addition to the good. Thomas follows the Dionysian perspective in seeing the beautiful in connection with the good."

Though I would agree with Aertsen that beauty is a type of good, I would note that beauty is different from the good in concept. Beauty is a special kind of good - that which pleases on being apprehended. It is not the good simply, but rather the good of the intellect. As to Aertsen's denial of beauty as a distinct transcendental, the crucial element lies in the meaning of the expression "*species boni*". It is indeed true that the Angelic Doctor calls the beautiful a species of the good. But this does not mean that beauty is a like a species within a genera, as, for example, a horse is a species among that of the animals. Beauty is not a mere specification of the good. If such were the case, then it would consequently not have the same extension of good inasmuch as good is a transcendental notion. Beauty is in fact applicable to all beings; all creatures are ontologically beautiful, according to their particular participation in the intensive act of being. Beauty is a transcendental which is based upon the act of being (*esse*). The more a being has a higher degree of participated act of being, the more beautiful it is. Thus, as in transcendental unity, truth, and goodness, there is a ladder of degrees of transcendental perfection based on the degrees of participated *esse* in finite creatures, perfections which have their source in the Supreme Beauty Who is God Himself. All beings have their beauty, in varying degrees according to their respective essences, from the Divine Beauty. All things are ontologically beautiful in varying degrees.

The expression "beauty is a species of good" should thus be understood in the sense that the beautiful adds something to the good, that is to say, there occurs a particular harmony with the intellect consequent upon the clarity and proportion which pertain to things themselves. The beautiful is linked to the true from the moment that it is under the scrutiny of the cognitive faculties, and is linked to the good inasmuch as it satisfies appetency. Consequently, beauty (*pulchrum*) is that transcendental property of being that is born from the combination of the transcendental true and the transcendental good. This is the reason

why Thomas does not list beauty along with *res*, *aliquid*, *unum*, *verum*, and *bonum* among the transcendental notions other than being at the beginning of *De Veritate*, nor alongside the classical triad of the transcendental properties of one, true, and good in other parts of his work. Transcendental beauty, which is not only a transcendental notion, but also a transcendental property of being, is being (*ens*) in conformity with the spiritual soul through an interaction between knowledge and appetition. Ontological or transcendental beauty is *being* inasmuch as it causes a certain pleasure when apprehended. Transcendental beauty is being in relation to the two faculties of the soul, the cognitive and the appetitive, these faculties taken not separately but jointly. It is through the combined activities of the intellect and the will that the recognition results that every being is cognitively delightful, i.e., beautiful.

Aertsen claims that the establishment of a Thomistic aesthetics rests upon a projection of elements of modern philosophy backward into the past. But as John F. Wippel has convincingly shown in regard to Aquinas' metaphysics, it is legitimate to place the various elements of Aquinas' philosophical thought into an harmonious synthesis as long as one uses a sound argumentation during the "moment of proof", as Wippel calls it. Therefore, a sort of *Summa aesthetica* remains possible. In fact, such an effort, starting from the transcendental status of beauty, has been carried out by A. Maurer. Although I would agree that the "moment of discovery", to use Wippel's expression, for a neothomistic aesthetics was highly influenced by the development of an aesthetic theory which analyzed aesthetic experience from the perspective of human subjectivity and reduced the ontological foundation of beauty to an emotional state (Kant) or quality which we impose upon the real world in an aesthetic experience, it does not follow from this that the same holds for the concrete reasoning within a neothomistic aesthetics.

Beauty as a transcendental property of being signifies a relation of the intellect and the will taken *jointly* with *both* the true and the good, resulting in the recognition that every being is cognitively delightful, i.e., beautiful.

VITTORIO POSSENTI

Università degli Studi di Venezia

«Perché c'è qualcosa invece che niente?»

La metafisica già elaborata e quella a venire possono essere intese come una riflessione e una conoscenza senza fine sull'essere e sull'idea che lo esprime, e di conseguenza anche sul niente/nulla , la cui nozione accompagna come un'ombra quella di essere. Si deve peraltro ammettere che i filosofi si sono occupati alquanto parcamente e comunque in modo assai vario dell'idea del niente, pur rimanendone talvolta angosciati in una sorta di vertigine da cui la *démarche* metafisica viene segnata. Che da oltre un secolo la questione del nichilismo sia diventata un luogo fondamentale della cultura è scarsamente significativo in ordine al tema del nulla, se è vero che molte forme di nichilismo *non* pongono la questione dell'essere e del niente. In questa indagine viene implicata la sorte della metafisica ad un punto tale che essa dipende da come viene formulata la sua domanda centrale o la domanda per antonomasia. Le *chances* di proseguire con probabilità positive verso l'acquisto della verità dell'essere diminuiscono molto se tale domanda è posta in modo scarsamente dotato di senso e tale da rendere problematica la risposta.

Nei *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (cfr. § 7) Leibniz introduce in filosofia una questione nuova, e degna della più accurata attenzione:

> «Pourquoi y a-t-il plûtot quelque chose que rien, car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose».

Introducendo l'interrogativo, è verosimile che Leibniz avesse in mente le *grand principe* che gli stava particolarmente a cuore, il principio di ragion sufficiente così formulato:

> «Id, quod dicere soleo, nihil existere nisi cuius reddi potest ratio existentiae sufficientis» (Gerh. I, 138),

in base al quale occorre che si dia una ragione sufficiente del fatto per cui qualcosa invece che niente esiste. Sia stata la domanda sollevata in rapporto al *grand principe* o meno, resta pienamente legittimo valutarla

nel suo senso immediato e letterale con la necessaria acribia, tanto più che il suo enunciato è stato più volte rilanciato nella vicenda della filosofia moderna e da pensatori di gran classe, fra cui si annoverano anche Schelling e Heidegger. Segno che esso esercita un fascino e corrisponde a qualcosa di profondo cui pare difficile sottrarsi.

L'attenzione suggerita deve portarsi sull'intero periodo, nelle due parti che lo compongono, in base al ragionevole criterio che la comprensione di qualsiasi testo esige che esso sia considerato nella sua interezza. In realtà per uno slittamento foriero di equivoci, la domanda di Leibniz non è stata in genere ripresa per intero da coloro che vi si sono riferiti, e se talvolta (ma raramente) è stata citata anche nella seconda parte, questa non ha ricevuto la considerazione che esige per il fatto che presenta il nulla come più semplice e facile di qualche cosa: una sentenza che destando di primo acchito sorpresa, invita ad avviare l'indagine dalla parte rimossa della frase prima di passare a quella più nota. Si ha perciò pieno diritto di chiedere in che senso il nulla sia più facile dell'essere, quale idea del nulla venga suggerita da Leibniz, e se tale idea sia dotata o meno di coerenza: questioni tutte necessarie per valutare la fondatezza della domanda anche nella sua prima sezione che non può essere separata dalla seconda. La novità della questione riguarda infatti l'intera frase dove entrambe le parti sollevano notevoli interrogativi.

Risulta comunque non facilmente spiegabile il motivo per cui l'asserto è stato in genere troncato da coloro che hanno ripreso la domanda di Leibniz, in quanto la parte omessa si pone come un rafforzamento e un'esplicazione —introdotti dal *car*— della legittimità della domanda veicolata nella prima parte. La meraviglia che traspare dall'andamento del periodo nasce dal fatto che esista qualcosa invece che il niente, dal momento che questo è considerato più facile, «immediato», anteriore all'essere. Nella frase —che oltre a chiedere sull'essere e la sua origine pone un problema concernente il nulla su cui si è sorvolato con troppa fretta— è suggerito uno statuto dell'idea del nulla su cui converrà riflettere attentamente (impiegheremo come sinonimi i concetti di niente e di nulla, e li assumeremo identici al *nihil absolutum*).

La domanda lo chiama direttamente in causa, facendo trapelare una *banalizzazione del niente* con un eccesso di confidenza dichiarato più semplice e facile di qualche cosa, e con ciò entificato. Non è tuttavia il nulla solo un ente di ragione (*ens rationis*) pensato in rapporto all'essere e che non ha realtà propria, di modo che l'asserto più vero che gli possa venire dedicato dice che il nulla non esiste? Ora gli enti di ragione sono oggetti di pensiero incapaci di esistere fuori dallo spirito. Essi vengono costruiti dalla mente ad *instar entis*, a somiglianza di quanto esiste. Il concetto di nulla è costruito dalla mente, formando quello di essere e aggiungendovi la negazione. Se il niente è non-essere, per potergli dare un significato appare necessario rivolgersi a ciò cui è opposto e che esso

nega: l'essere. L'idea di nulla, formata mediante l'operazione puramente logica della negazione di ogni tipo di essere, esprime l'inesistenza pura e semplice dell'essere, non l'esistenza di qualche cosa d'altro al suo posto, di modo che mai il niente può venire pensato come una cosa; neppure può venire immaginato nel senso che radicalmente inidonea è ogni supposta immagine che se formi.

Digressione sull'idea di nulla

Se il concetto di nulla si forma a partire da quello di essere cui si aggiunge la negazione, il niente non potrà mai essere né originario né semplice, in ragione del fatto che il nulla si determina in rapporto all'essere e non viceversa, e per tale motivo varrà solo come secondario e postero, non come semplice ma come composto dall'idea di essere cui si aggiunge la negazione. Il fatto che il concetto di nulla non sia originario ma derivato conferma l'intuizione del senso comune secondo cui le nostre prime apprensioni intellettuali non possono fondarsi su enti di ragione. Se ogni significato si prende in relazione all'essere, il nulla come non-essere di per sé e direttamene non ha significato e lo prende solo in riferimento all'essere che esso nega.

Il nulla assoluto può venire *concepito* senza contraddizione e dare luogo a un concetto, ma non può essere *affermato* senza incorrere in una contraddizione. L'idea di nulla come *nihil absolutum* non è infatti autocontraddittoria (come sarebbe invece il concetto di bianco-non-bianco) bensì valida e giustificata. Contraddittorio ne può risultare l'uso nel giudizio, ma allora la contraddizione sta nel giudizio non nel concetto, come quando diciamo «il niente assoluto esiste», che è come dire che il non-essere è: non è invece contraddittoria la frase «niente è». In quanto idea che ha un suo contenuto incontraddittorio ma che non possiede un riferimento reale, al niente si può assegnare solo un essere logico, non reale. Il pensiero che medita sul nulla incontra ad un tempo la sua inesistenza come realtà e la coerenza del suo concetto.

A livello concettuale il niente come negazione della totalità dell'essere non può esibire maggior semplicità della cosa che nega. Se l'oggetto di pensiero *le rien* non è originario, bensì formato mediante la negazione del *quelque chose*, esso necessariamente sarà meno semplice di quello che viene negato, dal momento che l'affermazione è più originaria della negazione e l'essere più del nulla. E' assurdo pensare il nulla assoluto come anteriore all'essere. Parlare di un abisso originario del nulla quale niente totale è un completo non-senso, se si ritiene che da tale abisso possa scaturire l'esistenza, come talvolta si compiacciono di sostenere alcuni autori. Assolutamente parlando, il niente non può precedere l'essere in totalità, come se questo fosse qualcosa che si genera e procede da quello: l'essere precede il niente tanto nella realtà quanto nella cono-

scenza. Assolutamente parlando, abbiamo scritto, perché può capitare che il nulla (ma allora non più assoluto) possa precedere questo o quell'ente.

Nel concetto di nulla si verifica una separazione fra oggetto di riferimento e contenuto/significato, poiché tale idea veicola un contenuto legittimo —quello del nulla come non-essere— ma contemporaneamente non possiede riferimento reale e diretto, in quanto il suo riferimento è il nulla, che per l'appunto non è. Se chiamiamo opposizione reale quella in cui entrambi i termini sono reali, allora l'opposizione essere-niente è sì indiscutibilmente contraddittoria, ma si esita a chiamarla reale perché uno dei due termini non lo è: da nessuna parte nell'essere riscontriamo il *nihil absolutum*, ma solo il più o il meno essente e il diverso[1]. Le filosofie che trasformano l'opposizione essere-nulla in piena opposizione reale possono condurre verso il parmenidismo e la determinazione negativa dell'essere solo come non-nulla. Sono filosofie in cui il primato è alla negazione logica, in cui l'essere è semantizzato solo in opposizione al non-essere, ossia ad un termine non reale. Con tale semantizzazione non si esce dalla logica, che da scienza del pensato viene arbitrariamente elevata a scienza del reale e dell'esistenza.

Ripresa del problema

Nella frase leibniziana si esprime affrettatamente una supposta maggior facilità del nulla sull'essere e per così dire la prevalenza del primo sul secondo: il nulla come qualcosa che dovrebbe quasi venire preferito perché conforme alla legge di economia, così importante per Leibniz, che conduce alla produzione delle cose con la massima semplicità e il minimo impegno. Il niente dunque come il più facile da produrre, quello che esige lo sforzo minimo: «produrre niente» è certo alla portata di tutti, ma fra «produrre niente» e «produrre il niente» corre un abisso invalicabile. Sembra che in Leibniz si mescolino un assunto antiparmenideo e la dichiarazione che l'esistere è qualcosa di arduo, che si dà una

[1] L'opposizione di contraddizione essere-nulla non è reale, perché le opposizioni fra termini entrambi reali sono senza contraddizione, essendo la realtà incontraddittoria. In effetti nell'opposizione di contrarietà gli opposti sono reali e positivi (esempio: bianco e nero). In una opposizione reale una delle due determinazioni opposte non può essere il contrario contraddittorio dell'altra. Orbene, man mano che l'opposizione sale da quella di relazione a quella di contrarietà, e da questa a quella di privazione possesso e poi a quella di contraddizione, *aumenta il ricorso all'ente di ragione in uno dei due opposti*. L'ente di ragione non è presente nelle due prime opposizioni, mentre interviene nelle altre due, cioè nelle opposizioni di privazione-possesso e di contraddizione: ad es. la cecità per la prima opposizione e il niente per la seconda, che sono entrambi enti di ragione. Tutto accade come se, man mano che l'opposizione aumenta di intensità salendo verso quella di contraddizione, uno dei due opposti (il negativo) perdesse progressivamente di realtà, venisse respinto più o meno fuori dall'essere fino all'esclusione totale come nel niente assoluto, e perciò potesse intervenire solo come ente di ragione. Dal niente come *nihil absolutum* si distingue il niente come *nihil privativum*. Il primo è un concetto senza oggetto o riferimento, l'altro è il concetto della mancanza di un oggetto (il freddo come mancanza del caldo, la cecità come privazione della vista).

«fatica d'essere» per cui le cose tendono a non-essere piuttosto che a essere. Andando oltre l'incontraddittoria affermazione secondo cui «il nulla non è», il § 7 dei *Principes*, oltre a cadere nell'aporetica del nulla (del nulla che non è si dice che è invece qualcosa), sostiene che al soggetto «il nulla» si possano applicare predicati del tipo «più semplice di qualche cosa» e «più facile di qualche cosa». La contraddizione appare manifesta, poiché presentare il niente come più facile e più semplice di qualche cosa implica una comparazione fra termini reali, che nella fattispecie è impossibile perché il nulla non è reale. Non si può però escludere, come forse si può desumere dal contesto più generale dell'argomentazione, che Leibniz intenda alludere al nulla relativo, al nulla di qualcosa, non al nulla assoluto, il quale in realtà è sempre il più difficile fra tutto ed anzi *l'impossibile*, poiché può venire concepito attraverso la negazione mentale della totalità dell'essere, ma *non* può in alcun modo venire realizzato o trovarsi dato. E' in ogni caso estraneo al pensiero di Leibniz presentare la sua questione come *la* suprema della filosofia, come sarà in Schelling, o come *la* domanda metafisica fondamentale, come farà Heidegger.

Come accennato, nello svolgimento della filosofia moderna la seconda parte della domanda di Leibniz è stata in genere lasciata cadere, essendosene invece tramandata la prima. Nello Schelling maturo questa è ripresa con un senso diverso dalle opere giovanili, cioè con un sentimento di scoramento, di stupore sofferente dinanzi al corso delle cose umane, alla loro insipienza, al dolore e all'insensatezza della condizione umana, così alta da far desiderare che nulla sia, che sia meglio o tornare nel nulla o non esser nato: *vanitas vanitatum* e *taedium vitae* qui si danno la mano. La domanda che incombe su un soggetto sovrastato dallo sconforto chiede allora con smarrimento perché qualcosa è, e se non sia infinitamente meglio che nulla sia. Siamo dinanzi a un sentimento molto diverso (e forse notturno) da quello, solare e melioristico, presente nel sistema leibniziano.

Nella *Filosofia della rivelazione* Schelling presenta la «suprema domanda» della filosofia, che per lui rappresenta l'interrogativo della disperazione: «Perché in generale c'è qualcosa? Perché non il nulla? Ora, che si dia una scienza la quale risponda a queste domande, e ci strappi dalla disperazione, è incontestabilmente una pressante, anzi necessaria aspirazione, aspirazione non di questo o di quell'individuo ma della stessa natura umana. E quale altra scienza, se non la filosofia, dovrebbe essere capace di dare tale risposta? [...] Se io non posso rispondere a quella domanda, allora ogni altra cosa cade per me nell'abisso di un nulla senza fondo»[2]. Rispetto a Leibniz la domanda è circondata da un *pathos* estremo: l'interrogativo si è tramandato, ma la posta è cresciuta a

[2] *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola (Zanichelli: Bologna 1972), vol. I, p. 103.

dismisura. Il destino del pensiero è concentrato in essa ad un punto tale che se non saprà farvi fronte, la filosofia è condannata alla disfatta, e inghiottita dall'abisso, e con essa il soggetto stesso. Anche in Kant occhieggia qualcosa di analogo alla disperazione nel tema del «baratro della ragione umana»:

> «Non si può evitare, ma non si può nemmeno sostenere, il pensiero che un Essere, che ci rappresentiamo come il sommo fra tutti i possibili, dica quasi a se stesso: Io sono ab aeterno in aeterno; oltre a me non c'è nulla, tranne quello che è per volontà mia; ma donde son io dunque? Qui tutto si sprofonda sotto di noi, e la massima come la minima percezione pende nel vuoto senza sostegno innanzi alla ragione speculativa»[3].

Sembra che Schelling voglia percorrere sino in fondo tale baratro della ragione, non indietreggiando —è il caso di dirlo— di fronte a nulla[4], bensì inoltrandosi sino al punto estremo dove il pensiero darebbe prova della più alta audacia: "se io voglio andare ai limiti di ogni pensare, allora devo riconoscere come possibile anche che in generale nulla sia" (4). Si è con ciò raggiunto in tutta verità l'estremo limite di ogni pensare? O non piuttosto si tratta qui di un'audacia infondata e puramente fittizia, perché la potenza del possibile non si estende sino alla possibilità che il nulla in generale sia? Fragile è l'assunto di un pensiero che ritiene possibile che niente assolutamente sia. Ma forse Schelling non pensa il niente come niente assoluto, e invece ci invita a rivolgere l'attenzione a ciò che è prima dell'essere ossia, se ben intendo, alla pura potenzialità, alla pura potenza di essere («ciò che è prima dell'essere, o ciò che sarà [... è] l'immediata potenza di essere», p. 293): la potenzialità sarebbe un elemento medio fra essere e niente.

L'impostazione si riflette direttamente sulla questione della libertà, pericolosamente intesa come scelta fra voler-essere e voler-non essere. Si è con ciò insinuata in alcune posizioni filosofiche la pseudoidea, secondo cui Dio può decidere se continuare ad esistere o cessare di esistere, un assunto che sfortunatamente ha fatto strada in pensieri nei quali all'idea del nulla come produttivo dell'essere si sommano concezioni che tolgono all'assoluto ogni necessità e lo assegnano al lato di una libertà che precede l'essere, e che nella sua condizione «prima dell'essere» stabilisce se voglia essere e passare all'esistenza; e una volta passatovi, se continuare ad essere. Un Dio *causa sui* che come si causa costantemente nell'essere, potrebbe altrettanto bene abolirsi, cadere nel nulla. Questa concezione di Dio come assoluta libertà che potrebbe perfino decidere di annullarsi, sembra in ultima istanza provenire dalle più intime «pie-

[3] *Critica della ragion pura* (Laterza: Bari 1983), pp. 481s.
[4] *Filosofia della Rivelazione*, vol. I, cit., p. 327.

ghe» dell'idea cartesiana sulla libertà. Il Dio cartesiano appare come un'Esistenza efficiente senza vera e propria essenza, di modo che le essenze ideali stesse sono un'espressione della sua libertà creatrice: non sappiamo infatti che il Dio cartesiano avrebbe potuto creare monti senza valli e cerchi quadrati? In tale prospettiva le cose da Dio create non sono più partecipazioni finite dell'essenza necessaria di Dio che egli vede eternamente. Questa idea di una libertà divina non legata alla sua essenza riemerge radicalizzata nell'idea pareysoniana di Dio dove la sua libertà precede l'esistenza e Dio non possiede essenza: ci troviamo forse entro una forma di idealismo antiontologico in cui, abbandonata ogni struttura, ci si esprime a favore di una libertà senza natura. A petto dell'onesta idea di niente assoluto, queste impostazioni andrebbero accuratamente evitate, tanto quanto l'artificio di ricorrere al termine nulla come sinonimo o forse metafora d'altro: opino che qualcosa del genere accada in formule del tipo «il nulla è il principio che converte l'essere nella libertà» (cfr. *Storia del nulla*, p. XIV), che altrimenti sarebbero prive di ogni senso. Si avrebbe perciò ogni diritto di domandare all'autore di che cosa è sinonimo, simbolo o metafora il nulla.

La questione di Leibniz ha compiuto non poco cammino nel pensiero del XX secolo: dopo Schelling è stata ripresa fra gli altri da Heidegger in vari scritti, fra cui *Introduzione alla metafisica* dove un ampio capitolo le è dedicato, e che ha non poco contribuito a rilanciare il tema. Rilanciandolo, Heidegger ha però mutato lo statuto della domanda, erigendola a domanda fondamentale (*Grundfrage*) della metafisica. Noi vorremmo mostrare che il problema avanzato nella domanda in questione è solo parzialmente dotato di senso, e che non è quello che dà l'avvio all'ontologia. Né i greci né i medievali sollevarono la domanda di Leibniz: essi chiesero sull'essere e sulla sostanza e non concepirono l'idea di una anteriorità o di una maggior facilità del nulla rispetto all'essere; onde la questione di cui ci occupiamo è sorta entro il grembo del pensiero moderno[5].

Quando Platone nel *Sofista* cercherà di determinare il compito della filosofia, separandolo da quello della sofistica, metterà in bocca allo straniero di Elea che il filosofo si stringe alla natura propria di ciò che è (cfr. 254a). Alla domanda di Teeteto («Tu affermi, o straniero, che biso-

[5] In un passato ormai lontano la questione leibniziana, non sottoposta ad attento esame, ci aveva attratto, anche se non la ritenevamo la questione centrale della metafisica (cfr. «Introduzione" a: A.A.V.V., *Storia e cristianesimo in J. Maritain* (Massimo: Milano 1979). Un'insoddisfazione successivamente emersa ci ha condotto a riconsiderare il tema, senza peraltro pervenire alle conclusioni di Bergson, in cui analisi valide si sommano alla problematica argomentazione sul nulla come pseudo idea. Questi riconosceva che "vi è più, e non meno, nell'idea di un oggetto concepito come «non esistente» che nell'idea di questo stesso oggetto concepito come «esistente», poiché l'idea dell'oggetto 'non esistente' è necessariamente l'idea dell'oggetto «esistente con, in più, la rappresentazione di una esclusione di questo oggetto dalla realtà attuale presa in blocco, *Oeuvres* (Paris:Puf 1963), p. 737. Sulle aporie della concezione bergsoniana del nulla come pseudoidea cfr. MARITAIN, J., *La philosophie bergsonienne*, Paris: Téqui, 1948), 4ª ed., pp. 30-41.

gna innanzi tutto esplorare ciò che è»), lo straniero osserva che occorre intendere che cosa è l'essere («che mai dobbiamo intendere per quest'"essere", che voi dite?»), avviando così la filosofia sulla strada giusta, su quel cammino dove costantemente risuona la domanda sulla natura dell'essere. Se poi volgiamo lo sguardo verso il pensiero orientale, la primalità dell'essere è espressa in formule di sfolgorante, densa bellezza: «Amico, in principio, di tutte le cose vi era soltanto l'essere, solo e senza secondo. E' vero che alcuni dicono: in principio di tutte le cose v'era, solo e senza secondo, soltanto il nulla. Da questo nulla nacque l'essere. Amico, proseguì, ma come potrebbe essere questo? Come potrebbe l'essere nascere dal nulla? In verità l'essere era in principio, l'essere solo e senza secondo [...] Amico, tutte le creature hanno nell'essere la loro radice; hanno la loro sede nell'essere; riposano sull'essere» (*Tchândogya Upanishad*, VI, 2).

Quando Plotino domanda:«perché c'è qualcosa oltre l'Uno?», formula una questione dotata di senso, sebbene la risposta postuli il porsi dal punto di vista dell'Assoluto, e questo è precluso al finito come tale. Egli infatti domanda non sull'origine causale del finito, problema cui è possibile assegnare risposta, ma sul perché esso esista. Orbene, tutti questi interrogativi domandano sull'essere e sull'uno, non sul nulla. Nel corso storico della filosofia si rintraccia il tentativo, molteplici volte rinnovato, di articolare risposte alla domanda «che cosa è l'essere?». Sostanza, Atto, Uno, Idea, Pensiero, Materia si annoverano fra le risposte più frequentate. Con la logica dialettica hegeliana, in cui si incarna la opposizione più compiuta alla dottrina classica della scienza, l'essere e il nulla si troveranno mescolati nel processo del divenire (cfr. la prima triade della *Scienza della logica*), ma come enti meramente nozionali creati *ad hoc* dal dialettico per mettere in moto con un artificio la machina del divenire, e perciò senza spessore e valore reali.

«Perché vi è in generale qualcosa e non piuttosto nulla?».

Secondo il modo in cui viene intesa, in tale questione si mescolano e si confondono due problemi, uno legittimo, l'altro assurdo. In effetti la domanda può venir intesa secondo due accezioni: nella *prima* (meno radicale) viene operato una restrizione (spesso non dichiarata o sottintesa) verso la sola totalità mondana e le cose in essa esistenti, di cui si domanda perché esse esistano. A ciò si può logicamente assegnare una duplice risposta:

«Il mondo esiste eternamente come increato»;

oppure

«il mondo è stato creato».

Con tali risposte l'interrogazione non si quieta, ma ulteriormente incalza:

> «Può il mondo assediato dal divenire esser ragion sufficiente di se stesso e perciò Assoluto?».

E se non può, esso è stato creato. Questa risposta costituisce un punto terminale dove la filosofia si ferma, non potendo volare tanto alto da poter assegnare risposta all'interrogativo: «Perché esiste qualcosa di creato?». Essa non può mai mettersi interamente dal punto di vista di Dio, che è quanto qui sarebbe esigito per rispondere; dovrà perciò rimanere in attesa di un'eventuale rivelazione. Delle ragioni del liberissimo e misterioso decreto con cui Dio ha creato il mondo la filosofia nulla può sapere[6].

Nella *seconda* accezione, totale e radicale, l'interrogativo viene esteso all'Intero dell'essere. Dunque, non soltanto «perché c'è l'essere relativo e diveniente?», ma «perché c'è l'Essere e non piuttosto il *nihil absolutum*?». La filosofia —non solo essa ma l'intero sapere umano— si trova qui in una condizione ancor più disperata che sopra, perché l'intelletto finito non può mai rispondere alla domanda sul perché ci sia l'essere, l'Essere eterno, primo e senza secondo. Mentre è legittimo cercare una causa dell'essere del mondo, non è possibile cercarla per l'essere infinito ed eterno. Dell'Assoluto divino si può sapere *quia est*, mai *quid sit*, di modo che la risposta al quesito sul perché l'Essere sia rimane sprofondata nelle tenebre più profonde. Se dunque la domanda è posta per la totalità dell'essere e suona «perché vi è essere?», non può ricevere risposta tanto se è sollevata come la ricerca di una causa produttiva quanto come ricerca di una ragione ultima.

Ma è d'altronde sufficiente sostenere che *non vi è mai stato* un «tempo» in cui vi era solo il niente. La domanda «perché c'è qualcosa invece che niente» presuppone assurdamente che lo stato naturale che non ha bisogno di spiegazioni sia lo stato di nientità, confermando così che l'equivoco primordiale veicolato dalla «mala questione» di Leibniz sta nell'idea della prevalenza, della maggior semplicità e dell'originarietà del nulla. In realtà lo stato naturale è l'esserci di qualcosa, e il primato sta all'essere contro il nulla. Se seguissimo la strada della prevalenza della non-esistenza sull'esistenza potremmo perfino sostenere che Dio è talmente perfetto da non aver bisogno di esistere.

---

[6] La domanda «perché vi è qualcosa invece che nulla» chiede sul «perché», cioè sulla ragione dell'esserci di qualcosa. Se essa è posta per l'essere *finito* può significare due cose, ossia la ricerca di una *causa produttiva* oppure di una *motivazione ultima* del suo esserci. Nel primo caso si ricerca la causa che ha prodotto l'effetto, e la domanda suona: qual è la causa dell'esistenza dell'essere finito o mondano? Nel secondo si ricerca una ragione o motivazione ultima chiedendo: perché Dio ha creato? In tal caso la risposta è al di fuori della portata della filosofia, che per essere in pari col problema dovrebbe porsi dal punto di vista dell'Assoluto.

La ragione umana sta qui sull'orlo del baratro ed è colta da vertigine —le espressioni di Kant sono eloquenti— analogamente forse a quando deve pensare l'eternità e l'infinità. La ragione può solo constatare che qualcosa esiste, e perciò che il nulla assoluto è impossibile. D'altra parte il primo certo relativamente all'essere è che esso sovrabbonda e si dona dovunque: l'uomo può trasformarlo, mai nientificarlo. Possiamo trasformare, mai annullare o nientificare alcunché, neppure la più infinitesimale particella d'essere. Quel *rien* che Leibniz riteneva *le plus facile* è in realtà *le plus difficile*. Tutto ciò che si può dire del *rien* come *nihil absolutum* è che esso non esiste, né può venir prodotto.

La filosofia sarebbe avviata su strade notturne, se assumesse come sua prima e fondamentale questione quella di Leibniz-Schelling: perché c'è l'essere? In realtà la domanda prima e in certo modo unica della filosofia suona così: «Che cosa è l'essere?», e ad essa è possibile assegnare risposta. Il progresso della filosofia e i successivi approfondimenti della storia della metafisica si condensano appunto nel proporre risposte sempre più adeguate alla domanda sull'Essere. Pur nei limiti della sua concezione della ontologia come *ousiologia*, Aristotele aveva ben situato il problema: «E, in verità, il problema su cui verte ogni ricerca passata, presente e futura, la questione che è sempre aperta e dibattuta, ossia «che cosa è l'essere?», non si riduce ad altro se non alla domanda: «che cosa è la sostanza?» [...] ed è questo il motivo per cui anche noi dobbiamo contemplare massimamente e in primo luogo —e starei per dire esclusivamente— la natura dell'essere, considerato nel senso di sostanza» (*Metaf.*, 1028 b 3 ss).

Heidegger

Nelle righe conclusive di *Was ist Metaphysik?*, Heidegger propone la domanda «Perché in generale l'essente e non piuttosto il niente?» (*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*) come la questione fondamentale (*Grundfrage*) della metafisica, a cui costringe il Niente. Il passaggio dal *quelque chose* al *Seiendes*, dal *le rien* al *Nichts* (in entrambi i casi i termini tedeschi sono sostantivi senza articolo e prendono il posto dei pronomi della frase di Leibniz), nonché il fatto singolare che Heidegger non citi Leibniz, possono essere la spia che si è verificato un forte spostamento interno nella formulazione della domanda, di cui diventa *indispensabile accertare il nuovo significato.*

Posta al termine della Prolusione del 1929 la questione non è elaborata, ma solo introdotta. Lo sarà venti anni dopo, nella *Introduzione* del 1949 per la V[a] ediz. di *Was ist Metaphysik?* e con maggiore ampiezza in *Introduzione alla metafisica* (1935). In quest'opera si conferma che quell'interrogativo costituisce *la* domanda metafisica fondamentale e la prima tra tutte. Essa reclama il primo posto perché è la più vasta, la più

profonda, la più originaria fra tutte. E' la più vasta perché investe tutto l'essente, non vertendo su questo o su quell'ente in particolare ma sull'essente in toto. E' la più profonda in quanto richiede la ragione o il fondamento dell'essente, ossia ciò che giustifica l'essente come tale in ciò che esso è. Ed è infine la più originaria, perché problematizza l'essente come tale nella sua totalità. Sebbene molti non rendano oggetto di esplicita considerazione la domanda, secondo Heidegger la sua forza nascosta sfiora presto o tardi tutti: essa risorge in momenti di profonda disperazione (ritorna il termine di Schelling), quando la consistenza delle cose viene meno e ogni significato si oscura.

In rapporto all'elaborazione della questione operata da Heidegger si potrebbe osservare che in *Introduzione alla metafisica* si attua un' elevata violenza ermeneutica, in quanto la domanda «Perché in generale l'essente [...]?», che si è posta solo in un filone della metafisica *moderna* e che pare esser stata sconosciuta agli antichi, non può essere valutata come la questione centrale della metafisica, a meno di sostenere che agli antichi —inventori per così dire della metafisica— sia sfuggita la domanda generatrice della «scienza nuova» che andavano elaborando. E' più che verosimile che Heidegger imprima una diversa curvatura alla questione di Leibniz in armonia col proprio progetto speculativo e il suo modo peculiare di impostare il tema della metafisica. Per venire in chiaro su come egli intenda la domanda e su come la trasformi completamente non vi è strada migliore di quella di lasciar parlare Heidegger stesso. Nel «Poscritto» del 1949 egli stesso ha illustrato che la domanda posta a conclusione di *Was ist* [...] sia da comprendere in un senso del tutto eterogeneo da quello di Leibniz, corrispondentemente al fatto che questi non cercava un aldilà della metafisica, mentre Heidegger sì. «Perché c'è, in generale, l'essente e non piuttosto il niente?»: proprio in quanto interroga sull'essente e non sull'essere, la questione sull'essere è intesa dal pensatore di Meßkirch come quella essenziale per la metafisica, compresa come disciplina segnata dall'oblio dell'essere e della differenza ontologica. La metafisica è considerata come la storia della verità dell'ente, non dell'essere, che resta per essa «il fondamento ignoto e infondato». Il pensiero che tenta di pensare l'essere ha già abbandonato secondo Heidegger la sfera di ogni ontologia ontica, nella quale si cerca la causa suprema di tutte le cose che sono (pertanto ogni discorso sul «perché" è considerato di provenienza metafisica). Avendo «volto» la domanda leibniziana nella forma «Perché vi è in generale l'essente e non il nulla?», in Heidegger è già deciso di interpretarla nella sua ampiezza ridotta, in riferimento all'essente e non all'essere, con l'ovvia conseguenza che essendo per l'autore la metafisica all'altezza del solo problema dell'ente, tale domanda rappresenti la questione metafisica centrale per un pensiero ontico. Chiara risulta l'obiezione elevata nei confronti della metafisica. Nel discorso heideggeriano

emerge però un'ambiguità irrisolta e perfino una contraddizione: come comporre il frequente riferimento all'idea aristotelica di metafisica come ricerca sull'ente in quanto ente con l'altrettanto frequente rinvio alla domanda metafisica fondamentale «Perché vi è in generale l'essente e non piuttosto il niente?». Le due domande non hanno nulla in comune e individuano prospettive di ricerca non confrontabili; nel libro IV della *Metafisica* non si riscontra alcun cenno al problema che emerge in Leibniz.

Questa impostazione del tema viene confermata in «La questione dell'essere» (1955), dove si ribadisce che Leibniz e Schelling introducono la loro domanda «Come questione del fondamento supremo e della causa prima di tutto l'ente»[7],e perciò rimangono entro la metafisica, mentre la *Prolusione* del 1929 «pensa la questione passando per un altro ambito e in un senso mutato» [8]. Il nuovo senso della questione così suona nel «Poscritto» del 1949:

«Come avviene che l'essente abbia la preminenza, tanto che si appropria ogni «è», mentre ciò che non è un essente, il niente così inteso, cioè l'essere stesso, resta dimenticato?»[9]; e in forma analoga nel testo del 1955:

> Da che cosa dipende che ovunque solo l'ente ha il primato, e che non viene invece pensato il "non" dell'ente, "questo niente", cioè l'essere relativamente alla sua essenza?»[10].

Il niente cui l'autore fa più volte riferimento, non vale come *nihil absolutum* (cosa espressamente e ripetutamente esclusa da Heidegger, ma solo da una certa fase dei suoi scritti in avanti, e questo ha favorito interpretazioni extravaganti e «nichilistiche» del suo pensiero), ma come l'essere stesso. Per l'autore il nulla è la negazione (*Verneigung*), non l'annientamento (*Vernichtung*) della totalità dell'essente, e anche per questo viene posto equivalente all'essere. Se il termine "nulla" in Heidegger non significa il *nihil absolutum*, concetto del quale questi ha accuratamente evitato ogni elaborazione, un tale esito si è probabilmente imposto in quanto il *nihil absolutum* è stato ritenuto (a torto) un'idea secondaria. D'altra parte Heidegger, ammettendo la sostanziale equivalenza di essere e nulla, si colloca completamente al di

---

[7] «La questione dell'essere», in JÜNGER, E. - HEIDEGGER, M., *Oltre la linea*, Milano: Adelphi, 1989), p. 159.

[8] *Ivi.*

[9] *Introduzione* a "*Che cos'è*..., p. 333s. Qualche riga più avanti Heidegger fa riferimento alla seconda parte della questione di Leibniz: «Non è da qui che a ogni metafisica viene l'inconcussa parvenza che l' "essere" si intenda da sé e che quindi il niente sia più facile dell'ente? Così è infatti per l'essere e per il niente. Se le cose stessero altrimenti, Leibniz non potrebbe aggiungere a chiarimento del passo citato: «Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose"» (p. 334). Rimarrebbe da chiedersi in quale senso Heidegger abbia inteso la domanda leibniziana e se tale senso sia quello immediatamente presente nella questione.

[10] «La questione dell'essere», p. 159.

fuori dell'opposizione di contraddizione essere-nulla. L'autentico concetto di nulla sembra nel Tedesco non il *nichts* ma il *Nichts*, inteso poi come l'essere stesso. Nella nuova formulazione la domanda potrebbe forse venire "tradotta" nella seguente: perché dovunque appare l'ente e non l'essere?

La domanda che chiede ormai sull'essere, inteso come il totalmente altro rispetto all'ente, intende operare l'uscita dalla metafisica e da ogni indagine di tipo causale: non si intende cercare un perché, una *causa essendi* o *fiendi* ultima, un motore immobile, o altro del genere[11], secondo la ricerca sui primi principi e le supreme cause avviata da Aristotele. Non viene perciò posta una domanda orientata a conoscere l'essenza dell'essere, quanto cercato un qualcosa che accada all'essere nella direzione della «eventualità», ossia del darsi di un evento. «Noi poniamo la domanda: che cosa ne è dell'essere? qual è il senso dell' essere?— non già per fondare un'ontologia di tipo tradizionale o nell' intento di rilevare criticamente gli errori di precedenti tentativi. Si tratta di tutt'altro. Si tratta di ricollocare l'esistenza storica dell'uomo, il che è come dire il nostro più autentico esserci futuro, con la totalità della storia a noi destinata, nella potenza dell'essere da rivelarsi in modo originario: tutto ciò, beninteso, solo nei limiti del potere concesso alla filosofia»[12].

Pensare la questione in senso mutato significa attribuire alla questione di Leibniz lo stigma negativo di muoversi solo nell'ontico, preoccupandosi dell'ente e niente dell'essere. In tal modo Heidegger ritiene di conseguire il ribadimento dell'assunto —tante volte ripetuto— che la metafisica si occupa dell'ente e non dell'essere: l'esito è stato raggiunto innalzando indebitamente la domanda di Leibniz a questione primaria e basale della metafisica.

Heidegger ritiene inoltre che il credente non possa porsi la questione di Leibniz, dato che egli avrebbe nella dottrina della creazione la risposta già data. Il credente non può in senso proprio filosofare, perché filosofare significa per il Tedesco chiedere: «Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?», e questa domanda non potrebbe essere posta dal credente in modo autentico senza cessare di essere tale. Curiosa posizione! Essa sembra ignorare —perché l'elemento inferenziale è svalutato dal Tedesco il quale, anche su ciò rimanendo nell'ombra di Kant, ritiene infondato l'impiego trascendente del principio di causalità—, che nell'ambito della metafisica la dottrina della creazione

[11] Heidegger stesso sgombra il terreno da tale interpretazione. Alludendo alla Bibbia e alla creazione dell'ente da parte di Dio («All'inizio Dio creò il cielo e la terra»), scrive: «Che questa frase della Bibbia sia vera o non per la fede, essa non può costituire per nulla una risposta alla nostra domanda, non avendo alcun rapporto con questa [...] Quanto viene propriamente richiesto nella nostra domanda è, per la fede, una follia», *Introduzione alla metafisica*, Milano: Mursia, 1986), p. 19.

[12] *Ivi*, pp. 51s.

non è supposta ma guadagnata attraverso un teorema, senza con ciò presumere di offrire risposta all'interrogativo sul perché Dio abbia creato.

Posizioni centrali in Heidegger sono le tesi sulla finitezza e temporalità dell'essere da un lato e il modo peculiare con cui viene intesa la differenza ontologica di cui si dice che «l'essere non è una qualità esistente dell'ente»[13] : in tal modo, rifiutando l'analogia dell'essere, si porta a separazione piena l'essere dall'ente e si giunge all'assunto che il niente, come niente e perciò negazione dell'ente in totalità, equivale all'essere. La premessa per erigere il nulla ad altro nome dell'essere sta appunto nelle tesi della totale estraneità fra essere e ente. Ma si consideri anche che il filosofo tedesco non ricorrendo speculativamente all'idea di niente assoluto e dunque mai semantizzando l'essere nel suo rapporto di esclusione assoluta e di contraddizione rispetto al niente, si trova largamente esposto a tematizzare l'essere solo come finito e temporale. In effetti nel semantizzare l'essere in rapporto al niente nullo si scorge la possibilità che esso sia infinito, cioè non limitato se non dal niente, che è appunto la semantizzazione che Heidegger non opera.

Conclusioni

Poeti, scrittori, pensatori (Foscolo, Leopardi, Baudelaire, Valéry, ecc.) hanno spesso fatto riferimento al nulla e talvolta parlato di un' esperienza del nulla. Ciò autorizza a ritenere che essi impiegassero il termine come equivalente, simbolo, metafora di qualcosa d'altro, e comunque mai come *nihil absolutum*. Tuttavia non lieve è stata la confusione che lettori non molto attenti ne hanno tratto, dando origine talvolta a una retorica del nulla che sarebbe da scongiurare. Forse la lezione che si può trarre da questi eventi è che del nulla è meglio parlare con la massima sobrietà, pena la caduta nell'enfasi o peggio nel discorso privo di senso. A questa aurea regola non sempre si sono attenuti autori contemporanei che hanno fanno un ricorso smodato, poco illuminante e poco illuminato al nulla, inteso nelle fogge più varie.

Stando alla sobrietà del discorso speculativo si possono ritenere fondati alcuni asserti, cominciando da quello per cui non si dà niente di comune fra l'essere e il nulla: fra loro *abyssum magnum firmatum est.* Conseguentemente le posizioni «dialettiche» che pongono una coappartenenza di principio fra essere e non-essere mostrano la loro fragilità. A fondamento dell'ente vi è l'Essere primo e senza secondo: «L'Uno che appartiene agli esseri realissimi ed è il loro principio, la loro sorgente e la loro potenza, dovremo diffidare e credere che sia il nulla?»

[13] *Poscritto* a *Che cos'è metafisica?*, *Segnavia*, cit., p. 260.

(*Enneadi*, III, 8, 10). Plotino esprime efficacemente l'idea che in nessun modo il nulla appartiene all'essenza dell'essere. Perciò pare impossibile attribuire un valore veritativo a espressioni che elevano il nulla a fonte dell'essere, se per nulla intendiamo il *nihil absolutum*. Chi prenda in mano lo *Zibaldone* e ne legga una frase spesso citata, percepisce agevolmente la fragilità della posizione assunta, direttamente opposta a quella delle *Upanishads*: «In somma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla»[14]. In effetti che ci sia l'Essere eterno, senza principio e senza causa, costituisce certo un mistero ma assai meno fitto di quello per cui l'Essere si produrrebbe dal nulla, il niente assoluto partorirebbe l'essere.

In un'aria diversa ci troviamo se facciamo qualche passo con Umberto Eco. Questi, pur cedendo un poco al vezzo di considerare la domanda di Leibniz quella fondamentale della metafisica, all'interrogativo «perché c'è l'essere piuttosto che nulla», risponde: «perché sì», aggiungendo:

> «Dell'essere non occorre chiedersi perché sia, esso è un'eviden za luminosa»[15].

Si dirà: non si incontra nelle opere di grandi mistici il linguaggio sull'essere, sul nulla e su Dio, fatto valere in un senso molto diverso da quello qui svolto? Nei distici del *Pellegrino cherubico* di Angelo Silesio leggiamo:

> «Dio è un puro nulla, il qui e l'ora non lo toccano» (I, 25).

In certo modo diventa dirimente la questione del genere letterario, ossia nella fattispecie il tema della profonda differenza fra lessico mistico e lessico speculativo. Intendere in senso immediatamente teoretico un discorso poetico e/o mistico può condurre a serie confusioni. Con queste avvertenze il pensiero di Silesio sostiene l'estraneità di Dio allo spazio e al tempo («il qui e l'ora»), e alla regione dell'ente. Dio è un puro niente. Forse sarebbe perfino possibile intendere che egli è l'essere stesso. Forse però stiamo provando troppo, col rischio di incorrere in equivoci adottando un'ermeneutica filosofica della parola poetica. Ci domandiamo perplessi se in un rischio analogo non si cada intendendo un altro celebre verso di Silesio «La rosa è senza perché: fiorisce perché

---

[14] *Zibaldone*, 3 voll. Milano 1991, n. 1341, del 18 luglio 1821

[15] *Kant e l'ornitorinco* (Milano: Bompiani, 1997), p. 8 e p. 10. Fra i contemporanei le *Spiegazioni filosofiche* di R. Nozick (Il saggiatore, Milano 1987) dedicano ampio spazio alla domanda di Leibniz (pp. 141-193), proposta però nella forma breve, senza la seconda parte. Osserva l'autore che sembra impossibile rispondere a questa domanda: «Qualsiasi fattore venga introdotto per spiegare perché c'è qualcosa farà parte, a sua volta, del qualcosa da spiegare, per cui né esso né qualsiasi cosa ne faccia uso può spiegare tutto il qualcosa — e non può spiegare perché *qualcosa* c'è» (p. 141). Sembra che in tal modo Nozick intenda la domanda in quella che abbiamo chiamato la sua seconda forma, portante sulla totalità dell'essere, non soltanto sul finito.

fiorisce» (I, 289) come una negazione del principio di ragion d'essere.

Se nella postmodernità vi sarà o meno ancora posto per la questione di Leibniz, è un tema profetico su cui è del tutto disagevole avanzare previsioni. Dal lato del discorso speculativo tale domanda a dispetto della sua ambiguità rende un servizio alla filosofia, poiché in essa risuona in qualche modo la questione dell'essere. Approfondendo il carattere della domanda e chiarendone sensi e non-sensi, non è impossibile riannodare un rapporto con la domanda sulla natura dell'essere e del nulla.

———— ✠ ————

CELINA A. LÉRTORA

CONICET

Metafísica Tomista y Teoría de los Valores

A propósito de un texto de Gilson

Presentación

En el punto 25 de su "Vademécum del realista principiante"[1], E. Gilson estampa una frase tan escueta como terminante: *Por consiguiente, también hay que apartarse cuidadosamente de toda especulación acerca de los "valores", porque los valores no son otra cosa sino trascendentales que se han separado del ser e intentan sustituirlo. "Fundamentar valores": la obsesión del idealista; para el realista, una expresión vacía.* Gilson fue consecuente con su idea, no filosofó acerca de los valores, pero muchos tomistas lo han hecho, antes y después de él. Podemos por tanto preguntarnos por la razón y el sentido de esta advertencia, intentando clarificarla. Hay que decir, ante todo, que aquí Gilson: a) no intenta refutar a quienes pretenden encontrar en S. Tomás un "antecedente" de todas las teorías posteriores que parecen aceptables o válidas (no se trata de rechazar con plausibles métodos histórico-críticos un flagrante anacronismo); b) tampoco se trata de cuestionar el ejercicio contrafáctico de quienes se preguntan ¿qué habría dicho S. Tomás sobre los valores de haber conocido el tema? (lo que es otra forma de anacronismo), porque una respuesta a esta pregunta sería simplemente conjetural y Gilson busca establecer una auténtica filosofía, determinada por su coherencia lógica y su adecuación a la realidad (su "verdad") más allá de lo que pudo haber pensado S. Tomás. No se trata pues, de fijar el auténtico "tomasianismo" (la doctrina histórica de S. Tomás) sino de justificar y defender lo que él considera un auténtico "tomismo" como filosofía del s. XX. Entonces, se trata de saber si la teoría de los valores (en cualquiera de las formas que ha tomado) es compatible (o "componible") con un tomismo coherente. Su respuesta es negativa. Trataré de clarificar el

[1] Último capítulo de *El realismo metódico*, cito por la ed. Madrid, Rialp, 3ª, 1963, p. 189.

sentido de esta negación en cuatro pasos, abriendo así un espacio analítico para la discusión.

1. Qué teoría de los valores tenía en vista Gilson.

Digamos en primer lugar que no se trata del mero concepto de "valor" del sentido común, ni de un sistema de juicios de valor. Él habla claramente de "especulación" (reflexión filosófica) sobre los valores. Se refiere por tanto propiamente a la "teoría de los valores" tal como se elaboró desde fines del s. XIX y fundamentalmente las doctrinas que estaban en boga (y debate) cuando él escribía esto. Es decir, tiene en vista el tipo de problemas vinculado con la interpretación (desde Nietszche) de las actitudes filosóficas y posiciones ante la realidad como actos de preferir y preterir, y especialmente a la filosofía de los valores inaugurada a partir de la triple raíz: Brentano (que trató el valor en relación a los actos de preferencia), Dilthey (para quien corresponde al tema de las concepciones del mundo) y Lotze (escuela de Baden con Windelband, que reflexionan sobre el mundo del "deber ser").

Ahora bien, las posiciones tomadas acerca de la naturaleza y fundamento del valor, pueden nuclearse, siguiendo una caracterización que propone Max Scheler, en tres categorías: a) el llamado platonismo axiológico, para el cual el valor es independiente de las cosas, una especie de idealidad "existente" al modo de un "ser en sí"; b) el nominalismo, surge en parte como reacción a los problemas irresolubles que plantea la posición anterior, defendiendo que el valor se funda en la subjetividad humana (o de cualquier otro portador de valores); c) la "teoría de la apreciación", intentando mediar entre el absolutismo y el relativismo puros, reconociendo por una parte que el valor no puede estar sometido a la arbitrariedad subjetiva, y por otro que el valor carece de sentido si no está referido a un sujeto que lo estime.

Pienso que las líneas que preocupaban a Gilson, sobre todo porque, al aproximarse más -en cierto sentido[2]- a la posición escolástica, resultaban más peligrosas, son la primera y la tercera. Ambas tienen en común la defensa del carácter absoluto de los valores, aunque llegan a ello y lo defienden por diferentes vías. ¿Qué tienen en común todas estas teorías, qué aspecto que las unifica a la hora del rechazo gilsoniano? Creo que este punto fundamental es una asunción central del objetivismo axiológico: la existencia de un *a priori* emotivo (el sentimiento primario de los

[2] Concretamente, en el sentido de que no son relativistas, ni psicologistas (para ellos, la validez lógica de un pensamiento está condicionada por su origen psicológico, posición inadmisible para todas las posturas objetivistas). Por eso desde su comienzo la especulación acerca de los valores se escindió en estas dos ramas, desde los trabajos psicologistas de Müller-Freienfels en las primeras décadas, y su teoría de la "puesta de valor" (Cf. A. Stern, *Filosofía de los valores. Panorama de las tendencias actuales en Alemania*, Bs. As. Cía Gral. Editora, 1960, 2ª ed. p. 25 ss.).

valores) junto al del pensamiento. En efecto, quienes, como Scheler, quisieron superar el psicologismo subjetivista, debían postular un *a priori* que justificara la universalidad del juicio de valor[3]. Pero este *a priori* no es formal, como el kantiano, sino material, es decir, tiene un contenido conceptual, aunque los valores se distinguen tanto de las cosas portadoras de ellos como del sentimiento del valor. Este contenido es captado por una intuición inmediata no intelectual sino emocional. Estos contenidos son como "esencias" cuyas conexiones son dadas antes de toda experiencia, es decir, *a priori* en sentido kantiano. Este postulado, que es común (con ligeras variantes) a todo el objetivismo axiológico, es el punto de discusión básico al que, según interpreto, apunta Gilson, más que a los desarrollos particulares de las teorías, las escalas de valor, etc. que eran discutidas en otros ámbitos. Si lo comparamos con las tesis centrales de la metafísica tomista tal como la entiende Gilson, está claro que hay dos divergencias decisivas: 1. la aceptación de un *a priori* material emotivo se opone a su tesis gnoseológica del realismo inmediato; 2. la concepción del valor como una especie de "esencia sin ser" implica una metafísica esencialista, opuesta a su metafísica existencial (primacía absoluta del ser entendido como acto de existir y no como "cosa que existe"). Analizaré a continuación estas oposiciones, tomando como parámetro las principales afirmaciones gilsonianas sobre el ser y el conocer.

2. Desde qué perspectivas las juzga

Esta perspectiva es la de la discusión- marco de la afirmación mencionada: la discusión sobre el realismo gnoseológico. Uno de los aciertos de Gilson ha sido, y esto es algo suficientemente reconocido, haber señalado la irreductibilidad filosófica entre realismo e idealismo, y haber comprendido la imposibilidad de un tránsito de uno a otro, formulando un dilema de hierro: o el punto de partida es el ser, o es el pensar, no hay una tercera vía. Por tanto, todo sistema en que un principio de conocimiento sea punto de partida de una deducción abstracta universal fundamentadora, es en el fondo un idealismo[4]. Y lo es porque debe hacer un "uso trascendental" del principio de causalidad para "probar" la existencia del mundo exterior[5]. Gilson ha dedicado largas, profundas y apasio-

[3] Esta tesis fue expuesta tempranamente por Scheler, en plena época de auge psicologista, en su libro *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, cuyo primer tomo pareció en 1913. Las ideas acerca del *a priori* del sentimiento fueron reafirmadas en *Esencia y formas de la simpatía*, en 1923.

[4] Dice por tanto, que cualquier ontología de "esencias" (es decir, en definitiva, platonismo) no puede dar el salto al ser: una vez instalado en ella no se puede captar el ser ni deducirlo (*El ser y la esencia*, Bs. As. Desclée de Brouwer, 1951, p. 36 ss.).

[5] Cf. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, Vrin, 1947, p. 11. Éste es su argumento decisivo contra la posición del Cardenal Mercier, que puede considerarse un referente general de todo "escolasticismo crítico" (ibid. p. 12-13).

nadas páginas a defender su idea de la imposibilidad de un realismo crítico (y no sólo su oposición al "tomasianismo"), pero al mismo tiempo ha sostenido la necesidad de superar el realismo ingenuo[6]. Su propuesta es el realismo metódico pero inmediato, en el que incluso se prescinda de la ambición -aparentemente más modesta[7]- de transformar nuestras aserciones de sentido común (por ejemplo, que existe el mundo) en certezas filosóficas.

Esta defensa de Gilson excede el ámbito del estricto interés gnoseológico porque para el filósofo francés, el realismo gnoseológico es el único compatible con la auténtica metafísica del ser. Esta metafísica es sin duda un realismo, pero no un realismo de la esencia ni de la cosa, sino un realismo "de los seres" y por tanto a la vez inmediato y natural. Por tanto, dirá, "no existe un método *a priori* para deducir la posibilidad de tal conocimiento. Toda justificación del conocimiento presupone el conocimiento, que es esencialmente la intususcepción del 'otro' por el ser cognoscente"[8]. Por otra parte, todo intento de crítica del objeto -por más "realista" que se la pretenda[9], arriba a la imposibilidad de salir del círculo crítico. Señala Gilson que ya Fichte había intentado prolongar la crítica (kantiana) con una metafísica del sujeto. Algunos escolásticos proponen continuarla con una metafísica del objeto. Pero es de la esencia de la crítica trascendental la imposibilidad de componerse con una metafísica realista. Por lo tanto, todo abordaje de ese tipo no puede llegar, lógicamente, a una metafísica del ser, ni tampoco puede derivarse de ella. Ahora bien, la teoría de los valores, especialmente en las formas absolutistas y no relativistas, suponen una forma de acceso a través de una conciencia crítica trascendental, son de base kantiana, aunque no lo expliciten o no lo reconozcan.

3. Qué vinculación con la metafísica establece

Si, como sugiero, Gilson cuestiona la posibilidad de una "metafísica del valor" paralela a -o concomitante con- la metafísica del ser (un realismo metafísico acorde con el realismo inmediato metódico que defiende en el plano gnoseológico como el único realmente compatible con ella), está claro que, desde el punto de vista ontológico el problema de

---

[6] *Réalisme thomiste* cit. p. 36-37.

[7] Es la postura del P. Picard, que presenta este procedimiento como una suerte de "sinceridad radical". Gilson no considera aceptable una consecuencia obvia, la de reducir toda la especulación pre-cartesiana al nivel del sentido común (*Réalisme thomiste*, p. 91).

[8] *El ser y la esencia*, cit., p. 274. Por eso la percepción sensible es un principio primero del conocimiento humano, pero no podría serlo en los sistemas en que todo principio es concebido como punto de partida de una deducción abstracta total (p. 275).

[9] Por ejemplo, en el propósito de J. Maréchal de "solucionar los problemas fundamentales de la filosofía crítica", quien, una vez aceptado el punto de partida, termina teniendo que reconocer que el agnosticismo kantiano no sólo no es irrefutable, sino que puede ser superado a partir de sus propios principios (*Réalisme thomiste*, p. 130).

los valores se vinculará a la discusión sobre el tipo de existencia que corresponde -si corresponde alguna- a los "objetos valentes". En la teoría clásica del valor, la que deriva de Lotze, una asunción decisiva es postular la existencia de objetos que no pueden caracterizarse como "seres" (como son tanto los objetos reales como los ideales). Precisamente, toda una línea axiológica ha cuestionado la confusión entre la idealidad de ciertos objetos (los mentales, por ejemplo) y la "irrealidad" de los valores. Lotze mismo lo expresó diciendo que los valores no son, sino que valen, no tienen ser sino valer. Es claro que en esta perspectiva, el ser no resulta el objeto propio de la metafísica, y que ella deberá justificar otros objetos sin referencia al ser. Desde una filosofía tomista, según Gilson, esta posición es insostenible, al menos por dos motivos: 1. porque toda la filosofía realista (de la cual el tomismo es expresión plena) descansa sobre la primacía absoluta de la noción de ser; 2. porque la primera y más profunda y absoluta relación de la inteligencia es con el ser, que es su objeto propio; por tanto, cualquier filosofía que no conecte con lo propio de la inteligencia (el ser) será a la postre alguna forma (larvada o no, consciente o no) de irracionalismo. Estas expresiones, que Gilson usa reiteradamente para desechar las corrientes fundamentales de la modernidad, son también aplicables, y por las mismas razones, a la teoría de los valores, en las versiones de Lotze, Scheler, Hartamnn y posturas similares o derivadas.

Podemos todavía preguntarnos si la crítica de Gilson se vería superada por la postura de otros filósofos, que corrigen en un sentido diríamos "existencial" la axiología "clásica", como por ejemplo Louis Lavelle[10]. Este autor asume que la forma sustantiva del valer supone una conciencia que aprueba o no algo, y por tanto supone también una diferencia entre lo real y lo posible. En este aspecto el valer conecta con el ser. Al mismo tiempo rechaza el nominalismo o el relativismo, porque si bien el valor no reside tanto en las cosas como en la actividad de la conciencia, no depende de las representaciones de ella. Por eso puede afirmar que el valor "se refiere" a la existencia. De este modo la teoría del valor no sería una sustitución de la metafísica el ser sino una profundización de ella. ¿Cuál sería la objeción de nuestro filósofo a esta propuesta? En mi concepto, la teoría de Lavelle, si quiere integrar el valer en el ser a través de la percepción de una conciencia, desde el punto de gnoseológico antes planteado, sería una forma de realismo mediato, es decir, habría al menos una instancia real en la que el ser no es lo "inmediatamente dado" a la conciencia, aunque sea una instancia "referida" a él. Entiendo

[10] Su teoría de los valores se expone en su obra *Traité des valeurs*, 2 v. 1951-1955. Esta obra apareció después del escrito de Gilson que comentamos, por lo tanto esta solución no ha sido tenida en cuenta. Dado que no se halla en la obra posterior ninguna referencia rectificadora, podemos suponer que le caben similares sospechas de idealismo, en la medida en que, como propongo en el texto, implica una cierta forma de realismo mediato.

que por similares razones, las posturas filosóficas que, intentando conciliar la teoría de los valores con la metafísica clásica, sostienen que el valor "se funda" en el ser, caerían en la crítica mencionada en el breve párrafo del vademécum: no es posible "fundamentar" a nivel de la realidad inmediata, porque toda forma de "fundamentar" exige una toma de posición cartesiano-kantiana, es decir, en definitiva, una forma de idealismo[11]. La existencia no puede "fundarse" (en el sentido de las filosofías críticas inspiradas o continuadoras de Kant) porque el acto de existir es absolutamente trascendente al plano categorial[12]. El ser no es un concepto en el sentido exigido por los conceptualistas[13]. Por eso aclara, no sólo contra los idealistas declarados, sino también contra los escolásticos adheridos al criticismo: "Tomás de Aquino repite a menudo, con Avicena, que el ser es lo que primero penetra en los dominios del entendimiento; y eso es cierto, pero no quiere decir que nuestro primer conocimiento sea el concepto abstracto de una esencia pura, la del ser en general. Hasta podemos preguntarnos si tal conocimiento es de suyo posible"[14]. Por eso, los fracasos de la metafísica, en su concepto, provienen de haber sustituido el ser y tomado como primer principio de esta ciencia alguno de sus aspectos particulares[15]. La pretensión de colocar, al lado del ser, una forma de realidad sin existencia -con valencia- cae en el mencionado error de sustitución del ser.

En otro sentido, también merece mencionarse el hecho de que Gilson no acepta el método fenomenológico, al menos en su versión contemporánea, sea husserliana o existencialista[16], porque a su juicio tampoco está exento del vicio idealista de partir de la conciencia, o del pensar. De modo que las posiciones fenomenológicas en axiología tampoco serían aceptables, además, a causa de este método.

---

[11] Tal vez se podría señalar que la permanente suspicacia de Gilson con respecto la filosofía alemana (y después de todo, la teoría de los valores es una corriente fundamentalmente alemana) deriva de su convicción de que está penetrada de una herencia criticista e idealista que le resulta difícil, si no imposible, superar.

[12] Este es, para él, el error central de la filosofía contemporánea que tiene su fuente en una natural (sic) inclinación del entendimiento a desconocer la trascendencia del acto de existir (*El ser y la esencia*, cit. p. 281)

[13] Gilson tiene aquí en vista a P. Descoqs, a cuya postura contesta que la metafísica tomista requiere un método más complejo y que S. Tomás "no hubiera podido distinguir realmente la esencia de la existencia si hubiera identificado lo real con lo pensable, y lo pensable con lo que es objeto de concepto" (*El ser y la esencia*, p. 103). Por tanto, toda ontología (como la de Suárez, o Wolf) que niegue el acto de existir como distinto de la esencia, terminará significando "ser real" como un sustantivo: una cosa que tiene esencia (p. 142-143). En definitiva, un cartesianismo con manto escolástico.

[14] *El ser y la esencia*, p. 267.

[15] Ibid. p. 9.

[16] Véase por ejemplo este juicio terminante (*El ser y la esencia*, p. 21): "Lo que nuestro tiempo necesita es una metafísica del ser concebida como prolegómeno de toda fenomenología... Señalar al existencialismo el único fundamento seguro que es posible concebir, es exactamente lo contrario de desconocer su importancia. La verdadera metafísica del ser nunca tuvo la fenomenología a que tenía derecho; la fenomenología moderna carece de la única metafísica que puede servirle de fundamento, y, al ser su fundamento, servirle de guía".

Podemos ahora preguntarnos, más allá de si el realismo en verdad sólo puede ser inmediato (y si no lo es, es alguna forma de idealismo) por qué Gilson acentúa en forma tan drástica este aspecto de la filosofía tomista, al punto que pocos como él -antes y después de él- han sido tan terminantes en este punto. Me parece que la intransigencia gnoseológica de Gilson está íntimamente relacionada con su convicción de que una auténtica metafísica del ser tiene que ser una metafísica "existencial", es decir, una metafísica no esencialista. Y también me parece que esta preocupación por superar el esencialismo metafísico está conectada con su opción de construir y defender una "filosofía cristiana", entendiendo por tal una filosofía que asegure el personalismo divino.

4. Qué otras vinculaciones pueden establecerse en la línea Maritain-Gilson

Evidentemente la discusión sobre la teoría de los valores remite, como a su marco, a un problema más amplio que es la cuestión sobre la relación esencia-existencia. La visión de la metafísica tomista como metafísica "existencial" ha tomado cuerpo precisamente a partir de los trabajos de estos dos autores. Entiendo que el eje central de esta interpretación es considerar que "la obra propia de Santo Tomás ha sido la de colocar, en el interior del ser mismo hasta el principio secreto que lo funda, no más la actualidad del ser como sustancia, sino la actualidad del ser como ser"[17]. En otros términos, el Aquinate habría superado el sustancialismo aristotélico[18], y a la pregunta muchas veces formulada (tantas que ya Aristóteles decía que era una vieja cuestión) ¿qué es el ser? S. Tomás ha respondido: es lo que tiene el existir. Y considera que tal ontología no deja perder nada de la realidad inteligible accesible al hombre en forma de conceptos. En cambio "Las ontologías de la esencia no solamente incurren en el error de ignorar el papel de la existencia, sino que se equivocan también acerca de la naturaleza de la esencia. Tales ontologías

[17] *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1965, p. 455.

[18] Sobre esto merece mencionarse por extenso tres luminosos pasajes de *El ser y la esencia*: "Es característico del realismo de Aristóteles el que, plenamente consciente del carácter irremediablemente 'dado' del ser actual, no haya estado tentado sin embargo de expulsarlo de su filosofía. Esto permitirá más tarde a concepciones auténticamente existenciales del ser injertarse en su ontología, no solamente sin traicionar su intención primera, sino más bien dándole el pleno alcance que con pleno derecho poseía. En efecto, la fundamental objeción de Aristóteles al platonismo, aquella que todas las otras explicitan o justifican, es la indiferencia radical de la *ousía* platónica al mundo de las cosas concretas actualmente existentes en que vivimos" (p. 40). Sin embargo, la ontología aristotélica es un compromiso entre la ontología de la esencia y la de la existencia (p. 56). El mismo Santo Tomás joven tuvo problemas; no quería la existencia fuese un accidente (Avicena), quería que sea distinta de la esencia (contra Averroes) pero está "como constituida por los principios de la esencia", según se sabe por la controversia con Siger, quien le reprochaba "*ponere quartam naturam in entibus*" (p. 71).

olvidan sencillamente que la esencia es siempre la esencia de un ser, que el concepto de la esencia sola no expresa todo entero"[19].

Las teorías filosóficas tienen una lógica interna, nos dice Gilson, la repetición constante de determinadas actitudes filosóficas tiene una explicación[20]. Y es característico de todas las doctrinas metafísicas, por muy diferentes que sean (de Parménides a Bergson) su necesidad de postular una causa primera de lo que hay, pero a lo largo de los siglos no hubo acuerdos y sí, por lo visto, muchos fallos. Para Gilson, la raíz de los fallos en definitiva ha consistido en tomar como noción metafísica algo que no lo es, o sea, un fallo acerca de la naturaleza misma de la metafísica. Santo Tomás, concluye, no cayó en él, por eso es un guía seguro, a condición de que respetemos, en nuestro pensar propio, esta certera intuición original.

Comentario final

He tomado esta postura para analizarla con alguna profundidad, por dos motivos. El primero es que Gilson ha sido un autor decisivo en la formación y presencia del tomismo en la filosofía contemporánea. Él no sólo fue un profundo conocedor de Santo Tomás, sino también un excelente medievalista y un lúcido analista del pensamiento moderno y contemporáneo. Su versación filosófica y su pensamiento original le dieron un lugar propio en la filosofía del s. XX (posición que comparte con Maritain y muy pocos tomistas más). Por eso su pensamiento merece ser analizado y profundizado en sí mismo y no sólo como exposición de una doctrina histórica.

La segunda razón es que evidentemente el tomismo no puede ser identificado con el "tomasianismo", o doctrina histórica de S. Tomás. El tomismo es una corriente que a lo largo de los siglos ha ido creciendo, integrando subteorías, nuevos puntos de vista, conciliaciones o intento de conciliaciones más o menos felices. Pero sin duda quien se proclame tomista debe proponerse mantener el espíritu -si no la letra- de Santo Tomás. Eso quiere decir que no toda teoría interesante o motivadora podrá entrar en un tomismo que quiera ser fiel al espíritu. Gilson ha sido un ejemplo (claro que no el único) de búsqueda de ese espíritu. Y por eso no sólo se permite, sino que se exige, sospechar y estar alerta para no extraviarse y abandonar el camino de las intuiciones básicas que constituyen el eje del pensamiento de S. Tomás y de todo tomismo, por muy variado y abierto que sea. No se trata de encerrarse en un conjunto de tesis, pero tampoco de abandonar las centrales. No quiero decir que las ideas de Gilson sean indiscutibles, sino que su reflexión me parece un

[19] El ser y la esencia, p. 266

[20] *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Rialp, 1998, p. 263 ss.

ejemplo metodológico de cómo debiera proceder un auténtico tomista, tal como él mismo lo dice al terminar su obra sobre S. Tomás: "Para llegar a lo más esencial del tomismo hay que ir más allá de las tesis filosóficas cuyo trazado constituye la doctrina, hasta llegar al espíritu"[21]. Porque de eso se trata.

✠

[21] *Le thomisme* cit. p. 456.

AMÁN ROSALES RODRIGUEZ

Universidad de Costa Rica

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

1. Introducción

A nadie sorprenderá escuchar que los tiempos que corren son pródigos en manifestaciones diversas de irracionalidad y desatino humanos. Últimamente se ha presenciado, por desgracia y a modo de ejemplo familiar hasta para el más indiferente de los espectadores, un recrudecimiento casi global de conflictos y tensiones por motivo del fanatismo religioso y nacionalista. Al momento de escribir estas líneas una conocida región del mundo se desangra en rencillas milenarias, ante la aparente impotencia de la comunidad internacional. A semejantes conflictos se juntan los viejos y gravísimos problemas de orden económico -en realidad nunca del todo ausentes y en especial para el Tercer mundo- , para no hablar del alarmante empeoramiento de las condiciones medioambientales, sólo comparable al deterioro de la voluntad política necesaria para combatirlo. El modesto progreso alcanzado en términos de negociaciones y acuerdos para la solución pacífica y negociada de muchos de esos conflictos, 'de repente' parece tornarse, a la menor 'provocación' de alguna de las partes involucradas, en lamentable retroceso o involución.

Por si todo eso fuera poco, en el plano teórico las cosas no gozan de mejor salud: desde diversas corrientes de acento relativista, deconstruccionista o posmoderno se pretende haber puesto en jaque los así considerados ingenuos o del todo obsoletos ideales ilustrados y racionalistas de la modernidad. Se menosprecia o descarta casi por completo el valor de caducas 'metanarrativas' de la 'razón burguesa', como la idea de 'progreso', otrora considerada la idea rectora por antonomasia de la evolución histórica occidental y mundial. Las críticas recientes a la modernidad parecen haber sustituido, volviéndolas inoperantes, a las filosofías sistemáticas del pasado. Éstas se miran de reojo como intentos decrépitos, poco menos que desesperados por dotar de sentido a algo que in-

trínsecamente carece de tal. Todo lo anterior apunta, en efecto, a una situación de crisis generalizada en los cimientos mismos no sólo de las esferas diversas de la cultura, sino de las disciplinas que supuestamente deberían abocarse a un examen científicamente objetivo de las causas de dicha crisis. Hay, en suma, una auténtica «pérdida de horizonte", por momentos de inspiración casi nihilista, respecto del rumbo general de la cultura occidental[1].

Aceptado en sus contornos básicos el diagnóstico anterior, cabe con urgencia preguntar en qué medida puede aún el trabajo filosófico contribuir positiva y constructivamente, aportando buenas ideas –lo cual ya es bienvenido en todo tiempo y lugar –, a la superación de obstáculos conceptuales y argumentativos en el camino de cierta recuperación de confianza en la cultura. Teniendo en mente dicho reto, en este trabajo se desea argüir que las ideas de Ernst Cassirer (1874-1945) en torno a la función social de la filosofía, pueden servir precisamente de orientadoras en medio del mar de dudas sobre el que hoy en día 'flotan', en varios tramos sin rumbo fijo o a la deriva, naciones que comparten una misma y al mismo tiempo multiforme herencia cultural. La obra de ese pensador alemán – nacionalizado sueco en 1939 - es ejemplo preclaro de cómo es posible mantener una actitud crítica y vigilante ante los defectos y extravíos de la cultura, sin que ello signifique seguirle el juego al nihilismo, al derrotismo suicida total. Contra el fatalismo y desánimo históricos, Cassirer exhorta conservar una esperanza cautelosa, firmemente asida a lo mejor que pueda ofrecer la cultura para su combate. Su enfoque sobre la 'esencia' de la cultura y su ligazón con la propia 'naturaleza humana' podrá parecerle a algunos intempestivo, noble, sí, pero inútil. Pero lo cierto es que el punto de vista cassireriano, encapsulado en su noción de un «idealismo crítico», representa uno de los intentos filosóficos más lúcidos, pergeñados en la primera mitad del siglo XX, para tratar de aprehender no sólo el origen y sentido de los problemas surgidos del propio seno de la cultura, sino para columbrar derroteros transitables fuera de la crisis cultural.

---

[1] La «pérdida de horizonte» se manifiesta, según un autor, de varias formas: «La creencia en una historia unitaria, dirigida hacia un fin, ha sido sustituida por la perturbadora experiencia de la multiplicación indefinida de los sistemas de valores y de los criterios de legitimación. Se trata de constatar que el hilo conductor de la filosofía, la ética y la política en la edad moderna – el que se pensaba como sentido progresivo y emancipativo-unitario de la historia –, se ha perdido, dejando sin efecto la coherencia unificante que había tenido durante los siglos XVIII Y XIX.» J. Picó, «Introducción», en: PICÓ J. (comp.), *Modernidad y postmodernidad* (Madrid: Alianza, 1988), p. 45. Obviamente, todo lo anterior apunta a una crisis radical de la noción misma de *progreso*, una de las ideas líderes por excelencia de la cultura y una de las más maltratadas en el curso de las últimas décadas. ¿Quién podría formular hoy, en los incipientes comienzos del siglo XXI, una pregunta retórica similar a la que Ernst Jünger podía aún hacer en «La movilización total» sobre el siglo anterior?: «¿Y quién pondría en duda que el progreso es la gran Iglesia popular del siglo XIX – la única Iglesia que goza de una autoridad efectiva y de una fe exenta de críticas?» En: JÜNGER, E., *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento* (trad. A. Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 1995), p. 93. No obstante, en la sección final correspondiente a la Segunda parte del presente trabajo, se procederá a apoyar una noción crítica de progreso, acorde con los límites impuestos por la ambivalencia de la cultura comprobada por Cassirer.

Ernst Cassirer fue un autor que luchó con denuedo toda su vida a favor de lo que él percibía como los más altos ideales -herederos del racionalismo y la Ilustración- de la cultura occidental. Sin embargo, conviene reiterarlo, su visión intelectual estaba muy lejos de constituir una optimistamente ingenua acerca del destino final de la civilización. Como víctima él mismo del nefasto régimen nazi, Cassirer vivió en carne propia la nada cómoda experiencia del ostracismo político. Su compromiso a favor de la cultura es producto de una reflexión crítica, profunda, largamente meditada y seguramente también dolorosa sobre la incertidumbre final de todo esfuerzo humano por crearse un espacio de libertad, tolerancia y paz en la historia. Así, las reflexiones cassirerianas no son resultado de un fácil diletantismo desde la cómoda distancia y desde las alturas de una inatacable torre de marfil. Antes bien, ellas representan el producto sobrio y balanceado de décadas invertidas en el estudio de y confrontación con todo lo mejor y lo peor que puede ofrecer la cultura que él mismo tanto admiró y exploró en sus numerosos estudios de carácter histórico-humanista.

El empeño de Cassirer por restaurar la maltrecha confianza contemporánea en la cultura y sus productos se ha tratado de concentrar en el subtítulo de este trabajo: *de la tragedia a la ambivalencia de la cultura*. En efecto, aunque Cassirer no puede aceptar el consternado dictamen de su contemporáneo Georg Simmel sobre el antagonismo intrínseco a la cultura –por discutir pormenorizadamente más adelante-, tampoco cae en la trampa de proponer en su lugar una concepción ingenuamente optimista sobre su porvenir. La opción en apariencia definitiva adoptada por Cassirer, en particular en sus últimos trabajos de motivación más ética y política que histórica o sistemática, consiste en *reconocer el núcleo intrínsecamente ambivalente y necesariamente imperfecto, en tanto que producto humano, de la cultura.* El acuerdo fundamental que este trabajo desea establecer con la perspectiva cassireriana puede entonces expresarse así: *comprobar aquella imperfección ni cierra las puertas al cambio positivo ni dispensa de la responsabilidad humana por la conducción de la historia*. Antes bien, una conciencia lúcida de las limitaciones de la cultura debería permitir considerar con sobriedad pero con decisión las pautas realistas que racional y moralmente es menester impulsar a efecto de derivar cambios verdaderamente humanistas, positivos y duraderos en el ámbito de la convivencia colectiva.

El conjunto de ideas adelantadas puede aún compendiarse en la tesis central de este ensayo: la concepción cassireriana de la filosofía está marcada por un *cauto optimismo* -pero optimismo al fin y al cabo- respecto de las posibilidades constructivas, alentadoras de cambios y reformas prácticas por parte de la racionalidad humana. En buena medida, dicha cautela es producto del mismo sesgo ambivalente que determina, especialmente en sus últimos años de vida, el juicio de Cassirer sobre la his-

toria y cultura humanas. Casssirer está convencido, por un lado, de que la actividad filosófica no se reduce a su faceta más 'privada' o 'contemplativa', sino que debe manifestarse, con sus propios recursos, sobre problemas y situaciones que afectan directamente al común de las personas. No obstante, por otro lado, de tal intervención no puede esperarse resultados inmediatos, panaceas seguras ni fórmulas mágicas contra los múltiples trastornos de la civilización. En la lucha de la filosofía -con la razón como su aliada siempre fiel- contra toda forma de irracionalidad humana, la victoria no está ni mucho menos asegurada desde un comienzo. La apuesta de Cassirer por *la razón y la libertad* representa para él un deber como intelectual responsable. Ellos son los únicos medios legítimos que a su criterio pueden garantizar, a la larga, una vida cultural verdaderamente digna y rica en posibilidades para la realización humana. Para alcanzar esa meta, la reflexión filosófica debe vérselas con dos adversarios de peso: por una parte, *el carácter inherentemente dialéctico de la cultura*; por otra -un enemigo aún más peligroso y traicionero-, *el regreso del mito en la vida política contemporánea.*

El desarrollo más explícito de lo ya comentado se distribuirá en seis secciones. En la 2 se ofrece, a modo de introducción, un sucinto repaso de las principales estaciones en la evolución filosófica de Cassirer. Dicho recorrido, si bien parece interrumpir el tratamiento directo de los problemas, se considera con todo urgente y necesario hacerlo, por cuanto la obra de Cassirer sigue malentendiéndose como un intento exclusivamente epistemológico -entendiendo 'epistemología' como *Wissenschaftstheorie*, es decir, como teoría exclusiva de las ciencias naturales-, inclusive anti-metafísico, en gran medida indiferente respecto de los grandes temas éticos, políticos y culturales de su momento. De seguido, en las secciones 3 y 4, se examinarán más de cerca los dos factores ya mencionados en el párrafo anterior que se presentan a los ojos de Cassirer como serias amenazas para la existencia misma de una cultura estable y creativa. En los dos apartados que conforman la sección 3 se enfatiza la idea del carácter dialéctico o ambivalente de la cultura expuesta por Cassirer durante su examen crítico del fuerte pesimismo o desencanto filosóficos de Georg Simmel. Este último es un autor de primer orden cuyas ideas más significativas en torno a la «tragedia de la cultura» habrá que considerar con cierto detalle. Además de comparar los puntos de vista respectivos de Simmel y Cassirer sobre la cultura, se indica sumariamente la trabazón entre la perspectiva cultural de Cassirer con su propia filosofía de las formas simbólicas. En la 4 se explorará el otro factor amenazador de la estabilidad cultural: la nueva acechanza del *mito* en el panorama político del siglo XX. Una vez expuestos los peligros, en la sección 5 se procederá a sondear de forma más concreta qué posibilidades entrevé del todo Cassirer, desde su personal filosofía de la cultura –influida en este contexto temático por ideas de autores

tan significativos para él como Immanuel Kant y Albert Schweitzer-, para enfrentarlos con alguna perspectiva de éxito. Por último, en la sección 6 se ofrece una recapitulación general de los argumentos y un comentario final sobre las posibilidades actuales de una creencia crítica –enriquecida con el aporte cassireriano- en el progreso.

2. Etapas del pensamiento cassireriano

La consideración del pensamiento de Cassirer como modelo filosófico a seguir, no solamente para efectos de contemplar con imparcialidad, desde cierta distancia crítica el curso de la cultura, sino además con el fin de proponer algunos elementos constructivos frente a los malestares culturales, no es una estrategia que muchos estimarían como la potencialmente más fructuosa. Prevalece aún en torno a la figura de Cassirer una interpretación bastante estrecha de los intereses y objetivos del autor de la *Philosophie der symbolischen Formen*. La variante más tosca al interior de dicha interpretación reduce, a veces hasta la caricatura, las intenciones filosóficas cassirerianas, las que se piensa sintetizan cabal pero poco originalmente el neokantismo de la Escuela de Marburgo (con P. Natorp y H. Cohen a la cabeza). Acorde con esa variante, Cassirer es un autor interesado no exclusiva pero sí primordialmente en el campo de la lógica y epistemología de las ciencias explotado con predilección por aquella Escuela.[2] De ahí que sus incursiones en la ética, la crítica cultural o la filosofía política serían tangenciales respecto de una orientación básica poco más o menos cientificista. Tal imagen en extremo simplificada procuró el propio Cassirer superarla en diversas ocasiones, como lo ha puesto de manifiesto Donald P. Verene. En efecto, Verene recuerda cómo ya en 1929, en el curso de la ya célebre *Davoser Disputation* entre Cassirer y Heidegger, el primer autor, respondiendo a la un tanto simplista versión heideggeriana del neokantismo, deja claramente establecido, justo al inicio del protocolo, que el neokantismo no debe ser definido *sustancial*, sino *funcionalmente*: «No se trata de un tipo de filosofía como sistema doctrinal dogmático, sino de una dirección del preguntar.»[3]

---

[2] Los títulos de dos obras de Cohen y Natorp son indicativos de la tendencia neokantiana 'más ortodoxa': *Logik der reinen Erkenntnis* (1902) y *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910), respectivamente. Para detalles biográficos consúltese a H. PATEZOLD, *Ernst Cassirer - Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie* (Darmstadt: Wiss. Buchges., 1995). Breves pero útiles semblanzas biográfico-intelectuales de Cassirer las ofrecen J. M. KROIS, «Zum Lebenbild Ernst Cassirers (1874-1945)» (http://www.cassirer.org/intro/Krois/shtml) y S. G. LOFTS, «The 'Odyseey' of the Life and Work of Ernst Cassirer» (http://www.cassirer.org/intro/Lofts/shtml).

[3] Cit. en: HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt/M: V. Klostermann, fünfte vermehrte Aufl., 1991), p. 274. Otro ángulo de ese célebre encuentro se destaca más arriba, en la nota 31 . El trabajo citado de Verene es su valiosa «Introduction» a: CASSIRER, E., *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1933-1945*. Ed. D. P. Verene [en lo sucesivo esta obra se citará como: SMC (New Haven & London: Yale University Press, 1979), pp. 1-45.

Con base en lo anterior es posible distinguir ciertas etapas relativamente bien diferenciadas en la obra de Cassirer, así como y sobre todo insistir en que el potente ingrediente epistemológico-neokantiano – tomado muchas veces como espinazo del pensamiento cassireriano en su conjunto– de ningún modo absorbe por completo los objetivos filosóficos de su autor. Repárese brevemente, siguiendo la cronología sugerida por Verene y John M. Krois, en lo más característico de aquellas fases creativas cassirerianas. La primera fase de la «odisea intelectual de Cassirer» (como la llama Verene) se inicia con su período docente berlinés (1903-19) luego de su tesis doctoral sobre Descartes. Su tendencia mayoritaria pero no única, pues hay trabajos como *Freiheit und Form* (1916) en el campo de la *Geistesgeschichte* alemana (sobre todo Goethe es una referencia constante para Cassirer) apunta hacia los problemas del conocimiento científico vistos a través del lente crítico kantiano. La segunda fase corresponde a los años hamburgueses (1920-1933, Cassirer fue electo rector de la Universidad de Hamburgo para el período 1929-30), en los que, sin descuidar sus preocupaciones epistemológicas, Cassirer expande o profundiza sus intereses de modo más explícito a la filosofía de la historia y la cultura. Por último, la tercera fase (la del exilio) comprende los años suecos y estadounidenses: 1935-40 en Suecia, país que le concedió una nueva nacionalidad en 1939 y 1940-45 en los Estados Unidos, con un breve período oxoniense, 1933-35. En esos años, luego de abandonar Alemania para siempre en marzo de 1933, «la atención de Cassirer se vuelve hacia la teoría de la cultura como una teoría de humanidad y libertad, y finalmente hacia una teoría del hombre y la vida social contemporánea en *An Essay on Man* y *The Myth of the State*.»[4]

Dada la frecuencia con que se suele encasillarlo como mero exponente de tesis epistemológicas neokantianas, y como un autor mayormente desinteresado de los grandes problemas filosóficos atinentes a la ética y la política, es que se ha creído necesario introducir, siquiera en gruesos

[4] Verene, en: «Introduction», *op. cit.*, p. 24. John M. Krois data ya en 1927 el inicio de una nueva etapa creativa en Cassirer que se prolonga hasta 1933, pero que incluso se profundiza más durante sus años de docencia en las universidades de Yale y Columbia. En esa fase comienzan a adquirir preponderancia cuestiones de ética y filosofía política (como el tema de los mitos vinculados a totalitarismos políticos). Como escrito programático de ese período Krois cita el discurso inaugural (1935) dado por Cassirer al asumir funciones en la Universidad de Göteborg. El texto, sobre el que se volverá más adelante en este trabajo se titula: «The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem». Sobre todo lo anterior véase de Krois su «Einleitung», en: CASSIRER, E., *Symbol, Technik, Sprache: Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*. Hg. von E. W. Orth und J. M. Krois unter Mitw. von J. M. Werle (Hamburg: Meiner, 1985), pp. xii-xiv. Es posible que Verene haya tomado en cuenta la sugerencia anterior de Krois para la redacción de un trabajo más reciente, su «Introduction: The Development of Cassirer's Philosophy», en: T. I. BAYER, *Cassirer's Metaphysics of Smbolic Forms. A Philosophical Commentary* (New Haven & London: Yale University Press, 2001), pp. 1-37. En esa última presentación Verene habla más bien de cuatro etapas en la obra de Cassirer. Dado que la nueva propuesta cronológica no altera sustancialmente el relato ofrecido en la «Introduction» de 1979 – aunque por supuesto Verene sí ya incluye un comentario de lo que se conoce, por lo menos desde 1995, como el cuarto volumen de la *Philosophie der Symbolischen Formen*: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*- aquí se ha optado por seguir ese primer texto.

trazos, el anterior esbozo de la carrera intelectual de Cassirer. Dicho trazado sugiere un claro incremento en el interés de Cassirer por temas que, de nuevo, si bien no del todo ausentes en obras de sus años berlineses y hamburgueses, a no dudar logran brillar con luz propia en la última década de su vida académica. Una razón anexa para defender la inclusión en este lugar de un esbozo biográfico, reside en que desde él se comprende mejor la determinación con que Cassirer abordará temas relacionados con la crisis de la cultura y las posibilidades de su superación. Entre esos temas sobresale por cierto su discusión de ideas simmelianas y su análisis del mito en la edad moderna. Este interés de Cassirer sería en verdad sorprendente de no haber mediado largos años de preparación intelectual, de meditación concentrada sobre ciertos problemas relativos al sentido y dirección generales de la cultura, así como de sus recursos para regenerarse o decaer bajo la influencia del irracionalismo. A todo ese proceso 'preparatorio' tuvo que haberse sumado, por supuesto, tanto en el caso de Cassirer como en el de muchos de sus coterráneos, la impactante experiencia de la Segunda guerra mundial.

La inclinación filosófica contenida en la última etapa creativa de Cassirer denota entonces, como ha sido indicado, un creciente interés por temas y problemas de ética, filosofía política y crítica de la cultura que engarza coherentemente con reflexiones de décadas anteriores sobre el ámbito general de la *Geistesgeschichte*. Para los propósitos del presente trabajo serán tres, como ya se adelantó en la sección anterior, los temas que acapararán la atención en la mayor parte de la discusión por emprender en breve. Mientras que el primer núcleo de preocupaciones cassirerianas – el referente a *la ambivalencia de la cultura* -queda resumido con claridad en su ensayo de 1942, «Die 'Tragödie der Kultur'», el segundo, atinente *al retorno del pensamiento mítico* se examina en varios trabajos de los últimos años estadounidenses de Cassirer – tanto en forma detallada en *The Myth of the State* (1946), como en otros ensayos de temática afín. En tanto que los dos primeros temas conforman una cierta unidad -de hecho, puede afirmarse que el regreso reciente del mito es resultado del carácter ambivalente de la cultura-, el tercero, que versa sobre *la dimensión normativa de la filosofía*, surge de inquietudes un tanto independientes, relacionadas con los constantes estudios kantianos de Cassirer.

Conviene insistir, al cierre de esta sección, en que el hilo de Ariadna del que se vale Cassirer para orientarse en el curso de sus reflexiones filosóficas es la idea, activa en *todas* sus etapas creativas, de que la «cultura humana, tomada en su conjunto, puede ser descrita como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre.»[5] Aunque el tono de la

[5] CASSIRER, E., *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* [*An Essay on Man*, 1944] (trad. E. Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1945, ed. rev.), p. 333.

afirmación es básicamente optimista y armoniza con el talante también moderadamente esperanzado, característico de la formación humanista de su autor, no hay duda que ese tono perdió vigor en razón de lo acaecido en aquellos años oscuros de la historia europea que van de 1933 a 1945. Esos fueron también los años, como ya se vio, coincidentes con la tercera etapa filosófica cassireriana. Si bien la confianza de Cassirer en el poder 'redentor' de la cultura no disminuyó radicalmente, ni mucho menos desapareció, no es menos cierto que sus escritos de aquellos años expresan – comprensiblemente - una fe menos exultante en torno a las posibilidades reales de la creación cultural constructiva.

3. Simmel, Cassirer y el problema de la cultura

La desazón ante la cultura no es, asegura Cassirer, un fenómeno nuevo. Él mismo narra cómo, por lo menos desde la intervención de Rousseau a favor de un retorno a la naturaleza, diversos pensadores han reaccionado con suspicacia ante las secuelas del progreso puramente material en la historia. Kant, otro autor que Cassirer siempre tiene muy en cuenta, aceptó por cierto el reto rousseauniano de proponer nuevas premisas morales con el fin de otorgar un rejuvenecido sentido espiritual al avance humano en la historia. El aporte kantiano, como es bien sabido, se aparta mas también se nutre de los lineamientos 'sentimentales' presentes en el ginebrino, y se aventura a exigir de los seres humanos un compromiso ético independiente de sus volubles representaciones particulares de la felicidad.[6] La perspectiva ética kantiana indica ya el nuevo rumbo que tomará el examen crítico cassireriano del tema de la cultura: el fin de ésta no es garantizar la dicha a todas las personas mediante los bienes que en su desarrollo se producen, sino propiciar la realización de aquello que sustenta la humanidad misma, la *libertad moral* que se desprende de los propios actos racionales humanos. Así, el valor de la cultura reside del todo «en los propios actos del hombre y en aquello que, gracias a esos actos, llega a ser»[7]

La respuesta del autor del imperativo categórico no acabó por supuesto con la discusión en torno al poder de la cultura para fomentar al máximo las potencialidades creadoras humanas. En el año en que aparece

---

[6] No obstante, Cassirer reconoce con justicia que «Rousseau es un auténtico hijo de la Ilustración cuando la combate y supera. Su evangelio del sentimiento no significa una ruptura, porque no actúan en él factores puramente emotivos, sino convicciones auténticamente intelectuales y morales. Con la sentimentalidad de Rousseau no abre brecha un mero sentimentalismo, sino una fuerza y una voluntad éticas nuevas.» En: *Filosofía de la Ilustración* [*Philosophie der Aufklärung*, 1932] (trad. E. Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1972, 3ra. ed.), p. 303.

[7] Cf. CASSIRER, E., «*La 'tragedia de la cultura'*», en: *Las ciencias de la cultura* [*Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, 1942] (trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1951), p. 156. El libro apareció originalmente en Suecia, justo cuando, tras haber abandonado dicho país, su autor asumía un nuevo puesto docente en la Universidad de Yale.

Zur Logik der Kulturwissenschaften (1942) la guerra estaba en plena escalada, por lo que Cassirer difícilmente pudo haber juzgado - desde su nuevo exilio estadounidense- ni siquiera con moderado optimismo el curso de los acontecimientos que se desarrollaban en Europa y en su propio país. Con todo, la discusión cassireriana en esa obra está determinada por un rasgo por lo demás característico de la filosofía general de su autor: una actitud casi sorprendente de objetividad, mesura y sobriedad frente a los problemas que aborda. Y es que el desencanto moderno ante la cultura se ofrece a los ojos de Cassirer como uno de esos problemas merecedores no de discursos apasionados ni chillones, sino de una consideración urgente, sí, pero atenta, despasionada y reflexiva. Dicho estilo objetivo y moderado salta claramente a la vista en un trabajo como «Die 'Tragödie der Kultur'» (uno de los cinco estudios que conforman *Zur Logik der Kulturwissenschaften*). Este ensayo cassireriano tiene como objeto un problema particularmente espinoso y controversial: la difícil relación entre las aspiraciones creativas y de libertad del alma individual -como representantes del dominio de la subjetividad- y los constreñimientos establecidos por la cultura -el ámbito de la objetividad. Como desencadenante de las reflexiones cassirerianas fungió el juicio más bien sombrío o escéptico del prolífico sociólogo y filósofo berlinés Georg Simmel (1858-1918) sobre la incompatibilidad de los *fines* acordes con la «vida anímica», de un lado, con los del «espíritu objetivo», de otro. Tomando en cuenta la relación de varios años de Cassirer con Simmel, primero como su estudiante, luego como su colega en Berlín, no es de extrañar que él estuviese bien informado y familiarizado con la 'filosofía de la vida' (*Lebensphilosophie*) del autor de la *Philosophie des Geldes*.[8]

3.1. Simmel y el antagonismo en la cultura

El perspicaz diagnóstico cultural ofrecido por Simmel no podía pasarlo por alto el autor de la teoría de las «formas simbólicas». Esta teoría buscaba instituir la concordia entre – formulado en el lenguaje de la

[8] En este trabajo no habrá oportunidad, dadas sus prioridades temáticas, de hacer plena justicia al talento filosófico y sociológico de Simmel. Curiosamente, aunque ambos provenían de acomodadas familias judías, sus carreras académicas fueron bien diferentes. Mientras que Cassirer, el alumno, llegó a ser incluso, en el punto más alto de su vida profesional, rector de la Universidad de Hamburgo (de 1929 a 1930), Simmel, por contra, desempeño casi toda su vida el papel del *Aussenseiter* académico: una Cátedra no la obtuvo hasta casi cumplidos los sesenta años en la por entonces más bien provincial ciudad de Estrasburgo. Sobre el papel de Simmel como principal representante de la *Kulturphilosophie*, y sobre su influencia en significativos autores posteriores, véase la breve pero útil presentación de P. Matussek en su artículo «Kulturphilosophie», en: H. BÖHME, P. MATUSSEK, L. MÜLLER: *Orientierung Kulturwissenschaft: was sie kann, was sie will* (Rowohlt: Reinbek bei Hamburg, 2000), pp. 56 –65. Cf. además, sobre el contexto general de la obra filosófica y sociológica simmeliana, de K. LICHTBLAU, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende: zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland* (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1996) y de W. JUNG, *Georg Simmel zur Einführung* (Hamburg: Junius, 1990).

época - la 'vida interior' y el 'espíritu objetivo', así como la superación de las tensiones entre los individuos y sus productos culturales. Pero ese deseo de que «la realización de la libertad» de los individuos no sea incompatible con su vigorosa participación en el progreso de la cultura, no parece tener, sin embargo, desde la perspectiva de Simmel, grandes posibilidades de éxito. Este autor parece asentar como definitiva una tensión o antítesis entre «la autonomía pura del yo» y el conjunto externo de formaciones culturales. Cassirer describe con precisión la posición general simmeliana:

«El mal de que toda cultura humana adolece aparece pintado en este cuadro con tintas todavía más sombrías y desesperadas que en la pintura de Rousseau (...) El profundo divorcio, la profunda hostilidad existente entre el proceso vital y creador del alma, de una parte, y de otra sus contenidos y productos, no admite arreglo ni conciliación de ninguna clase. Tiene que hacerse, por fuerza, tanto más sensible cuanto más rico e intensivo se haga en sí mismo este proceso y cuánto más se ensanche el círculo de contenidos sobre el que se proyecta.»[9]

Para calibrar no tanto la fidelidad propiamente dicha de la reseña efectuada por Cassirer de la postura simmeliana, cuanto más bien y con el objeto de entender mejor el quid de sus reparos y propuesta alternativa frente al problema actual de «fragmentación de la cultura», es preciso que la exposición se aboque a examinar - principal pero no exclusivamente - el propio texto de Simmel aludido por Cassirer: «Der Begriff und die Tragödie der Kultur» (1911).[10] Por lo demás, la consideración de ese célebre ensayo simmeliano permitirá pasar revista a algunas ideas de un autor hoy en día injustamente poco leído y estudiado en el ámbito estrictamente filosófico. Quizá ello se deba, como bien ha escrito Jürgen Habermas, a que «el Simmel crítico de la cultura está al mismo tiempo extrañamente lejos y cerca de nosotros.»[11] En aquel ensayo Georg Simmel ofrece una diagnosis minuciosa y nada halagüeña, no sólo del estado presente de la cultura, sino del todo acerca de una suerte de dualismo metafísico último que la afecta esencialmente. 'Cultura' es en realidad para Simmel un concepto dual surgido de la convergencia no enteramente pacífica entre el ámbito subjetivo del espíritu («cultura subjeti-

---

[9] «*La tragedia de la cultura*» [«Die Tragödie der Kultur], en: *Las ciencias de la cultura*, *op. cit.*, p.160.

[10] Este ensayo se incluye en la obra de Simmel, *Philosophische Kultur* (Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1919, 2. Aufl.), pp. 223-253. La obra se ha consultado de la siguiente página *web*: http://socio.ch/sim/index_sim.htm. El sitio contiene una buena muestra de la obra simmeliana. Otro célebre trabajo simmeliano por comentar más adelante – *Philosophie des Geldes* - también se ha examinado de esa útil selección. Aunque existe una versión castellana de *Philosophische Kultur* con el título de *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos* (trad. G. Muñoz y S. Mas. Epílogo de J. Habermas. Barcelona: Ediciones Península, 1988), aquí se ha optado por reproducir sin traducción los pasajes relevantes de «Der Begriff und die Tragödie der Kultur». Con ello se desea hacer un reconocimiento al personalísimo estilo ensayístico-literario de su autor. En todo caso, los pasajes en alemán por introducir de Simmel no son muy numerosos y aparecerán citados siempre a pie de página.

[11] Cf. su «Epílogo: Simmel como intérprete de la época», en: *Sobre la aventura*, *op. cit.*, p. 273.

va») y el dominio de lo objetivamente producido por él («cultura objetiva»). Por cierto que esa convergencia luce más bien como un conflicto o antagonismo inherente a la misma actividad creadora del espíritu. El conflicto también puede ser calificado con justeza de legítimo «desequilibrio» entre las dos corrientes de la misma *vida* que pugnan por la supremacía: una, la interior, siempre en movimiento, y la otra, la externa, que tiende a «petrificarse» sin remedio al contacto con la cultura.[12]

Justo entre tal dualismo se enclava la esencia misma de la cultura. Simmel constata desde el comienzo de su ensayo de qué modo, además del más amplio dualismo que establece una primera diferencia elemental entre el ser humano y el animal, surge uno más profundo y radical, pues desde él la marcha general de la civilización asume un cariz por completo insólito. El dualismo fundamental destacado por ese autor – el que de hecho se constituirá en la auténtica «tragedia de la cultura» - reside en el *carácter autónomo* adquirido por el conjunto de objetivaciones culturales. Éstas son resultado, paradójicamente, de la misma exuberancia productora, por decirlo así, del espíritu humano. Entre la «desbordante vivacidad» que caracteriza el movimiento interno del espíritu y la rigidez «temporalmente ilimitada» de sus propias formaciones surgen incontables tragedias de desarmonía entre lo que en realidad son dos caras de un mismo proceso creativo.[13] El momento fundamental en que surge la «tragedia de la cultura» se da cuando la interioridad humana se percata de que el camino para su cabal autoconocimiento pasa necesariamente por sus propias figuraciones o formaciones: arte, ciencia, técnica, religión, moral, derecho, etc. Pero estas formas culturales, explica Simmel, constituyen un mundo aparte que se basta a sí mismo. Su modo de existencia ya está completo y garantizado en el momento mismo de su cristalización objetiva.[14] Tales formas, o «solideces ideales», como las llama en otro lugar, se ofrecen como excedentes de la propia vida que llegan a contradecirla, incluso a amenazarla de muerte:

«En tanto que estas formas culturales desarrollan su propia lógica y sistemática axiológica, que corresponde a su contenido objetivo, y se

---

[12] Cf. la interpretación que hace S. Mas de Simmel: «La cultura objetiva son las instituciones, conocimientos, actitudes, etc. que el hombre ha ido desarrollando a lo largo de la historia, la cultura subjetiva es el aprovechamiento que el hombre hace de todo lo anterior para su 'cultivo' interior. En el mundo griego había una armonía entre la cultura objetiva y la subjetiva: el hombre podía, de este modo, aprovechar la cultura objetiva para su cultivo subjetivo. Sin embargo, en nuestros días este equilibrio se ha quebrado, y lo ha hecho precisamente por el lado de la cultura objetiva.» Cf. «Simmel o la autoconciencia de la Modernidad»en: G. SIMMEL, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura* (trad. y pról. S. Mas. Barcelona:Península, 1986), pp.10-1.

[13] Con palabras de Simmel: «Der Geist erzeugt unzählige Gebilde, die in einer eigentümlichen Selbständigkeit fortexistieren, unabhängig von der Seele, die sie geschaffen hat, wie von jeder anderen, die sie aufnimmt oder ablehnt. So sieht sich das Subjekt der Kunst wie dem Recht gegenüber, der Religion wie der Technik, der Wissenschaft wie der Sitte (...)». En: «Der Begriff und die Trägodie der Kultur», *op. cit.*, p. 223.

[14] «Kultur entsteht – und das ist das schlechthin Wesentliche für ihr Verständnis -, indem zwei Elemente zusammenkommen, deren keines sie für sich enthält: die subjektive Seele und das objektiv geistige Erzeugnis.» *Ibid.*, p. 228.

convierten en ámbitos que son autónomos en sus fronteras, se ofrecen a la vida de nuevo como contenidos enriquecedores y acrecentantes, pero también a menudo como rigideces en las que se estanca y desvía su propia dirección y ritmo, callejones sin salida en los que se precipita hasta la muerte »[15].

De entrada, llama la atención cómo Simmel da por un hecho indiscutible la incomunicación ingénita a los dos ámbitos de cuya colisión de intereses y motivaciones surge la realidad de la cultura. La búsqueda de una integración se presenta a los ojos de Simmel como una labor de esfuerzo interminable y seguramente condenada al fracaso. Curiosamente, Simmel sugiere en ocasiones que el alma puede reconocerse, después de todo sin perder la conciencia de su preciada autonomía interior, en las formaciones culturales, mas esto sólo lo logra a costa de una objetivación radical de la cultura. Ésta, asevera Simmel en otro trabajo de tono menos pesimista, se presenta como «una síntesis única del espíritu objetivo y del subjetivo, cuyo sentido último, ciertamente, sólo puede residir en el perfeccionamiento de los individuos.»[16] Los seres humanos procuran atenuar, en efecto, la hostilidad entre su mundo interno y la realidad cultural objetiva, pero lo hacen pagando el precio de hacer de la cultura un proceso animado por su propia dinámica de avance. Al regir en cada región, la subjetiva y la objetiva, reglas de desarrollo muy diferentes entre sí, la tendencia final no puede sino conducir a fricciones entre la corriente que busca el camino de vuelta a la realización interna y la que procura, mediante las susodichas formaciones o figuras culturales, la persistencia en la extensión de la objetividad. En apariencia, para Simmel ninguna de esas figuras puede permanecer mucho tiempo – como él lo ilustra entre otros con los casos del lenguaje y la religión - bajo el control eficaz de la subjetividad[17].

El ser humano se encuentra, desde la perspectiva simmeliana, desgarrado entre dos fuerzas rivales de la vida que pujan por la supremacía en medio de un terreno cultural que intenta más bien su integración. Sus esfuerzos, no obstante, no son suficientes para evitar que nazcan sentimientos de «aislamiento» y «extrañamiento» en el ser humano respecto de sus propias creaciones. En el fondo, parece haber para Simmel un «sentido cósmico-metafísico» último, misterioso e irreducible, en el destino de la cultura. El proceso resultante de enajenación individual salta claramente a la vista, según Simmel, en la moderna «división del

---

[15] «Fragmento sobre el amor», en: *El individuo y la libertad*, *op. cit.*, p. 49. La expresión «solideces ideales» aparece en ese mismo ensayo, p. 50.

[16] «Cultura femenina», en: *Sobre la aventura*, *op. cit.*, p. 232.

[17] «Sogar die Sprache empfinden wir gelegentlich wie eine fremde Naturmacht, die nicht nur unsere Äusserungen, sondern auch unsere innersten Gerichtetheiten verbiegt und verstümmelt. (...) Und die Religion, die gewiss aus dem Suchen der Seele nach sich selbst entsprungen ist, der Flügel, den die eigenen Kräfte der Seele hervortreiben, um sie auf ihre eigene Höhe zu tragen –selbst sie hat, einmal aufgekommen, gewisse Bildungsgesetze, die ihre, aber nicht immer unsere Notwendigkeit entfalten.» «Der Begriff..., *op.cit.*, p. 241.

ción o abstracción universalizante. El «ser como tal» es contemplado todavía en lo concreto singular. Pero esa cualidad o carácter de «separado» aparece en el análisis de la mente, como algo «propio», como algo que pertenece al ser como tal por su misma «constitución» intrínseca; por tanto, como un carácter que es válidamente generalizable a «todo ente en cuanto ente». Y al hacer esta generalización, posterior obligadamente a la «abstractio formalis», es cuando el análisis nos pone ya en el umbral mismo de la Metafísica.

Ahora bien, volviendo sobre nuestros pasos en este análisis ontológico, nos damos cuenta de que lo que hemos hecho no es ni más ni menos que una intuición abstractiva cualitativa, una abstracción formal de la «ratio entis». La «abstractio formalis» no es una generalización ni sus contenidos implican lo universal o lo particular[41]; antes bien, es una consideración ab—soluta (via resolutionis) de una forma o cualidad, que puede darse incluso en lo singular (en este objeto blanco contemplo la «blancura»), pero que en la consideración mental se ab—suelve, es decir, se desliga del sujeto concreto.

Sería, por otra parte, bastante fácil seguir el mismo camino para otros conceptos «separables», como los de «substancia», «verdad», «causalidad», etc.; esto es, para los conceptos propiamente metafísicos.

A ello no se puede llegar por el camino de la abstracción universalizante, que prescinde ya desde el comienzo del acto existencial; ni tampoco por el camino de los otros modos de abstracción formal, ya que implican necesariamente materia en sus contenidos terminales. Por ello, ni la Física ni la Matemática pueden ponerse en lugar ni sustituir a la Metafísica o Filosofía Primera. Y ésta es posible solamente a través de su constitución como saber específico, diferente de las anteriores, por medio de la captación de un objeto formal propio, la «ratio entis ut ens»; todo lo cual se consigue por la via del análisis resolutivo y de la abstractio formalis intensiva.

* * *

Si existen todavía otros caminos para llegar a la comprensión del carácter inmaterial del ser como tal —p.e., apelando a la independencia y liberación de la actividad intelectual de la mente humana— es tema que parece haber sido aceptado por no pocos filósofos. La apelación a un *yo pensante*, en cuanto indicador de la capacidad de reflexión completa o perfecta, de abstracción, de operaciones formales lógico—matemáticas, de creatividad; o bien como sujeto de aspiraciones a la verdad, la belleza, la justicia, el honor, etc. apenas podrá explicarse en el horizonte de lo material. Y tal apelación tampoco excede en principio

[41] Cf. Tomás de A.: «Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est...» (*De ente et essentia*, c. 3; ed. Leon. lin. 36-39).

trabajo», característica de la vida productiva en las grandes ciudades. Marx atribuyó a dicha 'independencia' alcanzada por objetos manufacturados el carácter «fetichista» que para Simmel denota solamente «un caso especialmente modificado de este destino general de nuestros contenidos culturales»[18]. Las observaciones críticas de Simmel son aquí muy similares a las hechas por otros autores representativos de la *Kulturkritik* alemana. Son semejantes, por ejemplo, en su exhortación a defender y mantener intacto el ámbito de la creación artística – casi como último reducto protector de la individualidad espiritual - ante procesos de cosificación y anonimato que acompañan al eficiente pero espiritualmente vacuo trabajo industrial[19].

El enfoque de Simmel también se asemeja al de la *Kulturkritik* en su mezcla de determinantes socioeconómicos y científico-tecnológicos en la sociedad industrial del presente. La crítica al consumismo, a la masificación y por consiguiente a la despersonalización, secuelas concomitantes a una decadente seudo cultura crasamente consumista, se torna en Simmel en una ardiente invectiva contra el impulso coactivo de los mismos productos y procesos técnicos.[20] A éstos se les confiere un desproporcionado poder determinante sobre el «personal desarrollo del alma humana» que oculta, antes que revela, mecanismos de influencia más profundos y significativos, inherentes a un determinado sistema económico más amplio y complejo que el estrictamente «monetarista» identificado por Simmel. Con esto también se desvelan algunas de las limitaciones de una diagnosis desproporcionadamente metafísica en lo que respecta a cambios, reformas políticas de algún tipo que puedan ofrecerse para modificar cursos nocivos de modernización industrial y desarrollismo material[21].

---

[18] «Diese Inhalte stehen – und mit steigender 'Kultur' immer mehr – unter der Paradoxie, dass sie zwar von Subjekten geschaffen und für Subjekte bestimmt sind, aber in der Zwischenform der Objektivität, die sie jenseits und diesseits dieser Instanzen annehmen, einer immanenten Entwicklungslogik folgen und sich damit ihrem Ursprung wir ihrem Zweck entfremden.» *Ibid.*, p. 246.

[19] «Die Arbeitsteilung löst das Produkt als solches von jedem einzelnen der Kontribuenten los, es steht in einer selbständigen Objektivität da, die es zwar geeignet macht, sich einer ordnung der Sachen einzufügen oder einem sachlich bestimmten Einzelzweck zu dienen; aber damit entgeht ihm jene innere Durchselltheit, die nur der ganze Mensch dem ganzen Werk geben kann und die seine Einfügung in die seelische Zentralität anderer Subjekte trägt.» *Ibid.*, p. 252.

[20] «die technische Reihe fordert von sich aus, sich durch Glieder zu komplettieren, deren die seelische, eigentliche definitive Reihe nicht bedarf – und so entstehen Angebote von Waren, die erst ihrerseits künstliche und, von der Kultur der Subjekte her gesehen, sinnlose Bedürfnisse wachrufen.» *Ibid.*, pp. 246-7.

[21] En ese sentido, una apreciación crítica del influjo posterior de la *Kulturphilosophie* simmeliana arroja también, como ha señalado Habermas, un resultado ambivalente en cuanto a la apropiación teórica de que ha sido objeto: «Cuando se contemplan las grandes líneas de la influencia histórica del diagnóstico de la época elaborado por Simmel se hace evidente que resulta posible aplicar a éste lo que Gehlen dijo una vez de la Ilustración: sus premisas están muertas, pero sus consecuencias conservan vigencia. Todas las corrientes parecen estar de acuerdo en las consecuencias, aunque una acuse de totalidad negativa lo que otra festeja como cristalización, aunque una denuncie como cosificación lo que otra celebra tecnocráticamente como legalidad objetiva». En: «Epílogo», *op. cit.*, p. 282.

BIBLIOTECA CENTRAL

La posición simmeliana estima como representativos de la «tragedia de la cultura» dos momentos de un mismo fenómeno. Por una parte se da el hecho de que frente a la «lógica inmanente de las formaciones culturales», el ser humano no puede sino desempeñar un papel subordinado, marginal respecto de un proceso incontenible de coacción objetual que a su vez tiende a convertirlo en objeto, no sujeto del destino cultural. Por otra parte está el otro hecho, aún más trágico, de que esa misma supeditación a la lógica autónoma de los productos culturales es parte esencial, no accidental ni opcional, de su propia realización creativa. El cultivo del individuo, que requiere un enorme esfuerzo de interiorización, debe transitar necesariamente en medio de formaciones objetivas que son las que *ahora* – es decir, una vez proyectadas desde su nicho originario en el espíritu - le resultan cada vez más extrañas y ajenas. Todo esto se agudiza para el individuo según Simmel dada sus condiciones de existencia en las grandes ciudades. En éstas, como lo explica en su conocido ensayo sobre la vida del espíritu en las urbes modernas, el individuo corre el peligro de «ser nivelado y consumido en un mecanismo técnico-social», justamente el surgido de una «economía monetarista» animada por un «espíritu calculador» en las relaciones interpersonales. En las «grandes urbes» la «cultura subjetiva» ha decrecido notablemente conforme prolifera una masa hipertrofiada de cosas y procesos que reducen hasta la insignificancia la riqueza interior[22].

En la «tragedia de la cultura» simmeliana, el sentido del proceso mismo de culturización - lo que podría llamarse su capacidad para otorgar arraigamiento y conferir sentido a la existencia personal - sólo parece que se puede ganar al precio de un incremento y una aceptación resignada de la extensión del sinsentido y el extrañamiento individual. Dicho incremento se expresa en la situación de unos objetos culturales que parecen alzarse, cuanto más perfectos son, en rebelión frente a sus creadores. Todo esto, sin embargo, no parece representar para Simmel, de nuevo, un simple acontecimiento accidental o pasajero en la cultura humana, sino que, en cuanto efecto de la propia extroversión creativa del espíritu, resulta también un hecho inseparable de una contradicción inherente a la vida misma – la que no puede «alojarse sino en formas» que de continuo «rompe» y «rebasa»[23] -. De las propiedades de la vida se gestan, advierte Simmel, las «fuerzas destructivas» que socavan los pilares de su propia realización espiritual y moral. [24] La «esencia más

[22] Cf. «Las grandes urbes y la vida del espíritu», en: *El individuo y la libertad*, *op. cit.*, pp. 247-61.

[23] Cf. *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica* [*Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, 1918 / 1922] (trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Nova, 1950), p. 28.

[24] «Denn als ein tragisches Verhängnis (...) bezeichnen wir doch wohl dies: dass die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen; dass sich mit seiner Zerstörung ein Schicksal vollzieht, das in ihm selbst angelegt

propia de la vida», escribe en otro lugar, «es transgredirse a sí misma, crear a partir de sí aquello que ya no es ella misma, contraponer creativamente a su transcurso y a su legalidad su contrario»[25].

Los párrafos finales de «Der Begriff und die Tragödie der Kultur» se mantienen en la convicción acerca del conflicto entre el alma y sus formas culturales. Se trata de un conflicto materializado en la anodina cultura de masas. Ésta y sus productos se integran en el más amplio fenómeno simmeliano de «emancipación del espíritu objetivado.» La emancipación reside en que los contenidos culturales – originariamente creados para facilitarle al ser humano su realización personal - crean su propio camino que el espíritu mismo se ve obligado a recorrer, retrasando o haciendo del todo imposible la jornada de retorno interior, el 'cultivo' del alma luego de su proyección externa. Así, la perfección de la cultura se ha alcanzado a costa de perder el ser humano su señorío sobre las formaciones surgidas de aquella. Y es que Simmel ve en esa especie un tanto vaga de apropiación interior de los objetos o formas culturales la única manera de superar o mitigar al menos «las disonancias de la vida moderna,» a las que se refiere en otro trabajo relativo a la «esencia de la cultura»:

«Las disonancias de la vida moderna (especialmente aquella que se presenta como crecimiento de la técnica de cualquier ámbito y, simultáneamente, como profunda insatisfacción con ella) surgen en gran medida del hecho de que ciertamente las cosas se tornan cada vez más cultivadas, pero los hombres sólo en una medida mínima están en condiciones de alcanzar a partir de la imperfección del objeto una perfección de la vida subjetiva»[26].

Sobre esa aspiración de integrar lo subjetivo y lo objetivo en la más amplia dimensión de la vida, hacía ya hincapié Simmel en una importante obra bastante anterior (*Die Probleme der Geschichtsphilosophie*) pensada como antídoto contra el «realismo histórico» de algunos autores alemanes. Habida cuenta su similitud con otros pareceres cassirerianos, merece la pena ofrecer en este lugar siquiera un comentario muy somero en torno a ese aspecto de la filosofía de la historia simmeliana. Aceptada la relevancia teórica del *a priori* kantiano en lo que atañe a la pregunta sobre la posibilidad misma del conocimiento de la naturaleza, Simmel urge a que se formule una interrogante similar en torno a las posibilidades del conocimiento histórico. Sólo replanteando hasta el fondo dicha

---

und sozusagen die logische Entwicklung eben der Struktur ist, mit der das Wesen seine eigene Positivität aufgebaut hat (...) «So entsteht die typische problematische Lag des modernen Menschen: das Gefühl, von einer Unzahl von Kulturelementen umgeben zu sein, die für ihn nicht bedeutungslos sind, aber im tiefsten Grunde auch nicht bedeutungsvoll; die als Masse etwas Erdrückendes haben, weil er nicht alles einzelne innerlich assimilieren, es aber auch nicht einfach ablehnen kann, da es sozusagen potentiell in die Sphäre seiner kulturellen Entwicklung gehört.» *Ibid.*, pp. 249-50.

[25] «Fragmento sobre el amor», *op. cit.*, pp. 49-50.

[26] «De la esencia de la cultura», en: *El individuo y la libertad*, *op. cit.*, p. 127.

pregunta será posible que el ser humano vuelva, quizá, a reconocerse a sí mismo como sujeto autónomo, libre en la historia. Frente al «historicismo» – la creencia en fuerzas suprapersonales que 'arrastran' el discurrir histórico -, la crítica del conocimiento histórico debe elegir otro rumbo: «Hay que librarse del historicismo, como Kant se libró del naturalismo. Quizás la misma crítica del conocimiento facilite esta liberación: que el espíritu forme también soberanamente [como lo hizo con la «imagen científica de la naturaleza»] la imagen de la *existencia espiritual* que llamamos historia», con ello, continúa Simmel, se conservará, frente a las pretensiones del historicismo, «la libertad del espíritu que es productividad formadora»[27].

Esa misma capacidad productora de formas culturales, que a Simmel tanto le interesa preservar, se muestra en la habilidad de la práctica histórica para extraer de la multiforme «vida vivida» un hilo conductor general que se destaca de la más compleja trama general de los particulares. Utilizando un lenguaje que hace recordar ciertos planteamientos cassirerianos y por supuesto kantianos, Simmel arguye que, si bien el saber histórico debe renunciar a la reproducción integral de meras series vitales, proponiendo en cambio una síntesis bajo los requerimientos del concepto, su contenido vital no se pierde por completo en el entramado u ordenación teórica que lo conforma. La historia, afirma Simmel, «tiene alguna relación simbólica con la vida, pues ésta se proyecta, de algún modo, en la forma que dibuja cada concepto. La forma de su realidad, ha sido, por cierto, abandonada, pero lo más general de su esencia, aunque inconcreto ya, se ha conservado en la ordenación de sus contenidos regida por conceptos»[28].

El juicio de Simmel sobre la aproximación simbólica de la historia a la realidad vivida es afín o por lo menos compatible con el que Cassirer emitiría, décadas después, sobre la doble tarea *reconstructiva* e *interpretativa* de los hechos que le compete a la ciencia histórica. El historiador,

---

[27] Cf. SIMMEL, G., *Problemas de filosofía de la historia* [*Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1907, tercera edición] (trad. E. Tabernig. Buenos Aires: Editorial Nova, 1950), pp. 10-11. Sobre estos temas véase el breve pero útil comentario de R. M. Burns y H. Rayment-Pickard en su: *Philosophies of History: From Enlightenment to Postmodernity* (London: Blackwell, 2000), pp.163-66. Con razón se cuestionan dichos compiladores si no es que Simmel, al anteponer una concepción 'vitalista' de corte bergsoniano del acontecer histórico al 'objetivismo' o 'realismo histórico', no estará rindiéndose a *otro* tipo de fuerza autónoma sobrehumana: La Vida. Escriben esos autores: «La pregunta final (...) es si esta visión ontológica o metafísica es la superación del 'historicismo' (determinismo histórico) o una capitulación ante él; si el proceso histórico y las actividades de los historiadores son simplemente chispazos momentáneos de un impulso cósmico sin fin, ciego y pulsante, ¿dónde está la verdad y qué podría ser?.» P. 166. Las dudas de Burns y Rayment-Pickard parecen justificarse si se leen junto con la siguiente caracterización del concepto simmeliano de 'vida', obra del editor - ¿Eugenio Pucciarelli? - de *Problemas de filosofía de la historia*: «La vida es tendencia expansiva, autodespliegue, evolución, proceso infinito que se trasciende a sí mismo como idea y se renueva con esa trascendencia. Del dinamismo de su corriente creadora brotan las formas, los ideales, los imperativos que configuran el destino de la personalidad, desde su mismo interior convirtiéndola en expresión directa de la vida y elevándola hasta la claridad de la conciencia.» P. 258.

[28] *Problemas de filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 218.

establece Cassirer en una vena no enteramente disímil a la diltheyana, no anda simplemente tras cosas muertas o estériles, sino tras la materialización ante sí de aquellas *formas vivas* que sustentan y dan expresión al auténtico espíritu de una época:

«El historiador tiene que aprender a leer e interpretar sus documentos y monumentos, no sólo como vestigios muertos del pasado, sino como sus mensajes vivos que se dirigen a nosotros en su propio lenguaje. Ahora bien, el contenido simbólico de estos mensajes no es inmediatamente observable. La tarea del lingüista, del filólogo, y del historiador consiste en 'hacer hablar' y en hacernos inteligible su lenguaje. La distinción fundamental entre las obras del historiador y las del geólogo o paleontólogo no se debe a la estructura lógica del pensamiento histórico sino a esta su tarea especial, a esta misión específica»[29]

La creencia simmeliana en una suerte de lógica autónoma de los objetos culturales, no puede ser despachada sin más del centro de atención de un intento filosófico serio de comprensión de la cultura. Lo que procede es, en parte como lo propone Cassirer, su asimilación en una teoría no sustancialista – es decir, una que no favorezca la reificación de los procesos sociales -, sino funcionalista y dinámica del fenómeno cultural. Sin duda, con ello no se erradicará su carácter ambivalente, pero al menos sí se controlará su proclividad hacia el fatalismo, una tendencia que suele darse en visiones pesimistas de la cultura. Por otro lado, resulta instructivo constatar, siquiera de paso, que el mismo Simmel ya había adelantado una propuesta afín a la hecha explícita por Cassirer en el marco de su teoría de las formas simbólicas. Dicha propuesta se ofrece con auténtico afán programático en la introducción a *Philosophische Kultur*. En ella, Simmel advierte que sus ensayos buscan reflejar, pese a la diversidad temática, una única «forma y modo funcional de abordar las cosas». Se trata de un modo que separa los resultados conceptuales del «proceso vivo»; *éste* es el que adquiere ahora preeminencia en la medida que expresa la «movilidad del espíritu». Aun podría decirse que

---

[29] En: *Antropología filosófica*, *op. cit.*, pp. 260-1. Asimismo, unos años antes, en su «Conceptos 'naturales' y conceptos 'culturales'», escribía Cassirer en un tono similar: «Decía Ranke que la verdadera misión del historiador consiste en describir 'como ha sido realmente'. Pero, aun aceptando esta frase como buena, importa mucho no perder de vista que lo 'sido' cobra una nueva significación cuando se lo contempla desde el ángulo visual de la historia (...) La historia no es simplemente cronología, y el tiempo histórico no es precisamente el tiempo físico-objetivo. Para el historiador, el pasado no es, a la manera como lo es para el naturalista, mero 'pasado', sino que posee y conserva un 'presente' propio y peculiar.» En: *Las ciencias de la cultura*, *op. cit.*, p. 118. Simmel y Cassirer coinciden en criticar, siguiendo una línea temática que parte por lo menos de Dilthey y se prolonga entre otros con Rickert, la pretensión ultra objetivista rankeana de describir el acontecer histórico solamente «*wie es eigentlich gewesen*». Cf. la crítica de Simmel: «Cuando Ranke expresa el deseo de extinguir su yo para ver las cosas tal como han sido en sí, el cumplimiento de este deseo suprimiría justamente el resultado que él espera. Después de extinguirse el yo no quedaría nada que permitiera comprender el no-yo, y no sólo porque el yo es el vehículo de toda representación en general – pues Ranke mismo había concretado hasta allí su expresión -, sino porque también los contenidos particulares, accesibles únicamente por medio de la vivencia personal, inseparables del yo individualmente diferenciado, son la materia imprescindible para toda comprensión de los demás.» En: *Problemas de filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 72.

Simmel intenta llevar más lejos que Cassirer su enfoque anti-sustancialista centrado en la intencionalidad del espíritu. No es seguro que Cassirer hubiese aceptado sin más aquel «desplazamiento de acentos del *terminus ad quem* del esfuerzo filosófico a su *terminus a quo*» impulsado tan radicalmente por Simmel[30].

En opinión de Cassirer, la idea simmeliana sobre el conflicto entre las aspiraciones de interioridad y exterioridad a las que por igual y forzosamente se ve llevado el propio espíritu, cristaliza en un concepto altamente problemático de cultura que debe ser examinado más de cerca. Y sin embargo, como también ha sugerido J. Habermas, Simmel y Cassirer son dos autores que proceden – como ya se observó a propósito de sus opiniones sobre la disciplina de la historia - de una muy parecida sensibilidad filosófica de cara a los problemas surgidos de la misma dinámica de la cultura. De ambos podría decirse que son en buena medida, como afirma Habermas de Cassirer, hijos del *fin-de-siècle*, de una época marcada aún por la influencia formativa de autores como Kant, Hegel, Schiller y Goethe.[31]

3.2. Cassirer y la dialéctica de la cultura

La respuesta cassireriana al pesimismo cultural simmeliano está dispuesta en varios estratos que ya es hora de explorar con cierta minuciosidad. Ahora bien, de esos estratos aquí solamente se destacarán los dos que tienen la mayor relevancia para los objetivos específicos del trabajo. Con ello en mente, en lo que resta de esta sección se tratará de contestar la siguiente interrogante: ¿en qué medida la confrontación de Cassirer con las opiniones de Simmel sobre el antagonismo entre el alma y la cultura le permiten configurar una alternativa a una influyente posición – pues está representada por otros autores, además de Simmel – de desilusión ante los logros y tendencia evolutiva de la cultura? Su repuesta debe reparar en los dos aspectos siguientes.

En primer lugar, Cassirer comprende y acepta también, hasta cierto punto, la diagnosis simmeliana de los malestares que aquejan al 'organismo enfermo' de la cultura en su desarrollo histórico. No obstante, en

---

[30] Cf. «Introducción», en: *Sobre la aventura*, *op. cit.*, pp. 5-9.

[31] Es que, según Habermas, «Simmel (...) se sitúa del lado de acá del abismo que se va a abrir entre Rodin y Barlach, entre Segantini y Kandinsky, entre Lask y Lukács, Cassirer y Heidegger.» En: «Epílogo», *op. cit.*, p. 277. El mismo Habermas había explicitado mejor, en un trabajo anterior (1961), en qué estribaba el carácter abismal de las diferencias, aireadas a la vista de todos los asistentes a la disputa de Davos, entre Cassirer y Heidegger: «El tema [de la disputa] era Kant; en realidad, de lo que se discutía era del fin de una época. El enfrentamiento de escuelas quedó desplazado por el de generaciones: Cassirer representaba el mundo al que también pertenecía Husserl, contra el gran discípulo de éste; el mundo culto del humanismo europeo contra un decisionismo que apelaba a la originariedad del pensamiento, cuya radicalidad atacaba, efectivamente, a la cultura de Goethe en sus raíces.» «El idealismo alemán de los filósofos judíos», en: J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos* (trad. M. Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1975), p. 47. Recuérdese, por último, que así como Simmel era dieciséis años mayor que Cassirer, éste era quince años mayor que Heidegger.

segundo lugar, la perspectiva cassireriana estima inaceptable la concepción metafísica general del mundo y del lugar del ser humano en éste que subyace a la filosofía simmeliana; en su lugar, Cassirer ofrece como alternativa inmediata a su crítica de Simmel una personal visión de la cultura concebida como producto de la *interacción* simbólica de los seres humanos con la realidad. Dicha interacción la ve Cassirer como fundamentalmente positiva y conducente no a una especie de purificación apocalíptica de la civilización, sino a su potencial rejuvenecimiento o renovación creativos.[32] Corresponde ofrecer entonces, a continuación, algunos comentarios o intentos de reconstrucción teórica más explícitos sobre esos dos estratos principales de la reacción cassireriana de cara a Simmel. Por último, hay que recordar que todo el esfuerzo invertido ha de servir al propósito central de estimar o evaluar las posibilidades constructivas del «idealismo crítico» cassireriano para el enfrentamiento de la compleja – por sus variadísimas manifestaciones - crisis actual de la cultura occidental e incluso de la idea misma de progreso, su habitual compañera.

En relación con el primer estrato de la respuesta de Cassirer al reto pesimista simmeliano, arriba mencionado, los pasajes centrales que hay que discutir están agrupados en por lo menos dos grupos significativos. En ambos se despliega en «su forma más aguda y más radical», como escribe el propio Cassirer, «el pesimismo cultural» que su enfoque comparte con el de otros autores. Atiéndase al primero de ellos:

«La reflexión nos revela con mayor claridad, a medida que va ahondando en el problema, la *estructura dialéctica de la conciencia de la cultura*. Los progresos de la cultura van depositando en el regazo de la humanidad nuevos y nuevos dones; pero, el individuo se ve excluido de su disfrute en medida cada vez mayor (...) Los bienes creados por él crecen sin cesar, en cuanto al número, pero precisamente este crecimiento hace que dejen de sernos útiles (...) El yo se siente abrumado bajo su variedad y su peso, que crecen sin cesar»[33].

Resulta bastante claro que el fenómeno general a que se alude en los pasajes citados es el sentimiento de enajenación o extrañamiento padecido sobre todo, en opinión de la mayoría de los críticos de la cultura, por los habitantes de países altamente industrializados. En ellos, según lo perciben dichos críticos, una incontenible marea de 'modernización' no

---

[32] El anhelo de una transformación completa de la civilización, a veces por medio de la confrontación bélica directa, está presente en varios autores representativos de lo que Arthur Herman ha llamado «el pesimismo histórico alemán». Por ejemplo, según escribe y cita ese autor: «Georg Simmel dijo a sus estudiantes, mientras marchaban a la guerra, que la crisis mundial formaba parte de 'la lucha de la vida' contra las formas viejas y decrépitas que intentaban constreñirla. La guerra, proclamó, creaba 'aquello que podríamos llamar una situación absoluta'. Las opciones vitales en la sociedad burguesa 'tenían algo relativo' y provisional, sostenía Simmel: ahora los hombres enfrentaban una cruda opción nietzscheana entre lo viejo y lo nuevo, entre la vida y la muerte.» Véase de Herman, *La idea de decadencia en la historia occidental* (trad. C. Gardini. Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1998), p.239.

[33] «*La 'tragedia de la cultura'*», *op. cit.*, p. 157-8.

ha dejado prácticamente resquicio alguno del más primordial *Lebenswelt* sin saturar con objetos y productos de una seudo cultura emblemática, a un tiempo, de masificación y despilfarro. Si a ello se agrega la experiencia política radical que tiene lugar al momento de publicarse (1942) el ensayo de Cassirer, apenas sorprende que incluso un pensador tan equilibrado y comedido como él no se vea conmovido por los estragos acarreados por el uso bélico de una eficaz racionalidad técnica-instrumental. Parecía, en efecto, que la revuelta de la Ilustración europea contra sus propios principios – la misma que habrían de diagnosticar en su carácter 'dialéctico' un par de años después Adorno y Horkheimer – había comenzado y no se detendría. La consolidación en el poder político de Alemania de un movimiento que contradecía hasta el fondo todos los ideales humanistas del mundo de Goethe, significó para muchos pensadores algo así como el comienzo del fin de la civilización – el auténtico «salto al abismo» de Adorno -, no sólo de la alemana sino del todo global.

No obstante similitudes epidérmicas, la perspectiva crítica cassireriana no podía ser más distinta a la denuncia un tanto estridente de los frankfurtianos. Éstos, como explica por ejemplo A. Herman, osan iniciar «la historia de la decadencia de Occidente con los griegos» – cosa impensable para Cassirer -, pues – siguen esos autores - mientras que el «mito prerracional y la magia habían preservado la unidad del hombre con la naturaleza», la razón, una vez «liberada» de aquellos por el ser humano, fue usada «para tratar de dominar todo lo que ahora parecía separado de él y la razón humana, lo Otro.»[34] Frente a semejante desconfianza de la racionalidad, Cassirer no surge como un ingenuo defensor a ultranza de un mundo estático de ideales bucólicos, anquilosados e inoperantes en la realidad. Su visión objetiva de la cultura admite el trance actual del ideal ilustrado de razón universal, pero justo por eso aboga por su plena recuperación de la mano de la responsabilidad intelectual. Precisamente, la necesidad de recordar lo perentorio de dicha recuperación forma parte del grupo de exigencias que, según Cassirer y como aún habrá que verlo más en detalle en la sección 5, hay total derecho de hacerle a la filosofía. De manera más concreta, su propia crítica al pensamiento mítico, en tanto que aliado indiscutible de la irracionalidad contemporánea, políticamente plasmada, promueve el remozamiento, mediante la autocrítica, de aquel ideal hoy un tanto maltrecho de racionalidad y autono-

[34] En: *op. cit.*, pp. 307-8. Herman simpatiza muy poco con los 'teóricos críticos' y desconfía bastante de sus motivos últimos. Pues esos autores, una vez en el exilio, rodeados «de un ignoto mar de opulencia americana», procedieron a ejercer una feroz «crítica verbal de la sociedad burguesa», crítica que «se convirtió en imperativo moral, incluso (o quizá preferiblemente) desde la seguridad del aula o desde las páginas de una publicación académica. Como el crítico negativo – C. Wright Mills en Columbia o Herbert Marcuse en la Universidad Brandeis – había declarado su independencia espiritual frente a un sistema social y cultural moribundo, ya no formaba parte de él aunque el sistema le siguiera pagando las cuentas. En términos de la Escuela de Frankfurt, él ya no reconocía esa autoridad.» Pp. 305, 314.

mía. La defensa cassireriana de la razón se efectúa a sabiendas de que en el curso de su desarrollo moderno se le han venido adhiriendo una serie de indeseables rémoras intelectuales (nihilismo, antisemitismo, fascismo, etc.). Éstas son de tal naturaleza, que no solamente obstaculizan la inserción social, amplia y culturalmente constructiva de la racionalidad, sino que empañan el lente a través del cual debería contemplarse, con serenidad y despego necesarios, la historia universal[35].

Es bajo la influencia de reflexiones como las precedentes que Cassirer se ve forzado a reconocer un hecho rotundo: la «*conciencia de la cultura*» del individuo contemporáneo presenta una «*estructura dialéctica*». Se trata de una situación dialéctica en la medida que se constituye a partir de afirmaciones y negaciones, íntimamente ligadas o dependientes unas de otras, pero siempre en tensión, sobre los beneficios de la cultura. La concordancia de Cassirer con la diagnosis simmeliana salta aquí claramente a la vista. Frente al progreso cultural, en principio valorado de modo positivo, el individuo reacciona también, casi inmediatamente, con desilusión, pues se siente exceptuado «de su disfrute en medida cada vez mayor»: justamente él, cuyas energías físicas y espirituales invirtió, directa o indirectamente en el apuntalamiento del edificio cultural. Tanto Cassirer como Simmel parecen coincidir no sólo en aceptar el hecho de que la riqueza material objetiva, producto de la cultura, le resulta cada vez más extraña y lejana - pese a su evidente ubicuidad en los países más desarrollados económicamente - al mismo espíritu que los creo; sino, aún más significativo, concuerdan en lamentar que dicha riqueza se ha constituido en algo así como una pesada carga muerta e inútil para el espíritu – ¿es pertinente la misma intención crítica tratándose de países pobres, los menos favorecidos en la distribución neta de semejante «riqueza»?.

Hay que recordar que el proceso de la cultura, la culturización, se da para Simmel – y podría decirse, también parcialmente para Cassirer - a dos vías, *del* alma formativa y *de vuelta* a ella. El problema mayor, a los ojos de ambos autores, es que los bienes culturales que surgen como concreciones de fuerzas interiores de la «vida anímica», no pueden ser integrados del todo al ritmo propio – necesariamente introspectivo – de

[35] En 1905 aparecieron publicadas las siguientes palabras de Jakob Burckhardt: «Si pudiésemos renunciar plenamente a nuestra individualidad y pudiésemos contemplar la historia de los tiempos futuros con la misma tranquilidad y serenidad con que contemplamos el espectáculo de la naturaleza, con que vemos, por ejemplo, una tempestad en el mar desde tierra firme, tal vez podríamos vivir conscientemente uno de los capítulos más grandiosos de la historia del espíritu.» Ahora bien, dicha visión plácida o desapasionada del discurrir histórico, sobre cuyo atractivo pero también sobre cuyo *carácter ideal* coincidirían Simmel y Cassirer, *no es tampoco*, como añade Burckhardt, para «seres terrenales». Éstos no pueden, simplemente, renunciar al punto de vista individualmente 'apasionado' en su consideración de tantas «crisis acumuladas y no resueltas» en el actual momento histórico. Cf. J. BURCKHARDT: *Reflexiones sobre la historia universal* [*Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905] (trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1943), pp. 314-15.

esa vida interior. «El individuo – concluye realistamente Cassirer – no extrae ya de la cultura la conciencia de su poder, sino solamente la certeza de su impotencia espiritual»[36]. La conciencia de la ineptitud frente a ciertas formas culturales 'independizadas' de sus creadores, se pone de manifiesto en el comentario cassireriano sobre el uso de herramientas. Recuérdese que para Cassirer la forma simbólica 'técnica' contribuye a sustituir paulatinamente el vínculo mágico indiferenciado del ser humano con la realidad con otro de mediación o distancia. Sin embargo, el uso de instrumentos para el dominio y control de la naturaleza tiene su propia manifestación ambivalente o dialéctica. Utilizando un desacostumbrado tono pesimista Cassirer señala cómo la técnica, «inventada por el hombre para señorear el mundo físico, se vuelve en contra suya.» Se ha tornado en «maldición» que ha propiciado nada menos que la «enajenación», la «perdida de la existencia humana por obra de ella misma». Las quejas de Cassirer a este respecto bien podría haberlas compartido Simmel: «La herramienta, que parecía destinada a satisfacer necesidades humanas, ha servido para crear, en su lugar, innumerables necesidades artificiales. Todo perfeccionamiento de la cultura técnica es y representa, en este sentido, un regalo paradójico, como el tonel de las Danaides»[37].

La realidad cultural tiene entonces, por igual para Simmel y Cassirer, una faceta inquietante que apunta a tendencias claramente autodestructivas gestadas en su mismo seno. De nuevo, las experiencias personales de Cassirer antes y después de su exilio, tuvieron que hacer mella incluso en él, un autor convencido, pese a todo, del nervio fundamentalmente humanista de la cultura occidental. Es esa *fragilidad de la cultura* la misma que queda retratada de cuerpo entero en el segundo texto ilustrativo de este primer momento, más bien teñido de escepticismo e incluso de fuerte pesimismo, de reacción cassireriana al reto simmeliano:

«Hay que comprender y reconocer que la cultura no representa un todo armónico, sino que se halla, por el contrario, plagada de los más agudos conflictos interiores. La cultura lleva una vida 'dialéctica' y dramática. No es un simple acaecer, un proceso que discurra serena y tranquilamente, sino una acción que es necesario abordar constantemente de

[36] *«La 'tragedia de la cultura'»*, *op. cit.*, p. 158.

[37] «El objeto de las ciencias culturales», en: *Las ciencias de la cultura*, *op. cit.*, p. 45. Cf. un punto de vista similar en la famosa *Philosophie des Geldes* (Berlin: Duncker & Humblot, 1900) de Simmel. Ahí su autor se lamenta del predomino exagerado de los medios técnicos en la vida moderna, con los consecuentes efectos negativos para la «cultura subjetiva» del alma: «Für die Gegenwart, in der das Vorwiegen der Technik ersichtlich ein Überwiegen des klaren, intelligenten Bewußtseins - als Ursache wie als Folge - bedeutet, habe ich hervorgehoben, daß die Geistigkeit und Sammlung der Seele, von der lauten Pracht des naturwissenschaftlich-technischen Zeitalters übertäubt, sich als ein dumpfes Gefühl von Spannung und unorientierter Sehnsucht rächt; als ein Gefühl, als läge der ganze Sinn unserer Existenz in einer so weiten Ferne, daß wir ihn gar nicht lokalisieren können und so immer in Gefahr sind, uns von ihm fort, statt auf ihn hin zu bewegen - und dann wieder, als läge er vor unseren Augen, mit einem Ausstrecken der Hand würden wir ihn greifen, wenn nicht immer gerade ein Geringes von Mut, von Kraft oder von innerer Sicherheit uns fehlte.» Pp. 550-1.

nuevo y que jamás está segura de su meta. De aquí que no pueda entregarse nunca sencillamente a un candoroso optimismo o a una fe dogmática en la 'perfectibilidad' del hombre. Cuanto la cultura construye amenaza con deshacerse nuevamente en sus manos»[38].

Ahora bien, pese a que las coincidencias entre la «filosofía del espíritu» de Cassirer y la «filosofía de la vida» de Simmel en cuanto a lamentar un antagonismo o conflicto entre el ser humano y sus productos culturales no son para nada insignificantes, la perspectiva cassireriana en modo alguno estima dicha situación como irremediable o definitiva[39]. De momento y en forma muy general, podría decirse que, para Cassirer, el fenómeno actual de desempate entre los polos del alma / vida y la cultura – o entre la «cultura subjetiva» y la «cultura objetiva» de Simmel -, debería considerarse más bien como un estado transitorio o una manifestación anómala de una relación que, por el contrario, hay que visualizarla en sus fundamentos con esperanza firme y ánimo optimista. Así, *el punto de partida cassireriano es la constatación de la unidad armoniosa básica entre aquellos dos polos de la existencia: vida y espíritu.* Ante todo, dicha relación envuelve, para Cassirer, nada menos que la actividad simbólicamente formadora del ser humano. Es una actividad que necesariamente involucra a muchos individuos y que arroja como corolario un enriquecimiento cultural que se extiende a todo el proceso formativo.

En Cassirer, la situación de 'normalidad' en la cultura entraña la *interacción* entre distintas direcciones de creación y mediación simbólicas. Las condiciones *están dadas de antemano*, por así decirlo, en la misma dinámica social responsable de la cultura. Es esa dimensión de mediadora entre creadores y creaciones que adquiere la obra cultural la que Cassirer echa de menos en la más rígida visión simmeliana de dos partidos - el Yo, paladín de la vida, y la «cultura objetiva» - vistos, *de previo*, como irreconciliables o incompatibles. Porque incluso cuando Simmel habla de un «movimiento continuo» de vida entre el sujeto y los objetos – antes que de «dos sustancias centradas en sí mismas» -, lo hace para acentuar la tendencia de la vida a producir en el sujeto «lo ajeno a él.»[40] La «tragedia de la cultura», parece insinuar Cassirer, se disuelve como problema en el instante mismo en que los bienes culturales se miran como lo que siempre han sido: como intermediarios entre la subjetividad y su concomitante mundo cultural y social. Por eso puede decir Cassirer que la existencia de la cultura no puede verse nunca como «algo 'absoluto' conque tropiece el yo», sino ante todo como «el puente que

[38] *«La 'tragedia de la cultura'»*, *op. cit.*, p. 163.

[39] La idea de contraponer la «filosofía del espíritu» a la «filosofía de la vida» se debe a S. G. Lofts.

[40] *Intuición de la vida*, *op. cit.*, p. 30.

conduce de un polo yoísta a otros (...) El proceso vital de la cultura consiste precisamente en ser inagotable en la creación de estas mediaciones y transiciones»[41].

Cassirer considera uno de los errores capitales de la *Lebensphilosophie*, la «metafísica contemporánea», su obstinación en aferrarse a oposiciones filosóficas irreconciliables. Autores tan diversos como Nietzsche y Bergson, Dilthey y Simmel han insistido en plantear una dualidad incompatible entre la vida y el espíritu, entre el alma y la cultura. En el cuarto volumen, dedicado al examen de problemas metafísicos, de su estudio sobre las formas simbólicas, Cassirer ya había ahondado, en textos bastante anteriores a los citados en el párrafo anterior, sus críticas a Simmel. Desde el enfoque de este último autor debe quedar en el misterio cómo puede la vida generar *de sí* o dar forma a su opuesto, el dominio de las «solideces ideales» características de la cultura. Por supuesto, para Cassirer todo el problema metafísico descansa en arenas movedizas. Tan incorrecta es la hipótesis de una vida en estado puro, como de una forma igualmente 'descontaminada' de vida. No existen tales sustancias de ascendencia spinoziana existentes en sí y por sí mismas. Cassirer ofrece el ejemplo del lenguaje como una energía intelectual que surge de la interacción entre el uso individual y ciertas formas universales preestablecidas. Lo que existe es el «proceso viviente» y continuo del habla, «en el que individualidad y universalidad están contenidos como dos aspectos igualmente justificados y necesarios»[42].

De nuevo, el caso de la técnica como forma simbólica permite ilustrar aún más las consideraciones precedentes sobre la supuesta dicotomía vida / espíritu. A pesar de la ya referida opinión un tanto negativa de Cassirer sobre la «maldición» de una técnica rebelada contra sus creadores, transformada en motivo de enajenación y ruina, lo cierto es que esa visión tan peyorativa es excepcional en su autor. De hecho, en su importante pero relativamente poco conocido ensayo «Form und Technik» (1930)[43], Cassirer se enfrenta críticamente contra una perspectiva negativa y condenatoria de la técnica. Según Ludwig Klages el espíritu (*der Geist*, el representante, podría decirse, de la «cultura objetiva» simmeliana) ejerce su dominio despótico sobre el feudo del alma (*die Seele*, representante a su vez de la «cultura subjetiva»); la técnica, concebida como instrumento del que echa mano el espíritu para aumentar su pode-

---

[41] *«La 'tragedia de la cultura'»*, *op. cit.*, p. 165.

[42] *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 4: The Metaphysics of Symbolic Forms* [*Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, 1995] (ed. J. M. Krois and D. P. Verene, trad. J. M. Krois. New Haven & London: Yale University Press, 1996), p. 16.

[43] Este trabajo se incluye en *Symbol, Technik, Sprache*, *op. cit.*, pp. 39-91, en torno a Klages véase p. 67 *et. seq.* Cf. sobre la función simbólica de la técnica según Cassirer: A. Rosales Rodríguez, «La técnica como 'forma simbólica' en la filosofía de Ernst Cassirer», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1993, XXXI (74), pp. 57-63.

río sobre «el reino libre del alma», no puede ser *también* medio de realización humana. Klages, arguye Cassirer, convierte del todo al dominio del espíritu en un «implacable adversario del alma». La opinión de Cassirer al respecto no puede ser más diferente. Apoyándose en la pionera obra de Ernst Kapp sobre los fundamentos antropológicos de la técnica, Cassirer considera simplista la concepción meramente instrumental de la técnica – implícita en la acerba crítica de Klages -. La acción técnica, valorada desde el punto de vista del encuentro simbólico del ser humano con la realidad, no sólo se proyecta de la subjetividad al exterior, sino que luego vuelve a su lugar de origen, dotando a su iniciador de un mejor conocimiento de sí mismo y sus poderes transformadores de la naturaleza.

La posición de Klages puede ser considerada incluso más radical que la simmeliana. Klages sigue una tradición que concibe como inevitable, remontándose a autores como Schopenhauer y Nietzsche, una relación dictatorial del espíritu respecto a la vida. Pero el supuesto abismo insalvable entre el «fundamento creativo» de la vida y el «mundo del *cogitatio*» forma parte, en opinión de Cassirer, de una «tesis romántica» inaceptable. Klages pone el ejemplo de la conciencia como un factor destructivo del significado de la vida. Al concepto de 'conciencia' (espíritu, mente o intelecto) Klages contrapone el alma, ésta ha de buscar su liberación no del cuerpo sino del espíritu. Para Klages, el espíritu se ha transformado, con la mediación de la actividad cultural, en una «maldición para la humanidad» en la medida que aísla al alma del ritmo vital del cosmos. En vista de ello, no es de extrañar que Klages favorezca, al tenor de una idea similar de F. Schlegel, un retorno a la pasividad y la inacción. Desde luego, Cassirer no puede aceptar la dudosa identificación que hace Klages de nociones como las de «entendimiento», «voluntad» y «cultura» con un único impulso de dominio y subyugación de la vida (por lo demás característico, según Klages, de la actividad técnica). Por el contrario, la filosofía de las formas simbólicas establece que en el espíritu (la «conciencia» en Klages) está activa no una cruda «voluntad de poder» por ejercer en el mundo, sino una «voluntad de formación» mediante las distintas formas simbólicas.[44] Aunque con matices particulares, la crítica cassireriana a Klages puede extenderse a otros autores representativos de la «metafísica de la vida». En todos ellos se hace manifiesto «un anhelo romántico por el paraíso de la vida.»[45] A la inversa de los más radicales entre esos autores, para quienes la vida se halla esclavizada por el espíritu, para Cassirer la vida sólo alcanza su plenitud al transformarse en cultura[46].

---

[44] Cf. *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 4, op. cit.*, p. 28.
[45] *Ibid.*, p. 219.
[46] Cf. BAYER, T. I.,, *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms, op. cit.*, p. 51.

Contemplado desde la más serena perspectiva cassireriana, el problema con la visión simmeliana de la cultura es que yerra al comprimir la esencia vital de la creatividad humana dentro de la esfera única de la interioridad individual. Una vez que el producto sale de dicha esfera comienza, para Simmel, la «tragedia» de su vida autónoma, ajena a las necesidades espirituales. Justo lo contrario es lo que Cassirer propone considerar: la realización individual es sólo un momento del más general proceso intersubjetivo de recepción, incorporación y recreación de bienes culturales – materiales o intelectuales –, tanto a nivel del individuo, como de colectividades y épocas enteras. Se trata, según lo explica Cassirer con el ejemplo de la apropiación creativa de la Antigüedad por parte de los diversos Renacimientos – italiano, holandés, francés y alemán, de un proceso «inagotable», uno que «se reanuda constantemente, sin llegar nunca a su fin.» Todos esos Renacimientos particulares, muy diferentes entre sí, coinciden sin embargo en sentir «la Antigüedad como una incomparable *fuente* de energías, a la que van a beber para ayudar a alumbrarse a sus propias ideas e ideales. Por donde las épocas realmente grandes de la cultura del pasado no se asemejan precisamente a un bloque errático que penetre en el presente como testigo de tiempos pretéritos. No son masas inertes, sino la condensación de gigantescas energías espirituales que aguardan solamente el momento de volver a manifestarse y de traducirse en nuevos efectos»[47].

La importancia decisiva que asume para Cassirer la relación dialéctica o de complementariedad mutua entre la vida y el espíritu, se coloca en primer plano en el ya citado cuarto volumen – póstumamente editado - de su filosofía de las formas simbólicas. Si bien no es posible exponer aquí detalles sobre las diversas implicaciones metafísicas que Cassirer extrae de esa relación, con todo sí lo es destacar su relevancia para el tema general de esta sección: el enfrentamiento de Cassirer con tesis para él inaceptables de la *Lebensphilosophie*, en especial en su variante simmeliana. No existe para Cassirer, como sí lo hay para Simmel y sobre todo para Klages, un conflicto ingénito a la acción combinada de la vida y el espíritu. La cultura, entendida como el lugar en que se concreta la vida espiritualizada, no es pues sinónimo de tragedia. Aunque en la cultura no se funden propiamente ambos elementos, tampoco se mantienen incomunicados. La oposición entre el espíritu y la vida no significa el derrocamiento de una y el entronizamiento definitivo del otro. Si así fuera no pudiesen darse del todo las formas simbólicas y la cultura en cuanto tal sería una imposibilidad. Sin su vinculación correlativa, el mundo de las formas culturales perdería toda realidad, «sería solamente un mundo de espectros»[48]. Para Cassirer es fundamental aclarar la rela-

[47] *«La 'tragedia de la cultura'»*, *op. cit.*, pp. 168-9.
[48] *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 4*, *op. cit.*, p. 31.

ción complementaria entre la *vida* y el *espíritu* en la medida que éstos constituyen, sumados a los «fenómenos base» («*Basisphänomene*») del yo («*Ich-Phänomen*»), la acción («*Wirkens-Phänomen*») y la obra («*Werk-Phänomen*»), la plataforma misma de su pensamiento metafísico. Juntos, todos esos elementos deben contribuir a forjar una imagen más completa y dinámica de la naturaleza humana[49]. Una vez presentado el enfoque cassireriano sobre los alcances de la ambivalencia o «carácter dialéctico» de las formas culturales, se hace preciso volver la mirada a una segunda amenaza a la cultura. Se trata de una amenaza incluso más grave, pues tiene que ver con la resurrección de un irracionalismo atávico, en la forma del *mito*, en la vida política del presente. El examen de dicho fenómeno, así como el de la concepción cassireriana de la filosofía, se pospondrán para la Segunda parte.

[49] *Ibid.*, p.142.

LORENZO VICENTE BURGOA

Universidad de Murcia

Abstracción formal y Separación en la formación del ente metafísico

En un trabajo anterior[1], me refería a las múltiples discusiones, surgidas en el seno del tomismo contemporáneo, acerca del modo de obtención del ente metafísico y de su horizonte propio de inteligibilidad. En resumen, después de las ediciones críticas del texto original tomasiano de su Comentario a libro de Boecio sobre la Trinidad[2], ha surgido la discusión acerca de si el ente metafísico se obtiene propiamente por separación de la materia, en un juicio separativo, o bien puede mantenerse la sentencia tradicional, según la cual se obtendría por medio de una abstracción formal de tercer grado. Dejando de lado la expresión «de tercer grado», que es confusiva e impertinente, como hemos demostrado en otra parte[3], — aparte de no responder al lenguaje ni de Tomás de Aquino ni de su comentarista Cayetano, quienes hablan exclusivamente de «modos»— en dicho trabajo expresaba mi opinión de

---

[1] Cf. VICENTE BURGOA, L.: «¿Abstracción formal o separación? (De Tomás de Aquino a Cayetano), en *Estudios filosóficos*, 1999(48)211—256; publicado casi simultáneamente en *La Ciencia tomista*, 2000(127) pp.99—134. Este trabajo supone otro mío anterior, en el que se intenta desarrollar la vía de la «separatio» y sus fundamentos o justificación: «Il <separato> come condizione e come oggetto della Metafisica», en *Divus Thomas* (Bolonia) 96(1993) pp. 63—94. Ahora intentaremos corregir parcialmente algunas afirmaciones, o mejor, ir más allá de las mismas.

[2] THOMAS VON AQUIN, *In librum Boëthii de Trinitate, quaestiones quinta et sexta*. Nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung herausgegeben von PAUL WYSER, Freiburg—Louvain, 1948.— Separatabdruck aus *Divus Thomas Frib.*, 1947(25)437—485; 1948 (26) 74—98.

En el siglo pasado hizo ya una edición del autógrafo el P. A. UCELLI: *Sancti Thomae Aquinatis in ... in Boëthium de Hebdomadibus et de Trinitate expositiones* (Romae, 1880). Mas esta edición se hallaba plagada de errores lamentables en la transcripción del texto, según señalan los autores de la edición leonina (cf. *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia*. Ed. Leonina, XIII, Romae, 1918, X b).

Contamos ya desde hace años con una edición crítica completa y totalmente fiable: SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Expositio super librum Boëthii De Trinitate*. Ad fidem autographi vaticani nec non ceterorum codicum manu scriptorum. Recensuit BRUNO DECKER (Leiden, E.J. Brill, 1955). Esta edición, modelo en su género, contiene un cuidado aparato crítico, con las variantes de los diversos códices, así como un importante elenco de notas con referencias a textos, obras y autores, citados en el texto tomasiano. Para algunas correcciones puntuales del texto, no decisivas, cf.: GILS, *Bulletin thomiste* 1960(XI) n. 54.

En castellano tenemos la edición (Introducción, traducción y notas) de: A. GARCIA MARQUES—J. A. FERNANDEZ: *Santo Tomás de Aquino: Exposición del «De Trinitate» de Boecio* (Eunsa, Pamplona, 1986).

[3] VICENTE, L.: «De modis abstractionis iuxta sanctum Thomam» en Divus Thomas 1963 (66) 35—65; 189—218; 1964 (67) 278—299 (especialmente: 1964, pp.290—292).

que no se trata de dos posturas incompatibles, si bien incompletas y sujetas a ciertas variantes de perspectiva, así como a ciertas formas de expresión no siempre afortunadas[4].

Actualmente, manteniendo ese punto de vista, intentamos hacer ver que eso, no solamente es correcto, sino que son dos puntos de vista compatibles; y de lo que se trata es de ver cómo pueden compatibilizarse, a pesar de algunas dificultades[5].

I. Nociones previas

Damos por conocidas las nociones elementales, tanto de lo que se entiende por «abstracción formal», como por «separación».

El punto de partida es la convicción de que nuestra conciencia solamente capta lo que tiene entidad o cualidad de acto o forma, de acuerdo con el principio aristotélico, que Tomás de Aquino formula reiteradamente: «unumquodque cognoscitur inquantum est actu», o bien, «todo lo conocemos bajo la razón de forma («sub ratione alicuius formae»)[6]. Esto no es una simple suposición teórica. Deriva del hecho experimentado de que el no—ser, lo carente de entidad o de acto, la privación, el no—ser, lo potencial, por tanto, y lo material no son de suyo cognoscibles: lo que aparece claramente en la experiencia cognoscitiva; sino en cuanto los relacionamos o captamos bajo la razón de ser, de acto, de forma y determinación, de orden, etc. La consecuencia inmediata de esto es que lo material individual y lo potencial en general solamente lo podemos conocer a la luz de alguna forma o actualidad. Y ello, por que el conocimiento es, no sólo acción del cognoscente, sino también recepción de lo conocido. En consecuencia lo conocido, al ser recibido en el cognoscente, debe comportarse como activo, como determinante formal: o sea, como acto y forma.

Aplicado esto al conocimiento de lo material o de lo que está sujeto a las condiciones de materialidad, de cualquier forma que sea, significa que nuestro conocimiento de ello solamente puede realizarse mediante la captación selectiva de las formas o cualidades actualizantes de lo material; o bien, mediante algún tipo de «desmaterialización», de liberación respecto de las condiciones de lo material. Pues bien, a esa liberación respecto de las condiciones de lo material y a esa captación selectiva de formas es a lo que denominamos, en general, acción abstractiva. Esta viene realizada ya inicialmente por las facultades

[4] Especialmente, pp. 223—225 y 255—256. «En consecuencia, la «separatio» propia de la Metafísica no excluye la «abstractio formalis»; antes bien, la presupone, como un momento anterior o previo a su juicio separativo. Ello no significa que deban confundirse esos dos tipos de «Distinción» intelectual. Pero nos aclara que, para ciertos objetos de conocimiento y sólo en esos casos, tampoco son incompatibles; antes bien, parecen requerirse» (Ib. p. 255).

[5] En consecuencia, el presente trabajo puede considerarse como una continuación o complemento del citado anteriormente.

[6] «omnis res cognoscitur per suam formam» (*In Boeth. de Trinit.*q.5, a.2c; ed. Decker, p. 177).

sensibles : así p.e. captamos los objetos de la vista sin el peso, prescindiendo del tamaño, a escala, prescindiendo del sabor, etc. Y esto es ya una forma de selección abstractiva, si bien imperfecta. En la imaginación y la memoria llevamos a cabo una selección y una liberación todavía mayor de lo sensible y de la materia bruta. Captamos ya el orden, las relaciones, las proporciones, etc. Pero es sobre todo por medio de la acción del entendimiento donde llevamos a cabo una liberación mayor respecto de los objetos materiales. Es, en el fondo, la culminación liberadora de la materia bruta y singular, que la mente intelectiva consigue, en continuidad con la liberación progresiva de la evolución filogenética de los vivientes. La filogénesis es, básicamente, una liberación progresiva desde la materia bruta a la vida y desde la vida a la conciencia. Y esa liberación, en el plano cognoscitivo, es alguna forma de «abstracción». Esto, pues, no es una simple teoría; es, ante todo un hecho psicológico, con raíces en el conocimiento científico.

Ahora bien, eso que llamamos abstracción o liberación respecto de lo material es algo complejo y que tiene diversas manifestaciones o modos. No vamos a entrar en ello; sino a recordar simplemente los dos géneros principales, en relación con las dos operaciones o funciones básicas de nuestra inteligencia. Hay una liberación de lo material, que no es ni puede ser «negación» de la materia, ya que se refiere a objetos que tienen la materia como parte de su esencia (como son todas las cosas materiales). Respecto de estos objetos materiales, la materia es parte de su naturaleza y de su definición esencial; por tanto, no podemos pensar en ellos, sin incluir la materia, alguna materia, en su concepto. Pero sí podemos «prescindir» o dejar aparte en la consideración, algún tipo de materia: y a eso es a lo que llamamos en general «abstracción de la materia».

Precisemos un poco más. Resulta que lo que llamamos «materia» puede ser, o bien como algo común («materia communis»), o bien como la «materia concreta» (*materia signata*) y propia de este o del otro individuo. En efecto, «tener materia» en general, es esencial para cualquier ser material; pero tener «esta» materia concreta, estos átomos o moléculas, etc. ya no es esencial, ni necesario. De hecho, podemos pensar en «hombre» en general o en árbol en general, como vivientes materiales, pero no como determinados por tales átomos o materias individuales concretas.

O bien, podemos pensar en una estructura, o esencia o cualidad, sin pensar en el sujeto concreto, que la posee o la participa: así p.e. podemos pensar en «blancura» como cualidad de ser blanco, o en la «rojez», o en la «sabiduría» o en la «belleza», etc. como cualidades «puras», esto es, abstractas; y ello, a base de prescindir del sujeto concreto: «blancura» deja fuera el sujeto y lo mismo si pienso «sabiduría», como distinto de «sabio». Es justamente a este pensar en alguna forma o estructura o

cualidad pura a lo que se denomina «abstractio formae a materia» o abstracción formal. Lo expresamos mediante los nombres abstractos puros (como en los ejemplos anteriores).

Donde se ve que aquí la palabra «materia» no se refiere a la «materia prima», sino al sujeto concreto de una cualidad o forma; y «forma» tampoco es la famosa «forma substancial», sino la estructura esencial o específica de algo, al *eidos* esencial; así la abstracción formal es la intuición eidética, en cuanto captación inmediata, pero abstracta, de un eidos o forma.

Pero también podríamos pensar en algún objeto carente totalmente de materia. En tal caso podríamos afirmar «X no es material». Entonces ya no es una mera abstracción, sino un juicio; y hablando propiamente es una «separación mental» de lo que en realidad se halla separado. Este es el género de «separatio».

O también podríamos pensar en una cualidad o estructura, que, aunque habitualmente la encontramos en lo material, sin embargo en su concepto no implica necesariamente la materia, pues es comprensible que pudiera existir sin materia. Por ejemplo, si pienso en la estructura de causa—efecto, aunque esto lo vemos habitualmente en el mundo físico, sin embargo no parece que ello implique necesariamente la materia física: pudiera existir una causa o agente no material. Como entendemos que puede existir una belleza no material, un orden o una armonía no materiales. Consecuentemente, tenemos dos maneras de llevar a cabo la «separación de la materia»: o bien pensando que algo no es necesariamente material, o bien, pensando que algo es totalmente inmaterial. A la primera se la denomina separación negativa de la materia, y a la segunda separación positiva.

Pues bien, según Tomás de Aquino en uno de los textos más importantes en que lleva a cabo un análisis minucioso de los modos de abstracción[7], el nivel u horizonte de inteligibilidad propio del ens ut ens, en cuanto objeto de la metafísica sería el de la «separatio a materia». Y esta es la opinión más común actualmente entre los estudiosos de Tomás de Aquino. Frente a ello se alzaba la opinión tradicional, incluso dentro de la corriente de pensamiento tomista, que situaba la formación del ente como tal y como objeto de la metafísica, mediante una «abstractio formalis». O más concretamente, mediante le tercer modo de abstracción formal: es la opinión tradicional, expresada claramente por Tomás de Vio (Cayetano) en un texto clásico[8].

---

[7] *In Boeth, de Trinit.*, q. V, especialmente aa.3 y 4.— Según uno de los estudiosos modernos del tema, la separación sería el método propio, aunque no el único, de la metafísica, ya que sería el proceso adecuado para la «trascendentalización» que se lleva a cabo en la metafísica: Cf. SMIDT, R.W.: «L'emploi de la séparation en métaphysique», en *Rev. Phil. Louvain*, 1960(58)373—393; quien cita a favor de esta opinión a otros autores.

[8] Cf. THOMAS DE VIO: *In de ente et essentia*, Prooemium, q. 1, n. 5 (Ed. Laurent, Taurini, Marietti, 1934).

El problema, pues, es el siguiente: Para la constitución del ente, como tal, objeto de la metafísica, ¿debemos quedarnos únicamente con la «separatio», o debemos acudir a la «abstractio formalis»? ¿son vías incompatibles o son más bien complementarias?.

Pues bien, frente a las dificultades, tanto histórico—hermenéuticas, como temáticas, he llegado a la conclusión de que, a pesar de todo, abstracción formal y separación negativa de la materia no son incompatibles; antes bien, se requieren mutuamente, a fin de constituir el concepto de ente, como objeto propio de una ciencia metafísica.

II. Abstracción formal y Separación: ¿distintas, pero compatibles?

Comencemos por señalar netamente que *Abstracción formal* y *Separación* son dos operaciones o modos o funciones de la mente enteramente diferentes, consideradas en general, como tales funciones. En efecto, pertenecen a dos operaciones con exigencias diferentes: como es la aprehensión simple y el juicio: éste requiere que lo juzgado sea conforme con la realidad, bajo pena de incurrir en juicios falsos. La abstracción, en cambio, al no implicar en sí afirmación o negación alguna, puede prescindir de ciertas condiciones de lo real. Aunque, naturalmente, tampoco es arbitraria: no podemos abstraer una cosa de otra, cuando la primera dependa de la segunda; y ello bajo pena de quedarnos sin nada. Así p.e. no se puede abstraer la esencia de hombre de toda materia, ya que la materia en general pertenece a la constitución esencial del hombre por el cuerpo. Pero se podría abstraer sin mentir y sin error la idea de hombre de la idea de tal individuo humano (Pedro o Sócrates, materia individual), ya que esta materia es prescindible en cuanto *esta* y el concepto de «hombre» no la implica necesariamente.

En general, puede afirmarse que ni todo lo separable es abstraíble propiamente hablando (por ejemplo, lo espiritual no se puede decir que sea «abstracto» de la materia, ya que es independiente de ella), ni todo lo abstraíble es separable (p.e., la esencia de hombre es abstraíble, pero no separable de la materia, ya que la implica en su concepto).

Ahora bien, dicho esto, ¿podría encontrarse algún plano en el que el modo propio de la abstracción formal y el modo propio de la separación fueran, al menos, compatibles?. Ser distintos, dentro del género común de «distinción mental» no implica contradicción, sino mera contrariedad, o sea, división dentro de un género común. Luego algo común puede haber en ambos tipos de función intelectual.

En general, es evidente que todo o casi todo lo que entra como materia de nuestros juicios y enunciados ha sido anteriormente materia de nuestras aprehensiones o ideaciones simples. El modo de tratarlo en una y otra operación es ciertamente distinto. Pero no hay incompatibili-

dad; sino una cierta continuidad, pues formamos los juicios en base a los conceptos previos.

¿Cuál pudiera ser el plano común a ambas funciones de abstracción formal y de separación?. Por lo dicho anteriormente, vemos que la separación es doble: una, la *positiva* (declarando algo totalmente *sin* materia), otra la *negativa.* En esta última lo que se afirma es p.e. que «X no es *necesariamente* material» (fórmula esquemática del juicio de separación negativa). Aquí no se niega absolutamente la materia; simplemente se declara su no necesidad en el concepto de X. Ahora bien, ese juicio equivale propiamente a *separabilidad:* lo que no es necesariamente tal, es separable de ello, esto es, puede hallarse separado en algún caso. En otras palabras, el género de la «separatio» tendría dos modos: uno, la separación positiva (lo *separado*); otro, la separación negativa (lo *separable).* Es, pues, el plano de la *separabilidad o de lo separable* algo común.

En efecto, la «abstractio formae a materia», sobre todo en cuanto abstracción de una forma o estructura respecto del sujeto de la misma, del cual no depende, es algo *separable.* Así p.e., decimos que la estructura de la causalidad o la de acto o la misma de verdad, bondad, etc. son formas o cualidades *separables* del mundo de lo material. Si pienso en «sabiduría» o en «inteligencia», aunque de hecho la sabiduría y la inteligencia que conocemos se hallen en algo material, como es el hombre; con todo, podemos comprender que no son *necesariamente* algo de lo material: al contrario, la verdad y la sabiduría parecen pertenecer a un plano liberado debidamente de lo material. Que de hecho se hallen en un sujeto humano o en otro tipo de sujeto, es algo extrínseco al concepto de sabiduría o de inteligencia. Y lo mismo puede decirse de otros valores, *formas* o cualidades, como la belleza, la armonía, el orden, el amor de amistad, el heroísmo, etc. En todos estos casos y en otros muchos la relación del significado de tales nombres abstractos (abstractos formales) con lo material no es una relación de dependencia necesaria o intrínseca; es, pues, una relación de *separabilidad* respecto de lo material.

Luego existe, al menos, un plano en el que se puede llevar a cabo tanto la *abstractio formalis*, como la *separatio negativa.* La primera, en cuanto la mente capta esos valores o cualidades como «formas» intuibles (intuiciones eidéticas); la segunda, en cuanto ulteriormente emite un juicio en que expresa la *separabilidad* o no pertenencia intrínseca de la materia a tales formas o cualidades.

Es cierto que la función no es la misma en su estructura psicológica: una cosa es entender que «X no es necesariamente material» (juicio de separación negativa), y otra cosa es «entender X sin entender en ello la materialidad». Pero el fundamento para ambos casos es el mismo: la *separabilidad de* X respecto de lo material. Y «X» puede ser, como

vimos, tanto una cualidad (sabiduría, amistad, armonía) como una acción (p.e. entender, amar, honorar), como una naturaleza o una estructura dinámica (causalidad). Por tanto, es claro que hay un plano en el que podemos hacer tanto una *abstractio formalis*, como una *separatio negativa*.

Señalamos ya desde ahora que la noción o concepto de «ens inquantum ens» (το όν ή όν) en cuanto implica en sí, tanto una esencia (*essentia*), como un acto existencial (*esse*); y especialmente el acto existencial («ens dicitur ab esse»)[9], es un plano típico de *separabilidad*. En efecto, decir de algo que es o existe no es afirmar que deba ser necesariamente material: el acto existencial, en cuanto tal, es independiente de lo potencial justamente por ser acto. Luego puede concebirse abstractamente, esto es, sin implicar en tal concepto materialidad alguna (abstracción formal). Es la captación precisiva de la «ratio entis», como tal; de modo similar a la «ratio sapientiae» o «ratio ordinis», armonía, proporción, etc. Y puede consecuentemente decirse «el ente en cuanto ente no es necesariamente material»: que es el juicio de separación negativa. Volveremos sobre ello.

Esto no es extensible a cualquier abstracción formal, ni a cualquier tipo de separación. Así, ningún tipo de abstracción formal nos puede dar la «separación positiva», como luego veremos, pues pensar en que algo no es necesariamente material, no equivale a declarar que sea positivamente inmaterial; para esta declaración o juicio se requiere algo más que una abstracción formal, si no hay intuición previa o demostración[10]. Y la inversa, no cualquier separación, aunque sea negativa, implica inmaterialidad o separabilidad: cosa que no se da p.e. en las abstracciones formales de la matemática. Lo que captamos como formas matemáticas abstractas, p.e. un triángulo o un círculo, abstraen de la materia concreta y son *separables* de la materia sensible (no tienen ni olor, ni sabor, ni movimiento, etc. sensibles). Pero no pueden abstraer de «toda materia», pues implican necesariamente en su concepto la cantidad dimensiva, en la que se fundan y que presuponen: la llamada «materia intelligibilis»[11]. Y ésta es necesariamente material. Por tanto no podemos entender un triángulo inmaterial: sería absurdo o mejor, mera palabrería; como decir «círculo cuadrado» o como se pintan figuras de triángulos imposibles (figuras de Escher).

---

[9] Cf. THOMAS A.: *In Metaphys.* IV, lec. 2, n.553, 556; Lib. XII, lec. 1, n. 2419, etc.

[10] El juicio positivo de separación solamente puede enunciarse después de una demostración suficiente de la existencia de entes absolutamente espirituales; lo cual solamente puede hacerse al final de la metafísica y como uno de los frutos de la misma; lo cual, evidentemente presupone ya constituida una metafísica válida. Por tanto, para la constitución inicial de la misma lo que se requiere es el juicio de separación negativa. Ello es suficiente y en otro trabajo señalábamos las vías posibles de llegar a ese juicio de separación negativa: cf. »Il <separato> come condizione e come oggetto della Metafisica», en *Divus Thomas* (Bolonia) 96 (1993) pp. 63—94. Lo reiteramos posteriormente.

[11] «Est duplex materia: Alia sensibilis...alia intelligibilis, quam mathematica concernunt» (In de anima, III, lec. 8, n. 707).

En consecuencia, ya hemos avanzado algo en la comprensión del problema. Hemos llegado a la conclusión de que, en principio, abstracción formal y separación negativa de la materia, siendo dos funciones mentales distintas, no son siempre incompatibles; y que hasta pueden compartir un terreno común, que es el de la *separabilidad* o «separación negativa».

III. Las dificultades

Pero antes de seguir adelante, intentemos poner ante la vista las dificultades de compatibilización. Está por una parte, la consabida dificultad de tipo histórico—hermenéutico, dentro de una línea de fidelidad sistemática al pensamiento de Tomás de Aquino. Esta dificultad se concreta en el hecho de que, según los textos originales más conspicuos del Aquinate, en los que traza un análisis más minucioso y preciso acerca de los diferentes modos de abstracción, a la metafísica se le atribuye la «separatio» en sentido más propio que la abstractio, pues lo que no es material, ni realmente (*secundum rem*), ni en la consideración racional (*secundum rationem*), más que «abstracto» debería decirse «separado o «separable» de la materia. Y ello se llevaría a cabo en un particular juicio de separación negativa: «el ser como tal no es necesariamente material»[12]. Lo que permitiría ya poner en marcha un saber, situado en un plano de inteligibilidad propio, distinto y distinguible tanto de la Matemática como de la Física o Filosofía Natural; o sea, en un plano propiamente metafísico. En consecuencia, el «ens ut ens», objeto de la metafísica en la tradición aristotélica, habría que entenderlo como situado en ese horizonte propio de inteligibilidad, que vendría definido, más que por la abstracción, por la «separatio a materia et motu».

Desde un punto de vista, digamos sistemático o noemático, la dificultad provendría de la distinción e incluso oposición entre abstracción y separación. Ya en un trabajo anterior señalábamos hasta ocho razones de oposición entre un proceso y otro[13]. Por lo que difícilmente

---

[12] « Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi. De quibus omnibus est theologia, id est scientia divina...»(*In Boeth. de Trinit.* q. 5, a. 1; cf. *In Metaph.*, Prooemium).

«Sic ergo scientia divina sive theologia est duplex. Una...est theologia quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter seipsas ut subiectum scientiae, et haec est theologia, quae in sacra scriptura traditur. *Utraque autem est de his quae sunt separata a materia et motu secundum esse, sed diversimode, secundum quod dupliciter potest esse aliquid a materia separatum secundum esse.* Uno modo sic, quod de ratione ipsius rei, quae separata dicitur, sit quod nullo modo in materia et motu esse possit... Alio modo sic, quod non sit de ratione eius quod sit in materia et motu, sed possit esse sine materia et motu, quamvis quandoque inveniatur in materia et motu. Et sic ens et substantia et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia non dependent...» (*In Boeth. de Trinit.* q. 5, a. 4c).

[13] Cf. VICENTE, L.: « De modis abstractionis iuxta sanctum Thomam» (II) en *Divus Thomas* 1963(66)189—218, especialmente p.193—195.

veíamos entonces compatibles ambos procesos. Lo cual llevaría, de rebote, a rechazar toda la tradición tomista en este punto; como parecen apuntar también otros estudiosos modernos del tema; o, al menos, a introducir en ella una importante corrección, que iría más allá de la simple terminología.

En efecto, está por otra parte la circunstancia de que una metafísica, basada en un acto de abstracción, o bien es algo meramente imaginario, -ya que por abstracción no podemos llegar a una verdadera inmaterialidad absoluta, so pena de dejar la mente en blanco o admitir un error-; o bien, habría que admitir que la metafísica trata de «entes abstractos». Lo cual significaría, en su interpretación peyorativa más corriente, que no trata de realidades ni puede denominarse «onto—logía», estudio del ser real; sino que sería una especie de «esenciología» o estudio de esencias o *eidos*, de tipo más o menos platonizante. Lo cual estaría en fuerte oposición a la tradición auténtica del tomismo; sobre todo, después de que modernamente se ha comprendido mejor su concepción original del ser como *actus essendi* (*esse*)[14], como acto intensivo, y no como mera posibilidad o esencia.

Por consiguiente y siguiendo estas reflexiones, habría que concluir con que la captación específica del «ens ut ens», en cuanto objeto propio de la especulación metafísica, ha de obtenerse por medio de un juicio separativo de la materia; no por medio de una abstracción formal. O sea, no en la primera operación del intelecto (*simplex apprehensio*) a la que pertenece la abstracción formal o por modo de definición; sino a la segunda o juicio («qua intellectus componit et dividit») o por via de enunciación.

IV. Segunda objeción

Pero hay otra dificultad no desdeñable, que se opone a que la *abstractio formalis* sea un medio apropiado para captar la «ratio entis ut sic».

Si mantenemos la distinción psicológica entre el juicio y la aprehensión simple, debemos mantener también la distinción específica de sus

[14] Como es sabido, esta es la tesis hoy más común en el tomismo contemporáneo, propuesta y defendida especialmente por el tomista italiano, CORNELIO FABRO: Actualité et originalité de l' «esse» thomiste, en «*Rev. Thom.*» 1956 (56) 440—470; 480—507; «Dall' ente di Aristotele all' «esse» di S. Tommaso, en «*Aquinas*» 1958 (1) 5—39; *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin.* Louvain—París, Nauwelaerts, 1961.—Cf. también: BARRIO MAESTRE, J.: El ser y la existencia. Analítica del ser como acto y como hecho (Madrid, Univ. Complutense, Tesis doctorales, 1988); DERISI, O.N.: El significado y el alcance del »esse» en Sto. Tomás, en «Sapientia» 1959 (1—4) 166—178; FORMENT GIRALT, E.: El «esse» en Santo Tomás, en «Espíritu» 1983 (32) 59—70; GONZALEZ, ORESTES, : «The apprehension of act of being in Aquinas» , en *Amer. cathol. philos. Quart.* 1994(68)475—500; KELLER, A.: Sein oder Existenz. Die Auslegung des Seins bei Thomas v. Aquin in der heutigen Scholastik (München, 1968); KRAPIEC, A.M.: «Analysis formationis conceptus entis existentialiter», en «Div. Thom. Plac.» 1956 (59) 320—350; NICOLETTI, E.: «Existentia» e »actus essendi» in S. Tommaso, en «Aquinas» 1958 (1) 241—267, etc.

objetos, señalada de modo expreso por Tomás de Aquino[15]. Y es que en la simple aprehensión, en la que se ejerce la *abstractio formalis*, se capta la esencia o «natura rei»; y es en el juicio donde se capta el *esse*. Si, por tanto, en la *simplex apprehensio* no se capta el *esse*, sino sólo la esencia, el ens de la *abstractio formalis* no puede ser el *ens ut ens*, el *ens* que implica el *esse*, sino el *ens* como esencia. Con lo que tendríamos una metafísica esencialista; no distinta de la metafísica abstraccionista del racionalismo y del idealismo. Esto cabría sin dificultad en un aristotelismo esencialista, como el de Escoto; o en los que entienden que hay una intuición intelectual directa del singular. Pero no en Tomás de Aquino, quien, por una parte niega la intuición intelectual del singular material y, por otra, postula una metafísica acerca del *ens ut participium*, esto es, no como esencia sino como existens o como *participans esse*: «Se denomina *ente* a aquello que participa del ser de modo finito, siendo así proporcionado a nuestro entendimiento»[16].

Y pienso que ha sido esta dificultad la que ha retraído principalmente a muchos tomistas de considerar la *abstractio formalis* como un medio adecuado para obtener o constituir el objeto propio de la metafísica; esto es, de una metafísica realista, no idealista al estilo del platonismo.

El problema, por tanto, es el siguiente: ¿Es posible que mediante la abstractio formalis captemos el *esse*, como «actus entis», o bien el *ens ut ens*, en cuanto incluye formalmente el *esse*, como «*actus essendi*»?

Comencemos por soslayar una parte de la dificultad. Tomás de Aquino no niega que el intelecto tenga conocimiento del singular material, como es sabido; solamente afirma que no es una intuición directa, sino «per quandam reflexionem»[17]. Pero, sobre todo, lo que se opone, según Tomás, a la intuición directa del singular material no es la individualidad, sino la materialidad[18].

Ello coincide con lo que apuntábamos anteriormente: que es la potencialidad y la materia lo que se opone o dificulta la inteligibilidad de los objetos. Esto significa que si en el singular hay algo que no sea estrictamente «material» o puramente potencial, entonces no se ve inconveniente para que fuera objeto de intuición intelectual. Ahora bien, el *actus essendi*, aunque sea un acto de una esencia material, en sí mismo no es necesariamente material: el *esse* en abstracto, es una forma pura, un acto puro abstracto, lo mismo que «sabiduría» o como cualquier infinitivo verbal. No es ni material ni inmaterial, sino que puede ser tanto lo uno como lo otro. En consecuencia, cuando se trata

---

[15] *In Boeth. De Trinit.* q. 5, 3c.

[16] «Ens autem dicitur id quod finite participat esse et hoc est proportionatum intellectui nostro...» (*In de Causis*, Lec. 6, n. 175). Cf. nuestro estudio: « Ontosemántica, en el umbral de la metafísica» (I y II), en *Aquinas* (Roma), 36 (1993) pp. 125—159; 36(1993) pp. 329—362.

[17] Cf. I, 85, 2 y lugares paralelos.

[18] «singulare non repugnat intelligibilitati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, uia nihil intelligitur nisi immaterialiter» (I, q. 86. a. 1, ad 3m)

de captar el *actus essendi* o acto existencial, y no sólo el *factum*, no parece que haya dificultad insuperable en admitir su intuición directa por el entendimiento. Lo que es indirecto y por reflexión es el *sujeto* de ese acto: la naturaleza material del existente, en los casos concretos. Pero no el acto mismo de existir, como tal acto.

Con todo, está la dificultad de los objetos. Al parecer, el *actus essendi*, aunque fuera intuido directamente por el intelecto no lo sería por medio de una aprehensión simple, a la que corresponde la abstractio formalis, sino por un juicio: es en el juicio atributivo, donde conocemos el *esse*, en cuanto acto de un sujeto. Por tanto, será en un juicio negativo de separabilidad, no en una representación abstracta.

Aquí está, a mi modo de ver, el nudo de la dificultad.

Veamos. Que mediante la aprehensión simple captemos ante todo y primariamente la naturaleza de los objetos, puede ser correcto. Pero ¿significa esto que en modo alguno podemos captar mediante esta operación el *actus essendi*, ya que, según Tomás y el tomismo tradicional, es realmente distinto de la *essentia*? ¿En qué puede basarse semejante afirmación?. Absolutamente en nada insuperable.

En efecto, no se trata de negar que la simple aprehensión capte las esencias; ni tampoco que éstas sean realmente distintas de sus actos correspondientes. Sino de ver por qué razón el intelecto humano no podría captar el *actus essendi* también en una aprehensión simple. Y lo que vemos es esto. Como ya hemos indicado, el principio de todo conocimiento es justamente el acto y la forma; esto vale tanto para la simple aprehensión como para el juicio, e incluso para los sentidos, que captan «la forma sin materia», como dice Aristóteles[19]. Si en la aprehensión simple el intelecto capta las esencias, es justamente por lo que tienen de forma y de acto. Es el acto formal o «forma totius» el principio de conocimiento de las esencias[20]. Por consiguiente, nada se opone, sino al contrario, a que el *actus essendi* pueda ser conocido también de modo intuitivo y directo, en cuanto *actus*, por la función de simple aprehensión. Antes, al contrario, es el acto la fuente originaria de inteligibilidad de lo real, como la luz por la que conocemos las cosas[21].

Para negar esta conclusión habría que negar que el intelecto conozca lo singular ni siquiera por reflexión: esa reflexión sirve justamente en cuanto mediante ella se capta lo individual como existente; pues en eso consiste el conocimiento de lo individual, en conocerlo como actualmente existente. De lo contrario, lo único que tendríamos es el conocimiento de un individuo como meramente posible. Y en tal caso, es cierto que no conocemos su acto existencial, del que carece, sino sólo su

[19] Cf. *De anima*, II, c. 12 (424a 18—20).

[20] Cf. *In Metaphys.* VII, lec. 1. 9, n. 1469.

[21] « ..ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius» (*In de Causis*, lec. 6, n. 168). Recordemos el rincipio repetido: «Unumquodque cognoscitur inquantum est actu».

esencia, en cuanto es actualizable o realizable. Por consiguiente, se ha de sostener de modo indubitable que nuestro intelecto conoce el *actus essendi*, no sólo como acto de una esencia (en un juicio de atribución), sino en sí mismo, como acto simplemente.

Dice Tomás a propósito de la concepción del *ens* y el *bonum*:

«Una cosa sin otra puede entenderse de dos maneras: Una, a modo de enunciación [juicio], en cuanto se entiende que una cosa existe sin la otra (...). En este sentido el ente no puede se ser entendido [juzgando] como que algo existente no sea bueno.

De otra manera, entender una cosa sin otra por vía de definición [aprehensión simple], de tal manera que se piensa en una cosa sin pensar en la otra, como se entiende animal sin pensar en hombre u otras especies; y de este modo el ente puede entenderse también sin pensar en el bien (bonum)»[22]

Nada nuevo en el fondo, acerca de los dos modos de «abstracción»: por via de separación, que pertenece al juicio o al enunciado correspondiente, y por via de definición, que pertenece a la simple aprehensión. Pero la aplicación respecto del «bonum» nos indica que lo mismo puede decirse respecto del esse o actus essendi, pues justamente el ente es bonum en cuanto posee dicho acto. Porque, como dice en el mismo lugar: «la esencia absolutamente considerada sería suficiente para que algo se denominase ente, mas no para que por ella se pudiera denominar un bien (bonum)»[23]. En consecuencia, la «ratio entis ut sic», puede obtenerse tanto por via de abstracción formal, que capta el *ens intensive* y como separable, o no atendiendo a su materialidad; o por via de enunciación, en cuanto juzga que «no es necesariamente material» [24].

Que el *actus essendi* de una ontología realista ha de captarse primeramente en la experiencia del ser real y, por tanto, individual, es algo que el tomismo contemporáneo ha reafirmado, contra los ataques del racionalismo, especialmente después de Kant. La base empírica es insoslayable. Y lo que Kant no ha comprendido es que esa «experiencia» del ser real se capta en una «abstractio formalis» intensiva y cualitativa, plenificante, que es una intuición inmediata del acto existencial. No es una «intuición pura», formalista, vacía y subjetiva, o a priori; es una intuición realista, de lo existente individual, a posteriori; en combinación incluso con la experiencia sensible. Es intuición, ya que es captación inmediata de lo existente individualmente. Y es abstracción o intuición abstractiva, ya que se capta, con independencia de que sea un existente material o no. Es lo que veremos a continuación.

---

[22] *Verit.* q. 21, a. 1, ad 2m arg. in contrarium.

[23] «Ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per hoc dicatur aliquid ens, non autem ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum» (*Verit.* q. 21, a. 1, ad 1m).

[24] « In operatione qua intelligit quid est unumquodque, distinguit unum ab altero, dum intelligit, quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum. Unde ista distinctio non proprie habet nomen separationis, sed prima tantum» (*In Boet.de Trinit.* V, 3c).

Queda, pues, despejado el camino de las dificultades más serias para comprender y admitir que la «abstractio formalis» sea un medio apto para captar el *ens ut ens*, y el *actus essendi*, por el cual el *ens* es formalmente tal.

V. Tercera objeción

Quedaría todavía una dificultad, en el sentido de que mediante la abstracción formal, ni en general mediante abstracción alguna propiamente hablando, podamos llegar a lo inmaterial. Esta dificultad la hemos tratado, también como objeción, en otro trabajo nuestro[25].

En efecto, la abstracción formal debe comenzar por la intuición de algo real. Ahora bien, todo cuanto conocemos es material en su esencia. Por mucho que queramos abstraer de la materia, ésta debe permanecer siempre en el concepto de cualquier ente, si se parte de una intuición, bajo pena de quedarnos sin nada en el concepto. Y ello, tanto en una abstracción resolutiva[26], como en una abstracción formal, pues el punto de partida es siempre lo material. Otra cosa sería partiendo de una demostración de la existencia de entes positivamente inmateriales. Pero esto presupone la metafísica ya constituida.

En efecto, vemos que en la abstracción formal, propia de la física, podemos prescindir de la materia sensible singular, mas no de la materia común, que pertenece a cualquier naturaleza del mundo físico y que debe ser incluida en la definición; o nuestro concepto quedaría incompleto o incluso vacío. Si pensamos en un ente físico sin materia, incluso aunque no se la neguemos, ya no es un ente físico, sino un fantasma imaginario.

Igualmente, en la abstracción formal de la matemática podemos abstraer de la «materia sensible», tanto individual como común, mas no de la llamada «materia inteligible»[27], esto es de la *quantitas* dimensiva y de la substancia fundante, que implica cualquier accidente. Por consiguiente, la «materia inteligible» sigue siendo e implicando «materia» en su concepto y de ella no se puede prescindir. Así, pensar p.e. en un triángulo sin materia alguna, sería una quimera o como pensar en un círculo cuadrado... Eso sólo lo podía pensar un platónico, que pondría «separadas de la materia» las especies o formas matemáticas. Pero eso es

---

[25] Cf. «Il separato....» art. cit. pp.76—77.

[26] Ver en Tomás de Aquino, el oscuro texto de *Comp. Theol.* c. 61. En este texto, se procede desde el género común de la «resolutio», como *distinctio;* señalando dos caminos o modos: el de la «Abstractio formae», que va dejando de lado lo material y adquiriendo lo actual; y el mo de la «remotio», que más bien es como una «abstracción material», ya que va dejando de lado lo actual y formal, para quedarse con lo material, con el sujeto útimo de las formas, que siempre es algo potencial y material. En el primer caso quedan en la mente tanto lo abstraído como aquello de que se abstrae. En el segundo, aquello de lo que se abstrae, al ser por vía de remoción, ya no queda en la mente; y como ello es lo formal, en este tipo de abstracción o remoción lo que resta en la mente es lo material y genérico; es lo que sucede en la abstracción universalizante, a base de prescindir de diferencias actualizadoras y determinantes.

[27] Cf. I, q. 85, a. 1, ad 2m; *In de anima*, III, lec. 8, nn.707—708.

justamente lo que Tomás ha querido descartar en el minucioso análisis del comentario a Boecio (q. 5, a. 3).

Y no podemos pasar desde la abstracción formal matemática a la abstracción metafísica, como algunos entendían erróneamente los «grados de abstracción formal», por la simple razón de que el *ens* que nos quedaría sería justamente el que se implica en esa «materia intelligibilis» restante, esto es, la quantitas dimensiva junto con substancia o esencia; pero como *substractum* de algo material. Ciertamente no es un *ens metaphysicum*, ni menos aun el *ens ut ens*, sino a lo sumo el *ens* que significa la esencia, prescindiendo del «*actus essendi*». Porque de ello se ha prescindido en esta vía de la abstracción matemática desde el comienzo, al prescindir de la «materia sensible» y de lo individual. Por eso los entes matemáticos no implican bondad o maldad alguna, ni hay demostraciones matemáticas por via de causalidad eficiente o final, sino sólo por via de causalidad formal pura.

A pesar de toda esta argumentación, que supone un acceso a la inmaterialidad por medio de grados o pasos sucesivos, debemos desechar ese supuesto y olvidarnos de que la abstractio formalis del ente metafísico presuponga la *abstractio formalis* del ente físico y del matemático. Eso es una presuposición sin fundamento, que ha dado lugar a dificultades y malentendidos sin cuento.

Pensemos que la «abstractio formalis», se lleva a cabo en tres modos o caminos distintos e independientes entre sí; no en tres grados o pasos dependientes[28], como se ha pretendido en una línea de la tradición tomista. Los tres caminos parten del mismo punto, que no es otro que la intuición inmediata de lo real e incluso lo individual. Pero inmediatamente se separan, para constituir saberes teóricos diferentes e independientes.

En conclusión, la objeción de que por vía de abstracción no podemos llegar a la inmaterialidad solamente tiene lugar respecto de una inmaterialidad positiva o un juicio positivo de inmaterialidad; lo cual supone, como hemos indicado, la demostración suficiente de que existan entes absolutamente inmateriales; demostración que desde luego no puede hacerse, sino dentro de y más bien al final de una metafísica ya constituida.

Mas no se ve por qué razón y a partir de la experiencia del ser, como acto existencial, incluso en lo concreto singular, no se pueda hacer la *abstractio formalis,* no separativa, sino simplemente no considerativa de la materialidad. La «ratio entis», en cuanto acto, según hemos visto,

[28] Sobre la inaceptabilidad e incluso incompatibilidad de hablar de « tres *grados* de abstracción formal», así como su empleo al margen de Tomás de Aquino e incluso de Cayetano, ya hemos advertido desde hace tiempo: cf. « De modis abstractionis...» (III), 1964 (67) especialmente pp. 290—292. Al parecer tal lenguaje, que se halla en un contemporáneo de Tomás, en Roberto Kilbardy (*De ortu scientiarum)* se remonta a Avicena.

implica ya en sí la *separabilidad.* Y esa separabilidad no es más que el dejar de lado su materialidad como integrante necesario.

Por consiguiente, a la objeción indicada, se responde: por vía de abstracción solamente, no podemos llegar a una inmaterialidad positiva; pero nada impide que podamos captar el ser, dejando de lado su posible materialidad o inmaterialidad, o sea, en el horizonte de la inmaterialidad negativa. Es más, como vamos a ver inmediatamente, es la *abstractio formalis* de esa separabilidad negativa la que justifica el juicio de separación negativa.

VI. El juicio de separación negativa como conclusión del análisis del esse

Dando un paso más, *afirmamos que no solamente no son incompatibles, sino que la abstracción formal del ser en cuanto ser (la «ratio entis»), ha de anteceder psicológica y gnoseológicamente al juicio de separación negativa.* En otras palabras, ese juicio expresa, sin duda, de modo claro, el horizonte de inmaterialidad propio del ente en cuanto ente, objeto de la Filosofía primera. Pero la constitución de ese horizonte propio de inteligibilidad viene dada por la abstracción formal de la «ratio entis ut sic».

En efecto, la pregunta es la siguiente: ¿en base a qué podemos hacer el juicio de separación negativa, o sea, pensar que «el ens ut ens no es necesariamente material»? La pregunta se la hizo ya Tomás de Aquino; y la respuesta es cuando menos incompleta:

«Hay ciertos especulables que no dependen de la materia en su ser, ya que pueden existir sin la materia, y ello ya porque nunca existen en la materia, como dios y el ángel, ya porque en algunos existen en la materia y no en otros, como la substancia, la cualidad(qualitas), el ente, la potencia, el acto, lo uno y lo múltiple y otros similares. De todos los cuales trata la teología o ciencia divina... que se denomina también *metafísica*»[29].

Pues bien, la pregunta ulterior es: ¿por qué razón o con qué fundamento nos es lícito afirmar que tales aspectos o cualidades o realidades como las indicadas *no son necesariamente materiales?*

Y no basta con afirmar simplemente: porque existen entes tanto materiales como inmateriales. Ya que ahora la pregunta es: ¿cómo o por dónde nos consta que existen entes o substancias o actos inmateriales?

En principio habría tres caminos válidos para justificarlo:

— por *intuición* inmediata de tales entes inmateriales;

— por *demostración*, a partir de sus efectos proporcionados;

[29] In Boeth. de Trinit. q. 5, a. 1c

— por vía de *análisis* formal.

Ahora bien, está claro que nosotros no tenemos la menor intuición acerca de tales entes inmateriales; ni siquiera acerca de su existencia y menos aun de su naturaleza[30]. Y la mera posibilidad de que existan, en cuanto simple no contradicción, no parece que pueda fundar juicio alguno cierto: sería como una *petitio principii*. Son independientes de la materia, porque es posible que existan en alguna parte. Mas esa posibilidad solamente puede decirse no contradictoria a condición de que se acepte que «no es imposible que existan entes inmateriales». Aparte de eso, nos llevaría a un juicio de separación positiva y no meramente negativa.

El camino de la demostración o inferencia puede ser válido ciertamente; pero presupone la ciencia metafísica ya constituida, puesto que ha de ser en ella y no en otra, donde debe llevarse a cabo tal demostración[31]; no hay ninguna otra competente para tal inferencia. De hecho, para los que admiten el valor de esas demostraciones, se da por supuesto que son de tipo metafísico y presuponen ya la metafísica, como saber acerca de lo inmaterial[32]. Presupone, por tanto, el juicio de separación negativa, al menos.

En consecuencia, solamente nos queda el camino del análisis (*via resolutionis*). Esta vía, en efecto, es como un término medio entre la demostración en sentido propio y la intuición inmediata. En efecto, comparte con la intuición una cierta inmediatez del objeto a analizar, ya que se apoya justamente en la intuición de dicho objeto; pero a la vez requiere, sino una inferencia propiamente dicha, sí un cierto proceso mental o un método, que distingue en el *totum concretum* intuido, aspectos, partes o cualidades que no aparecen a primera vista (via resolutiva). Como es sabido, la *via resolutionis* o analítica, procede desde el todo a las partes, desde lo complejo a lo simple, desde lo fundando a lo fundante, desde los efectos dados a las causas, etc.[33].

---

[30] Tomás de Aquino ha sido tajante en esto: cf. I, 88, aa. 1—2; «Et quia substantiae separatae ignotae sunt nobis...» (*In de anima*, III, lec. 8, n. 710).

[31] En nuestro estudio indicado, hemos discutido ya el este problema: cf. «Il separato...» art. cit. pp.80—85

[32] Es lo que viene a decir Tomás de Aquino, comentando a Aristóteles: «Movet quaestionem de his quae sunt separata a materia secundum esse... Haec enim quaestio hic determinari non potuit, quia nondum erat manifestum esse aliquas substantias separatas, nec quae vel quales sint. Unde *haec quaestio pertinet ad metaphysicum* (*In de Anima*,III, lec. 12, n. 785).

[33] El método analítico o «via resolutionis», como sabe cualquier estudioso de Tomás de Aquino, tiene en su pensamiento un puesto muy importante: «Est autem duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem per modum resolutionis, secundum quod procedimus a compositis ad simplicia et a toto ad partem(...) Et in hac via perficitur cognitio veritatis quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas. Alia est via compositionis, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur cognitio veritatis cum pervenitur ad totum» (THOMAS DE A.: *In Metaph.* II, lec. 1, n. 278). «Patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursus intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quaantum intellectus in uno multitudinem comprehendit» (*In Boeth. de Trinit.* q. 6, a. 1, 2 ql.)

Pues bien, a partir de la intuición del ser concreto, del existente como tal, podemos llevar a cabo un análisis ontológico del *ens participatum*, especialmente basados en su «*actus essendi*» para captar la «ratio entis ut sic»[34].

Partimos de lo que significa «ser»: esto es: *lo que existe (quod est, ens).* Y ello, repetimos, en los existentes individuales, puesto que esa «ratio entis» es *dada* juntamente con la experiencia o en la misma experiencia en que se capta la existencia de lo singular, como realidad. Con anterioridad, por tanto, a cualquier tipo de generalización; no es, pues, el famoso «ens in communi»; es simplemente »ens» como tal, ofrecido en *este* ente o en el otro, y expresado en el lenguaje corriente.

Decimos, pues, que al analizar lo que significa «ser», captado en la experiencia de lo concreto, lo entendemos como »algo que existe» o como «lo que es» (*«quod est»*)[35]. En donde advertimos inmediatamente una especie de síntesis de *lo* que es y del *acto* o valor de *ser.* Así, un análisis elemental de «ser» (ens) nos depara: por una parte, un *sujeto* (un « lo», « quod») —a lo que puede llamarse « esencia», naturaleza o como se quiera, ya que siempre habrá «algo» que distingue a unos seres de otros—; y, por otro lado, el valor del acto existencial (*ser o existir, esse, actus essendi*). Y decimos el «valor», porque entendemos que no se trata de un simple *factum*, por muy contingente que sea, sino de un *acto* o perfección, de un bien, algo que «vale» por sí mismo[36].

Pero también advertimos en este análisis elemental, que lo principal o lo que nos es *dado primordialmente* es justamente el *actus essendi*, el acto existencial; y ello, tanto con prioridad de tiempo, como de certeza indubitable. Por esto, cuando aparece ante nosotros, esa *presencia* —nombre que también hace referencia originaria al «ens», en cuanto algo-ante-nosotros (presentificación)— es lo primero que captamos (los escolásticos hablaban de un «primum cognitum») y lo más cierto, salvo que se trate de una ilusión, en cuanto dado en la intuición inmediata.

---

[34] Sobre ello cf. también nuestro estudio: «Il separato..» art. cit. .pp.85 ss. Actualmente nos limitamos a reiterar algunas ideas básicas de dicho análisis, en orden a señalar la función de la «abstractio formalis».

[35] Cf. THOMAS A.: *In Arist. Peri Hermen.*I, lec. 5, nn. 69-72.

[36] La distinción neta del esse como *actus* respecto del *factum* o acontecimiento existencial es fundamental en Tomás de Aquino y distintiva respecto del moderno existencialismo: «El ser (ipsum esse) es lo más perfecto de todo: pues se comporta respecto de todo lo demás como acto. En efecto, ninguna cosa posee actualidad, sino en cuanto es; luego el ser (ipsum esse) es la actualidad(perfección) de todas las cosas e incluso de las mismas formas. Por ello, no se comporta respecto de lo demás como el recipiente respecto de lo recibido; sino más bien al revés, como lo recibido respecto del recipiente... » (I, 4, 1, 3m). «Hoc quod habet esse, *efficitur* actu existens» (*Pot.* q.7, a.2, 9m) f. FABRO, C.: *Participation et causalité...* (Louvain-Paris, 1961) especialmente pp. 74ss; FABRO, C.: Actualité et originalité de l' «esse» thomiste, en *«Rev. Thom.»* 1956 (56) 440-470; 480-507.BARRIO MAESTRE, J.: *El ser y la existencia. Analítica del ser como acto y como hecho* (Madrid, Univ. Complutense,Tesis doctorales, 1988). DEGL' INNOCENTI, U.: Fatto di esistere e atto di essere in filosofia e teologia, en «Il Problema della Persona humana in S. Tommaso» (Roma, 1967) pp. 212-249. LEKEBRINK, B.: «La interpretación existencial del concepto tomista de acto de ser», en *«Veritas et Sapientia»*. (En el VII Centen. de Sto. Tomas; Pamplona, 1975) pp. 21-40. NICOLETTI, E.: «Existentia» e «actus essendi» in S. Tommaso, en *«Aquinas»* 1958 (1) 241-267.SACCHI. M. E.: *El apocalipsis del ser* (Buenos Aires, Basileia, 1999), etc.

Así, podemos no conocer todavía o no distinguir claramente la naturaleza de ese «algo», su *esencia;* mientras que no dudamos de que ese algo existe, *está* ante nosotros. Así pues, esta «vivencia del ser», como algo que tiene valor o actuidad, es lo más primario en la intuición del mismo. Lo que suele reflejarse también en la vertiente semántica del lenguaje, es decir, de los nombres: así «ente» (ens) es propiamente «lo que realiza la acción de existir», en la forma linguística del participio[37].

Pero avancemos un poco más en este análisis, apoyados en ese doble carácter de «ser», el de *valor* y el de *acto.*

El ser, como valor. En nuestra experiencia concreta captamos el aspecto existentivo del ser, ante todo como un «valor», como algo que vale por sí mismo, y como opuesto al des—valor, que implica siempre algo de no—ser. Es lo que llamaban los escolásticos el *bonum simpliciter* o fundamental, que es distinto y anterior al *bonum secundum quid,* o bien en un determinado orden.

Mas lo que ahora interesa es que tal «valor» aparece como *anterior,* primario y fundante de cualquier otro valor real. Las cosas tienen valor, ante todo en cuanto *son* o existen realmente. La misma idea de un «valor posible», lo será realmente por referencia al cumplimiento de tal existencia, aunque sea en el futuro.

Ahora bien, entre los múltiples valores de lo real, encontramos algunos que no pueden decirse «materiales» o que no son exclusivamente y necesariamente materiales, como p.e. los valores estéticos —poéticos, artes figurativas, sinfónicos, etc.—, los éticos —justicia, libertad, heroísmo, etc.— los culturales, como ciencia, sabiduría, lenguaje, etc., etc. Valores que pertenecen también al campo de una «experiencia humana» propia.

En consecuencia, una mínima reflexión sobre estas experiencias comparadas nos pone de manifiesto que, siendo el «ser» lo fundante de cualquier otro valor, incluso de valores no materiales, el ser mismo es un valor que no puede reducirse o circunscribirse a lo material; sino que lo supera y lo desborda. El «ser» como tal aparece así como un valor «no necesariamente material»: constatación que ya puede garantizar el «juicio de separación negativa».

El ser, como acto. A la misma conclusión podemos llegar desde otro ángulo, coincidente en el fondo con lo anterior: es la intuición o experiencia del ser como *acto* o perfección. El acto de ser (esse, *actus essendi*) es la actualidad (o mejor, actuidad) primera y fundamental de cualquier otro acto; es «el acto de todo acto»[38].

---

[37] Sobre las diversas significaciones de «ens» y sus implicaciones metafísicas cf. VICENTE BURGOA, L.: «Ontosemántica, en el umbral de la metafísica» (I y II), en *Aquinas* (Roma), 36 (1993) pp. 125—159; 36(1993) pp. 329—362.

[38] Conocidas son las felices expresiones de TOMAS DE AQUINO para señalar este principio de importancia metafísica fundamental: «Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum» (*S. Theol.* I, q. 4, a.1, ad 3m). «Esse autem

Ahora bien, el acto, de suyo, es anterior e independiente de la potencia. Es ésta una tesis claramente formulada y defendida por Aristóteles[39] y seguida por los aristotélicos con general unanimidad. Mientras que lo potencial se experimenta y se entiende por relación al acto correspondiente y en dependencia del mismo, el acto, sin embargo, puede ser pensado absolutamente, absuelto o desvinculado de tal relación[40].

Por otra parte, lo «material» se inscribe en el ámbito de lo potencial. La materia se presenta ante nuestra experiencia, en definitiva, como el *sujeto de conformaciones* o de estructuras y, consiguientemente, como *capacidad de transformaciones*, de divisiones y de cambios. Por tanto, como algo de tipo «potencial». Esta constatación experimental, si bien concuerda con la «teoría hilemórfica», es de suyo algo anterior e independiente de cualquier explicación o teoría. Lo material, para cualquier observador, aparece como *sujeto* de todo cambio, transformación, división o configuración; ya sea a nivel de simples alteraciones cualitativas en el espacio y en el tiempo, ya a nivel de las transformaciones más profundas, como son las combinaciones químicas. Entonces sólo tenemos que seguir el sentido del lenguaje, que condensa esta experiencia, y afirmar que lo que se presenta como «sujeto de transformaciones» es algo *potencial.*

Ahora, comparando entre sí estas dos series de experiencias reflexivas: que «el acto es anterior e independiente de la potencia», y que «lo material pertenece al ámbito de lo potencial» llegamos fácilmente a la conclusión de que el *actus essendi* es anterior y no depende necesariamente de lo material. En otras palabras, que «el ser en cuanto tal y en cuanto acto no es necesariamente material»: es decir, tenemos también por esta vía un juicio de separación negativa.

Si ahora reflexionamos sobre el camino recorrido, vemos que la captación intuitiva del ser en cuanto existente y a nivel de lo concreto constituye la base remota, por así decirlo, de nuestra *experiencia metafísica.* Que un primer análisis sobre esos datos nos muestra cómo «ser», especialmente en cuanto se presenta como *valor* y como *actuidad,* no implica necesariamente lo material, sino que es anterior e independiente («separado») de la materia. Que ello garantiza un juicio de separación negativa, incluso *con independencia de que existan o no entes positivamente inmateriales.* Que tal «juicio de separación», vinculado muy estrechamente a la experiencia es anterior a cualquier generaliza-

---

est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt» (*Ib.* q. 8, a. 1), etc.

[39] Cf. *Metaphys.* IX, cc. 8—9 (1049 b 4 — 1051 a 33).

[40] En realidad esta argumentación se encuentra ya en Tomás de Aquino, en su lugar propio, aunque parece haber pasado desapercibida. Dice en efecto: «Et quia id quod est principium essendi omnibus oportet esse maxime ens, ut dicitur in II *Metaphys.* [c.1, 993 b 26—31], ideo huiusmodi principia oportet esse *completissima,* et propter hoc oportet ea esse *maxime actu,* ut nihil vel minimum habeant de potentia, quia actus est prior potentia».

ción o abstracción universalizante. El «ser como tal» es contemplado todavía en lo concreto singular. Pero esa cualidad o carácter de «separado» aparece en el análisis de la mente, como algo «propio», como algo que pertenece al ser como tal por su misma «constitución» intrínseca; por tanto, como un carácter que es válidamente generalizable a «todo ente en cuanto ente». Y al hacer esta generalización, posterior obligadamente a la «abstractio formalis», es cuando el análisis nos pone ya en el umbral mismo de la Metafísica.

Ahora bien, volviendo sobre nuestros pasos en este análisis ontológico, nos damos cuenta de que lo que hemos hecho no es ni más ni menos que una intuición abstractiva cualitativa, una abstracción formal de la «ratio entis». La «abstractio formalis» no es una generalización ni sus contenidos implican lo universal o lo particular[41]; antes bien, es una consideración ab—soluta (via resolutionis) de una forma o cualidad, que puede darse incluso en lo singular (en este objeto blanco contemplo la «blancura»), pero que en la consideración mental se ab—suelve, es decir, se desliga del sujeto concreto.

Sería, por otra parte, bastante fácil seguir el mismo camino para otros conceptos «separables», como los de «substancia», «verdad», «causalidad», etc.; esto es, para los conceptos propiamente metafísicos.

A ello no se puede llegar por el camino de la abstracción universalizante, que prescinde ya desde el comienzo del acto existencial; ni tampoco por el camino de los otros modos de abstracción formal, ya que implican necesariamente materia en sus contenidos terminales. Por ello, ni la Física ni la Matemática pueden ponerse en lugar ni sustituir a la Metafísica o Filosofía Primera. Y ésta es posible solamente a través de su constitución como saber específico, diferente de las anteriores, por medio de la captación de un objeto formal propio, la «ratio entis ut ens»; todo lo cual se consigue por la via del análisis resolutivo y de la abstractio formalis intensiva.

* * *

Si existen todavía otros caminos para llegar a la comprensión del carácter inmaterial del ser como tal —p.e., apelando a la independencia y liberación de la actividad intelectual de la mente humana— es tema que parece haber sido aceptado por no pocos filósofos. La apelación a un *yo pensante*, en cuanto indicador de la capacidad de reflexión completa o perfecta, de abstracción, de operaciones formales lógico—matemáticas, de creatividad; o bien como sujeto de aspiraciones a la verdad, la belleza, la justicia, el honor, etc. apenas podrá explicarse en el horizonte de lo material. Y tal apelación tampoco excede en principio

[41] Cf. Tomás de A.: «Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est...» (*De ente et essentia*, c. 3; ed. Leon. lin. 36-39).

los límites de la experiencia humana del «yo» personal. Tendríamos entonces otro caso o bien otro aspecto bajo el cual el ser, al menos en cuanto actividad, se manifiesta como no—material. Si ahora no entramos por este camino, es únicamente por no extender demasiado estas reflexiones; y porque creemos que lo dicho anteriormente justifica ya suficientemente el «juicio de separación negativa» en cuanto condición para la constitución de un saber auténticamente metafísico[42].

En consecuencia, debemos corregir parcialmente cuanto dijimos en otro trabajo[43]. En él mencionábamos cuatro situaciones teóricas entre lo separado y lo abstracto, entre las que la cuarta se refería a: que «algo sea separado y abstracto»; presupuesto que, decíamos, debe ser eliminado, al menos si se refiere a la misa operación de la mente y si tomamos los términos en un sentido propio» (p.73).

Ciertamente, referido a la misma operación de la mente, no cabe ese supuesto de que el mismo objeto sea, a la vez, separado y abstracto con abstracción formal. Pero, decimos ahora, es un presupuesto válido, si se refiere a operaciones mentales diferentes, como venimos indicando: algo que es cognoscible en una abstracción formal mediante la simple aprehensión, es también separable mediante un acto posterior de juicio. Y ello justamente con fundamento en la aprehensión simple, como acabamos de ver.

VII. La función propia del juicio de separación

¿Pueden proponerse otras ***objeciones*** a esta explicación?. Sin duda; mas creemos sinceramente que tienen también solución[44].

Veamos ahora una primera objeción, cuyo examen nos permitirá comprender mejor la función del juicio separativo, en relación con la constitución del saber metafísico.

a) Podría objetarse que esta concepción del ser como valor y como acto presupone ya una interpretación metafísica de la realidad; es decir, presupone una metafísica ya constituida. Por lo que no puede aceptarse como base o punto de partida de la misma.

La respuesta a esta objeción está en distinguir el doble nivel del discurso. Tal y como lo hemos expuesto, es claro que se trata de un nivel reflexivo, que ha intentado la exégesis epistémica del «juicio de separación» juntamente con la función de la abstracción formal, como base o condición del conocimiento metafísico. Y como tal, pertenece a la

[42] Este camino lo hemos diseñado también en otro estudio, acerca del autoconocimiento: cf. Vicente Burgoa, L.: « El autoconocimiento y la vía de acceso al conocimiento metafísico, según Tomás de Aquino» *Aquinas* (Roma), 2002(45)27—54.

[43] «Il separato...» art. cit.; pp. 65—74.

[44] Nos remitimos al citado artículo: «Il separato.....», especialmente pp. 89—92.

metafísica, en cuanto actitud reflexiva acerca de sí misma; lo que presupone lógicamente su previa constitución, como saber distinto de los demás saberes.

Pero en sí mismo, en el discurso directo sobre la realidad, no presupone más datos que los aportados por la «experiencia del ser», que es el verdadero punto de partida remoto, seguido de un análisis elemental acerca de los aspectos de *actuidad* y de *valor* en los mismos entes concretos; esto da paso a una captación abstractivo—formal de su «separabilidad» y esto permite el juicio de separación negativa.

Tenemos, pues, el siguiente proceso, que da lugar a la formación del ente, en cuanto objeto propio del saber metafísico: primero la captación del ser en la experiencia: es el «ens concretum quiditati sensibili» de Cayetano[45], como punto de partida, que coincide con cualquier otro saber real; en segundo lugar, llevamos a cabo la abstracción formal de la «ratio entis ut sic», todavía en lo real concreto; en un tercer momento llevamos a cabo la abstracción universalizante de esa «ratio entis», en cuanto la predicamos o aplicamos a lo existente en general («ens commune»); finalmente y en un momento reflexivo hacemos un elemental análisis de «ser» como valor o perfección y como lo actual de cada cosa; con lo cual estamos justificados a llevar a cabo el juicio de separación negativa: «el ser como tal no es necesariamente material».

Pues bien, lo que quiere decir todo esto es algo que quizá sorprenda a los que han puesto todo su acento en el famoso juicio de separación negativa y su función. Y es que tal juicio, sin merma de su importancia, no es lo que constituye al *ens ut sic* en objeto formal del conocimiento metafísico, sino la abstractio formalis, que capta dicha «ratio entis» en lo real. Es decir, que para comenzar el análisis metafísico no es preciso absolutamente hacer un acto reflexivo en el que se exprese ese juicio de inmaterialidad negativa.

La importancia y la función de juicio de separación pertenece más bien al plano reflexivo; es decir, al plano, no propiamente de la constitución del saber metafísico, sino al de su justificación crítica, como saber distinto de la física y situado en un especial horizonte de inteligibilidad;

---

[45] «Scito quod ens sub triplici conditione potest terminare actum intellectus. *Primo*, ut habet conditionem istam, quae est abstractio totalis, non dico a singularibus, sed a speciebus et generibus. *Secundo modo*, ut habet conditionem istam quae est abstractio *formalis* similiter a speciebus et generibus. *Tertio modo*, ut neutram istarum conditionum habens, abstractum tamen a singularibus. Primo modo ens non est pertinens ad hanc quaestionem, quia ipsum ut sic est totum universale, nos autem loquimur de cognitione confusa actuali non virtuali. *Secundo modo ens est terminus metaphysicalis:* et forte adhuc viris doctissimis non innotuit. Tertio modo ens est primum cognitum et nuncupatum est ens *concretum quiditati sensibili*, quia non est separatum aliqua dictarum abstractionum a quiditate specifica vel generica» (THOMAS DE VIO: *In de ente et essentia D. Thomae Aquinatis*, q. 1, n. 5; ed. Laurent. Taurini, Marietti, 1934).
No podemos comentar, como se merece, este denso texto de Cayetano. Solamente indicar que hemos procedido en orden inverso: y que la abstracción *total* o universal no es psicológicamente lo primero, sino lo último o lo penúltimo del proceso. Se indica acertadamente en el texto cómo el ens metaphysicum (*terminus metaphysicalis*) lo es justamente en cuanto efecto de la «abstractio formalis»; y se añade, no sin ironía, que ello parece haber pasado desapercibido incluso para «varones doctísimos»; lo que por desgracia sigue siendo verdad todavía cinco siglos después...

lo cual se expresa como horizonte de inmaterialidad negativa, y justamente en un acto de juicio valorativo.

En otras palabras, la metafísica, como saber acerca de lo real como tal (*ens ut ens*) se constituye ya a partir de la abstractio formalis de la «ratio entis», que es la que nos libra el objeto formal quod propio del saber metafísico. Pero esa metafísica, como cualquier otro saber científico, se halla sujeta a un momento reflexivo de justificación crítica: y es en ese momento de justificación reflexiva donde tiene su función propia el juicio de separación negativa[46].

b) Todavía otra objeción, que ha constituido un tropiezo para algún comentador contemporáneo: Si la abstracción negativa se refiere al ens, substancia, acto y potencia, etc., resultaría que se trata de simples conceptos: es la inmaterialidad de tales conceptos lo que fundaría el juicio de separación negativa; mas no algo real (a no ser que aceptemos la existencia real de los universales...). Pero todo esto es inaceptable, fuera del más estricto platonismo.

El juicio de separación negativa no puede llevarse sobre un concepto (el de *ens*), sino sobre algo real, como lo pide el realismo noético de la Metafísica tomista. Por ello, como dice Geiger, «la inmaterialidad de un tal objeto (el ente) no puede ser fruto de una simple abstracción (formal), ni de parte del objeto, siendo distintos los modos del ser (...) ni de parte del sujeto, ya que la inteligencia del metafísico entiende que no se trata de *concebir inmaterialmente el ser*, sino más bien de *concebir la inmaterialidad negativa del ser* mismo, lo que no es posible sin un juicio objetivamente fundado, sea sobre la visión directa de realidades inmateriales, sea sobre una demostración de su existencia a partir de ciertos efectos»[47]. Geiger piensa que el juicio negativo se funda sobre una demostración previa de la existencia de entes inmateriales[48].

¿Qué decir de esta dificultad? En ella se señala correctamente la necesidad de fundar objetivamente el juicio de separación negativa. Pero

---

[46] Podría objetarse que el mismo Tomás de Aquino ha colocado en cierto modo el juicio de separación negativa al comienzo de la metafísica, como lo hace en la Introducción a su comentario de la Metafísica de Aristóteles: «Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota *de his quae sunt sparata a materia secundum esse et rationem.* Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, no solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, *sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune.* Hoc tamen non contingeret si a materia secundum esse dependerent» (*In Metaphysic. Arist.* Prooemium).Es fácil responder a esta objeción. La Introducción a un saber cualquiera implica más bien ese momento reflexivo de la ciencia sobre sí misma; en realidad, una tal introducción presupone la ciencia ya constituida. Lo que confirma cuanto venimos diciendo, que la función del juicio separativo es más bien una función justificativa y crítica de la misma metafísica, como saber especial.

[47] Geiger, L.B.: «Abstraction et Séparation d'après saint Thomas, *In de Trinitate, q.5,a.3*», *Revue Sc. Philos. Theol.* 1947(31) 3—40; p. 28. Antes había escrito: «Nous avons affirmé plus haut qu'a parler formellement il n'est pas legitime de conclure à l immatérialité de l'être *in rerum natura* en s'appuyant sur le fait que l'*être* des choses matérielles est *conçu* immatériallement, qu'il n'est permis d'affirmer l'existence d'*essences* immatérielles du fait que nous *concevons* immatériellement les essences des êtres matériels» (Ib. p. 25).

[48] «C'est le jugement negatif.[«non enim omne ens est huiusmodi»]. Et sur quoi se fonde-t-il? Sur une abstraction formelle?. Non pas. Mais sur une démonstration: « cum probatum sit in octavo physicorum esse aliquod ens immobile'» (Ib. p. 24).

se tropieza seriamente en el modo de conseguir la fundamentación de tal juicio y en su contenido o sujeto.

Ciertamente, ninguna ciencia real trata de meros conceptos (fuera de la teoría conceptualista). Por tanto, no se trata de la inmaterialidad negativa *del concepto* de ser, en cuanto concepto. Pues así todos nuestros conceptos son inmateriales.

Pero entonces ¿de qué se trata?. Tampoco de la inmaterialidad de entes positivamente inmateriales, ya que su inmaterialidad es absolutamente *positiva*. Luego la inmaterialidad que corresponde al juicio negativo de la metafísica pertenece al *ens*, no como mero concepto, sino en cuanto al *ipsum esse*, que es lo más íntimo y lo más actual de las cosas mismas, aunque sean esencias materiales. Esto es justamente lo que le falta al trabajo citado de Geiger, para comprender bien la *separatio negativa*.

Ahora bien, dicho así, el *esse*, sí puede ser objeto de un análisis y de una abstractio formalis, que capta la forma y el acto, dejando la materia y lo potencial; a diferencia de la abstracción total. Y es eso justamente lo que permite y fundamenta el juicio de separación negativo. No una visión ni una demostración de la existencia de entes espirituales, que supondría ya una metafísica legitimada para tal demostración.

Esto no contradice la crítica que hace Tomás al filósofo hispano—árabe Avempace[49], ya que éste proponía el acceso a lo inmaterial a través de una abstracción progresiva y gradual, purificadora de las notas materiales. Esa abstracción no es la formal, sino la total, que procede por vía de abstracción de notas y diferencias constitutivas, desde lo concreto singular. Por ello, con base en lo concreto material y procediendo por vía de notas esenciales, se deja fuera el *esse* ya en el primer paso, desde el individuo a la especie. Por ello, cuanto más se progrese en ese tipo de abstracción, menos se tiene lo real y lo existencial.

Se trata ciertamente del realismo de la Metafísica; pero de un realismo crítico, moderado, equidistante del realismo platónico de los universales y del conceptualismo, que niega el conocimiento de la cosa en sí.. ¿Acaso no es realista la Física por apoyarse, como todo tomista admite, en una abstractio formalis? ¿Trata por ello de simples conceptos?. Y también, ¿acaso no es «realista» nuestra visión ocular por dejar de lado todas las demás cualidades de lo corpóreo, excepto el color?. Nuestra visión es realista, justamente en el sentido de la abstracción formal, la cual tiene entre sus propiedades el no dejar fuera del conocimiento ni lo abstraído ni aquello de que se abstrae[50].

En conclusión, la inmaterialidad negativa del actus essendi o del *ens ut sic*, no se refiere al concepto, como podría pensar cualquier racionalista

[49] Cf. I, 88, 2.— Cf. también nuestro estudio: « Il separato....» en *Divus Thomas*, 1993(96) pp. 81-83.

[50] Cf. I, q. 40, 3c.

(esta es la trampa de Geiger), sino a la realidad expresada en el concepto. Es el contenido o sujeto del juicio, en cuanto algo real en sí, que se capta mediante la abstractio formalis; ni más ni menos que como los demás objetos formales de las ciencias reales. El «ens mobile» de la física no es el concepto de tal, sino la realidad del ser en estado de cambio, en cuanto objeto formal de la Filosofía natural. De modo similar, el objeto formal de la metafísica no es el concepto de *ens ut ens*, sino lo que eso significa como dimensión de lo existente real, y que es captado mediante la abstractio formalis.

VIII. Confirmación en Tomás de Aquino

Nos queda por ver la confirmación de esta tesis en la tradición tomista. Los clásicos ciertamente hablaban más de «abstracción formal» que de «separación». Modernamente se ha querido dejar de lado la abstracción formal para la metafísica y son no pocos los tomistas que se han decantado por la «separatio», dejando de lado la abstractio formalis. Yo mismo he compartido anteriormente esa opinión. Otros, para salvar la tradición y los aspectos positivos para el conocimiento que presenta la teoría de la abstracción han optado por negar de alguna manera el valor de la *separatio* o afirmar que se trata de una doctrina de Tomas joven, que hubiera abandonado posteriormente en los escritos de madurez. En otra parte creo haber mostrado suficientemente que el abandono de la *separatio* es aparente o en cuanto a las palabras, mas no en cuanto al fondo del problema y de la doctrina[51].

Sin embargo, no faltan quienes han seguido pensando o mejor, sospechando, que no se trataba de exclusiones y que serían actitudes compatibles —dejando de lado, repetimos, la expresión de «grados», por confusiva e impertinente. Pero, que yo sepa, no he visto un estudio a fondo que hiciera ver y comprender tal compatibilidad, por encima y más allá de la letra de los textos.

En lo que sigue no pretendemos hacer una justificación de esa compatibilidad en toda la tradición tomista clásica, ni siquiera un estudio completo de los autores citados. Simplemente, queremos señalar unas pautas básicas, que permiten ver cómo, bajo expresiones ciertamente diferentes a veces, se da por supuesto o por sabido que la operación intelectual, por la que se capta *el ens*, objectum metaphysicae, pertenece tanto a la primera operación de la mente (*abstractio formalis*, propiamente dicha), como al juicio (*separatio*). Aunque lo más frecuente

[51] Ya en un trabajo anterior examinaba detenidamente los textos fundamentales de Tomás de Aquino, concluyendo que «esta doctrina de la abstracción y la separación elaborada una vez por Tomás de Aquino no ha sido cambiada sustancialmente por el mismo, si no más bien repetida para resolver cuestiones similares o diversas» («De modis abstractionis...» , art. cit.; *Divus Thomas* 1964(67)278—299).

en la tradición sea atribuirla a la «abstractio formalis», dejando de lado o no mencionando lo referente al juicio de separación negativa. Esto es, justamente, lo que se ha puesto de relieve en los estudios contemporáneos.

Comencemos por el mismo *Tomás de Aquino.*

No parece dudoso que, como hemos venido indicando, asigne al juicio la *separatio,* y haga de esto la base del nivel de inteligibilidad propio de la metafísica, como saber específicamente distinto, tanto de la matemática, como de la física o filosofía de la naturaleza. Quizás aparezca más oscuro ver que se refiere también a ello hablando de la «abstractio formae a materia».

Ante todo, la «abstractio formae a materia» se ha de entender de la «forma totius» como hemos indicado antes[52]. Y la «materia» no es la materia prima, sino en sentido analógico, o sea, como el *sujeto concreto,* que tiene o posee tal o cual forma. Así «Pedro» es el sujeto concreto individual y «hombre» es el sujeto igualmente concreto, pero común, de la forma de *humanidad,* pues son el sujeto «que posee, tiene o *participa de* la naturaleza humana». En consecuencia, la forma o *eidos* significan *ut quo,* es aquello *por lo cual* un ser es tal o cual específicamente, a nivel de especie (no de individuo). Con todo, la «forma totius» o específica (humanitas) no es exactamente la especie lógica (homo), sino el fundamentum *quo* de la especie lógica. En efecto, «hombre» se dice *por(quo)*participar de la *humanidad.* Pero *humanidad,* al ser una forma abstracta, que de ja de lado todo sujeto, no es ni individual ni universal. Por tanto no es propiamente la especie lógica; pero sí su fundamento[53], de donde se toma la especie[54].

Por lo demás, no debe resultar extraño que en Tomás no se encuentren textos explícitos, en los cuales manifieste claramente su opinión de que, en ciertos casos, la *separatio* y la *abstractio formalis*, aun siendo actos diferentes, son con todo compatibles. La razón es simple: quizás él no se planteaba esa cuestión, que más bien se nos ha ocurrido a los estudiosos posteriores de sus escritos. Y ello sería posiblemente ya un argumento a favor de la compatibilidad implícitamente aceptada o dada por supuesta. Con todo, esto tampoco sería una prueba suficiente. Por tanto, hemos de tratado de buscar esa compatibilidad, que ya tenemos por cierta desde un punto de vista sistemático, en textos en los que pudiera hallarse al menos implícitamente.

Dicho esto, podemos ver, al menos un texto en el que se atribuye la abstracción formal, (ya que se lleva a cabo en la primera función de la

---

[52] « ...cum dicimus formam abstrahi a materia, non intelligitur de forma substantiali...» (*In Boeth. de Trinit.* 5, 3c; ed. Decker, p.186, lin.2).

[53] Para estas relaciones cf. TOMÁS DE AQUINO: *De ente et essentia*, cc. 2-3.

[54] Adelantemos que esta indicación es justamente la que se ha de emplear para ver la justificación de la abstracción de los universales. Estos son generalizaciones legítimas, por ser predicados distributivamente aplicables de modo unívoco a los individuos; y son legítimos, por que en cada individuo se da esa «forma» o participación de una naturaleza formal y específica.

mente) con respecto de objetos separados o formas puras, a las que compete más propiamente el juicio separativo. Algo que parece haber pasado inadvertido.

En efecto, dice Tomás:

«Sed secundum primam operationem [intellectus] potest abstrahere ea quae secundum rem separata non sunt, non tamen omnia, sed aliqua. Cum enim unaquaeque res sit intelligibilis, secundum quod est in actu, ut dicitur in IX *Metaphysic.* [c.9; 1051 a 30—32]. oportet quod ipsa natura sive quiditas intelligatur:

[1]—vel secundum quod est actus quidam, **sicut accidit de ipsis formis et substantiis simplicibus,**

[2]—vel secundum quod est actus eius, sicut substantiae compositae per suas formas,

[3]—vel secundum id quod est ei loco actus. sicut materia prima per habitudinem ad formam, et vacuum per privationem locati»

Et hoc est illud ex quo unaquaeque natura suam *rationem* sortitur»[55]

En este texto aparecen claramente los diversos dominios o campos en los que puede ejercitarse la abstracción según la primera operación mental, o sea, por modo de no consideración. Que se trata de «abstractio formae» está claro en el contexto. Y según los diversos tipos de formas, así la abstracción formal puede llevarse a cabo, en principio o teóricamente, en esos dominios diversos:

—[1] O bien, se trata de un acto simple: En el dominio de las formas simples o puras, que no son otras que las formas inmateriales secundum esse; o sea, las formas separadas, respecto de las cuales cabe también y más propiamente la *separatio.*

—[2] O bien de lo que es acto de otra cosa: Es el dominio de las formas compuestas: o sea, las formas no puras sino que constan de forma substancial y materia, y que juntas constituyen la «forma totius» o naturaleza específica. Tales actos (formales) pueden considerarse abstractamente respecto del compuesto o concreto (pero sólo si son independientes, como se dice enseguida).

—[3] O bien, en aquello que hace de acto o está en lugar del acto de otra cosa, como sucede en dos casos. Uno en la materia prima por respecto a la propia forma; otro en el espacio vacío respecto del cuerpo que lo ocupa (*locatus*).

Dejemos ahora de lado el caso [3], que contiene especiales dificultades[56]. En lo anterior, se se-ala la base de cognoscibilidad, que es la actualidad o carácter de acto (formal); y además los dominios teóricos, según los diversos tipos de actos formales. Pero no es suficien-

[55] *In Boeth. de Trinit. 5*, 3c; ed. Decker, p.182, lin. 20—26 a 183, lin. 1—3). Ponemos separadamente los diversos momentos del texto, subrayando lo que ahora nos interesa.

[56] Sobre ello tratamos en otro estudio, que se publicará en breve. Ver supra, nota 26.

te, ya que otra condición de abstraibilidad es la «independencia» de lo abstraído respecto de aquello de lo que se prescinde, ya que:
«cuando aquello que constituye la naturaleza (ratio naturae) y por lo que la misma naturaleza es entendida, tiene un relación y una dependencia respecto de algo otro, entonces consta que tal naturaleza no puede ser entendida sin eso otro (...); incluso aunque fueran cosas realmente separadas, así el padre no puede ser entendido sin pensar en el hijo, aunque tales relaciones se hallen en cosas diversas».

Pero «Si uno no depende de algo otro en cuanto a lo que constituye su esencia (ratio naturae), entonces ese uno puede ser abstraído mentalmente de lo otro, de modo que se entienda sin ello».

Y esto: «no solamente en cosas realmente separadas (si sint separata secundum rem), como «hombre» y «piedra»; sino también aunque se hallen realmente unidas, ya sea con la unión del todo y las partes (...), ya sea según el modo de unión de forma y materia, o de accidente y sujeto, como la blancura puede ser entendida [abstractamente] sine el hombre [sujeto] y a la inversa»[57].

Ciñéndonos al tema actual, no creemos fuera de lugar, sino muy conforme a la mente de Tomás de Aquino, el entender que, respecto de ciertos entes o formas, cabe tanto la abstracción, por modo de no consideración, (cuando ello es posible por la independencia de lo abstraído respecto de lo que se abstrae), incluso cuando esa independencia implique separación real; como la *separatio*, al menos en sentido genérico, de juicio de separación[58].

A esta conclusión podemos llegar también desde otros textos; p.e. en el *Comen. in De Anima*[59]:

---

[57] Dice el texto latino: «Quando ergo secundum hoc, per quod constituitur ratio naturae et per quod ipsa natura intelligitur, natura ipsa habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod natura illa sine illo alio intelligi non potest, sive sint coniuncta coniunctione illa, qua pars coniungitur toti, sive sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae, sicut pars comparti vel accidens subiecto, sicut simum non potest intelligi sine naso; sive etiam sint secundum rem separata, sicut pater non potest intelligi sine intellectu filii, quamvis istae relationes inveniantur in diversis rebus.

Si vero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem naturae, tunc unum potest ab altero abstrahi per intellectum ut sine eo intelligatur, non solum si sint separata secundum rem, sicut homo et lapis, sed etiam si secundum rem coniuncta sint, sive ea coniunctione, qua pars et totum coniunguntur, sicut littera potest intelligi sine syllaba, sed non e converso, et animal sine pede, sed non e converso; sive etiam sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae et accidens subiecto, sicut albedo potest intelligi sine homine et e converso» (*In Boeth. de Trinit.* q. 5, a.3c; Ed.Decker, p.183, lin. 3—22).

[58] Algo similar encontramos en San Alberto Magno: «Si enim res consideretur secundum essentiam suam *abstractam a materia sensibili et intelligibili,* livet ipsa esentia habeat esse in materia, sic spectat ad *mataphysicum,* qui etiam de essentiis omnino separatis considerat. Si autem eadem res consideretur secundum essentiam suam *abstractam a materia sensilbili, sed non ab intelligibili,* quae est quantitas vel magnitudo, sic pertinet ad Methematicam: huiusmodi tamen res habet esse in materia sensibili. Si vero ipsa eadem res consideretur secundum suam essentiam *non abstractam nec etiam a materia sensibili*(...) sic Naturalis eam tractat...» (*Liber de apprehensione*, pars V, n. 22 ; ap. : RAMIREZ: *De ipsa philosophia,* I, p. 176).

[59] «...vult ostendere [Philosophus] quomodo intellectus noster intelligat *ea quae sunt a sensibus separata.* Et circa hoc duo facit: Primo ostendit quomodo intelligit mathematica, quae a materia sensibili abstrahuntur. Secundo, inquirit utrum intelligat ea quae sunt *secundum esse a materia separata(...).* Circa primum considerandum est, quod eorum quae sunt in rebus coniuncta, contingit unum sine altero intelligi et vere, dummodo unum eorum non sit de ratione alterius. Si enim Socrates sit musicus et albus, possumus intelligere albedinem, nihil de musica intelligendo. Non autem possum intelligere hominem, nihil intelligendo de animali, quia animal

Se trata justamente de la abstracción por parte del entendimiento; o sea, como acción intelectual. Y es un texto bastante completo, ya que alude a los tres modos principales de abstracción, dentro de la cual incluye lo que es más propiamente «separación», pues se refiere también a las cosas «quae sunt separata a materia secundum esse». Enseguida se propone el principio o condición general de la abstracción: es el *principio de independencia,* según el cual sólo se puede abstraer o separar dos cosas, cuando la que se abstrae no depende de la otra en la realidad, pues de lo contrario nos daría una intelección falsa; o en su inteligibilidad (pues de lo contrario no se entendería tal cual es).

Después de hacer las pertinentes aplicaciones a la Matemática y a la ciencia natural, por último se propone la cuestión acerca del conocimiento de las substancias separadas. Aristóteles remite esta cuestión para otro momento (*posterius*), sin especificar, y sin que conste dónde lo trató. Tomás de Aquino, por su cuenta, dice que es una cuestión que pertenece a la Metafísica.

Aunque no se dice expresamente que acerca de las substancias o entes separados verse tanto la separación (cosa evidente, una vez conocida o demostrada la existencia de las mismas en Metafísica) como la abstracción, es claro que todo ello se trata bajo el epígrafe de la «abstracción» como acción intelectual. Por tanto, al menos, se supone que no son incompatibles en determinados casos[60].

Un texto particularmente interesante para el fin que pretendemos sería el de *Com. in de Sensu et sensato* (Prooemium); con la salvedad de que el contexto se refiere a la división de las ciencias especulativas[61]. A partir del mismo, podríamos establecer la siguiente división: en cuanto a los modos de entender la «separatio» en general:

---

est in ratione hominis. Sic ergo separando secundum intellectum, quae sunt secundum rem coniuncta modo praedicto, non contingit falsitas.

Si autem intellectus intelligat ea quae sunt coniuncta, esse separata, esset intellectus falsus; ut puta si in praedicto exemplo diceret musicum non esse album. Ea vero quae sunt in sensibilibus abstrahit intellectus, non quidem intelligens ea esse separata, sed *separatim,* vel seorsum ea intelligens.(...).

Deinde....movet quaestionem de his quae sunt separata a materia secundum esse, dicens quod posterius considerandum erit..(...). Haec enim quaestio hic determinari no potuit, quia nondum erat manifestum esse aliquas substantias separatas, nec quae nec quales sint. Unde haec quaestio pertinet ad metaphysicum» (*In de anima*, III, lec. 12, n. 785).

[60] Algo similar podríamos concluir de otros textos bastante explícitos, como p.e.: *In de anima*, iii, lec. 8, nn.705—716; *In Metaph.* VI, lec. 1, nn. 1162—1165; *In de sensu et sensato* (Prooemium), etc.

[61] Lo que, por otra parte, lo hace bastante similar o paralelo al de *In Boeth. de Trinit.* q. 5. Dice así: «Sicut Philosophus dicit in III *De Anima*[c.4; 429 b 18—22], sicut *separabiles sunt res a materia, sic et quae circa intellectum sunt.* Unumquodque enim intantum est intelligibile, inquantum est a materia separabile. Unde ea quae saunt secundum naturam a materia separata, sunt secundum seipsa intelligibilia actu; quae vero a nobis a materialibus conditionibus sunt abstracta, fiunt intelligibilia actu per lumen nostrio intellectus agentis. Et quia habitus alicuius potentiae distinguitur specie secundum differentiam eius quod est per se obiectum potentiae, necesse est quod habitus scientiarum, quibus intellectus perficitur, etiam *distinguantur secundum differentiam separationis a materia;* et ideo Philosophus in VI *Metaphysicorum* [c.1; 1026 a 18] distinguir *genera scientiarum* secundum diversum modum separationis a materia. Nam ea, quae sunt *separata a materia secundum esse et rationem,* pertinent ad metaphysicum; quae autem sunt *separata secundum rationem et non secundum esse*, pertinent ad mathematicum; quae autem in sui ratione *concernunt materiam sensibilem* pertinent ad naturalem» (*In de sensu et sensato.* Prooemium; ed. Spiazzi, Taurini, Marietti, 1949).

— *secundum rem o secundum esse*, ante considerationem rationis: es la que compete a las substancias inmateriales, que son objeto propio y formal de la teología religiosa. Pero ni son ni pueden ser objeto formal de ninguna ciencia humana racional, sino sólo objeto indirecto, pues de ellas no tenemos intuición ni definición.

— *secundum rationem tantum:* es la separación que hace la mente al considerar las formas de las cosas que no son en sí mismas separadas, pues son formas en la materia y con la materia; pero que pueden entenderse sin tal materia (individual o sensible). Por tanto, pertenece más bien al género de la «abstractio formalis». Mediante ella no se puede llegar a la Metafísica, sino que es la base de la Matemática (formas accidentales) y de la Física o Filosofía Natural (formas y estructuras esenciales).

Si no hubiera más, no habría lugar para la Metafísica, y la Filosofía primera sería la Física, como ya advirtió Aristóteles[62]. Pero hay una tercera posibilidad:

— *secundum esse et secundum rationem:* es la separación que hace de suyo la razón, por vía de considerar las formas, dejando de lado la materia o sujetos concretos; y como tal es «abstractio formalis». Pero hay un fundamento in re («secundum esse») cuando se aplica a ciertos objetos, como el ens, la substancia, el acto, la verdad, etc. Tales objetos, en cuanto entes, no implican necesariamente la materia: y por tanto, puede hacerse también un juicio de *separación negativa.* Y este tipo es la *separatio* o mejor, la *separabilitas*, que compete a la Teología racional, como parte de la Metafísica[63]; ésta es la Filosofía primera, distinta, tanto de la Física, como de la Teología religiosa.

Es claro que para el último modo de entender la *separatio o separabilitas*, pueden conjugarse, tanto la *abstractio*, en cuanto es *secundum rationem*, como la *separatio*, en cuanto tiene un fundamento in re *secundum esse.*

El texto de Sum. Theol., I, 85, 1m, 2m.

Más de un lector se preguntará seguramente por qué no hemos aducido el texto de I, 85, a.1. Al fin, parece ser el lugar tópico de los tomistas tradicionales para exponer la doctrina acerca de los modos de abstracción formal. Mi respuesta es la siguiente: Porque en dicho texto no encuentro fundamento alguno, ni explícito ni implícito para derivar de él la compatibilidad o incompatibilidad entre la *separatio* y la *abstractio*. Así de sencillo y de claro.

---

[62] Cf. *Metaphys.* VI,1(1026 a 29); XI,7 (1064 b 10—12)

[63] Tomás de Aquino, en un texto muy apropiado, más que de «separatio» habla de «separabilitas»: «Sed prima scientia est circa *separabilia secundum esse* et quae sunt omnino immobilia» (In Metaph. VI, lec. 1, n. 1163).

Veamos. Ya en un estudio anterior, tratábamos con detalle este texto, intentando una exégesis lo más ajustada incluso a la letra del mismo[64]. Es cierto que allí, la intención era comprobar, frente a las acusaciones de ciertos estudiosos contemporáneos, si podía encontrarse la confirmación de un cambio de doctrina en la mente de Tomás de Aquino. Y nuestra conclusión era taxativamente negativa. A la vez derivábamos algunas consecuencias doctrinales importantes: Acerca de la inteligibilidad propia del *ens*, objeto de la metafísica y acerca de la impertinencia de hablar de «grados» de abstracción formal, expresión inaceptable y que ha dado lugar, creo, a no pocas confusiones.

Ahora la intención es un poco diferente: ver el problema de la compatibilidad o incompatibilidad. Y la verdad que nada me hubiera gustado más que poder señalar o aducir este texto a favor de la compatibilidad, o, al menos, de la no incompatibilidad. Pero no creo que sea posible ni con fundamento en el mismo texto; ni en un sentido ni en otro.

Reiterando y manteniendo todo cuanto decíamos en nuestro trabajo citado, que no ha sido al parecer tenido en cuenta por autores posterio res[65], ahora decimos lo siguiente. Ante todo, es claro que el contexto se refiere a los actos de conocimiento, y respecto de las cosas materiales (cf. I, q. 84, Introd..). Y más concretamente todavía al «modo y orden de tal conocimiento»(Ib.). El art. 1 es como una continuación de q. 84, aa 6—7. En ellos se concluía que nuestro conocimiento intelectual depende de los sentidos, al menos en cuanto a sus contenidos o materiales, y se consigue mediante la «conversio ad phantasmata» (a.7). Ahora la pregunta es ¿cómo? (quommodo?), si es por medio de una acción abstractiva o de otro modo. Y la respuesta es, como se sabe, afirmativa para la abstracción. Para ello se hace una visión comprehensiva del conocimiento, basada en una antropología teológica. Pero con ello no se han difuminado todas las dificultades. Por ello, este artículo primero de la q. 85, parece mirar más a resolver esas dificultades; y de ahí la innegable importancia doctrinal de las respuestas.

Mas para comprender el alcance del texto en sus justos límites, es preciso tener muy en cuenta lo que en cada respuesta se quiere solucionar. Se proponen cinco dificultades; de las cuales, las dos primeras parecen provenir del campo platónico, mientras que las tres siguientes parecen tomadas del mismo Aristóteles o de expresiones suyas, especialmente en la obra, en donde expresamente trata el tema del conocimiento intelectual, el libro *De anima*. Por ahora, dejaremos de lado las tres últimas, para centrarnos en las dos primeras.

La *primera dificultad* argumenta diciendo que si el conocimiento intelectual fuera por abstracción respecto de lo particular material, caería en falsedad, ya que «las formas de las cosas materiales no se hallan

---

[64] Cf. «De modis abstractionis....» art. cit., *Divus Thomas*, 1964(67) pp.284-290.

[65] Debemos exceptuar a S. R. GELONCH, quien hace una reiterada referencia al mismo y especialmente a esta parte de nuestro estudio, referente a la exégesis del texto de I, 85, a.1: cf. GELONCH, SANTIAGO R. M.: *Separatio y objeto de la Metafísica. Una interpretación textual del «Super Boethium de Trinitate» q.5, a. 3 de santo Tomás de Aquino*» (Eunsa, Pamplona, 2002) pp. 290-302. El que no estemos de acuerdo en cuanto a las conclusiones de este autor en tal estudio, no nos impide reconocer su valía, especialmente como un rico arsenal de referencias y de estudios sobre el tema en los últimos años.

abstraídas de los particulares, de los cuales los fantasmas son semejanza».

La respuesta consiste sencillamente en distinguir el acto de abstracción, según la doble operación del intelecto: el juicio, o como **separación** («cum intelligo aliquid non esse in alio vel esse separatum ab eo») y la aprehensión simple: («cum intelligimus unum, nihil considerando de alio»). Entonces, abstraer en el acto del juicio cosas que «secundum rem non sunt abstracta secundum primum abstrahendi modum –[per iudicium]— non est absque falsitate». Pero abstraer «per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem». Lo explica luego con el ejemplo del conocimiento sensible, en el que ya se da cierto modo de «no consideración» o abstracción imperfecta.

Y finalmente contraataca a los platónicos (supuesto que se trate de ellos), ya que justamente el error se daría si consideramos como inmateriales las formas de lo material, como hizo Platón: «Falsus esset intellectus, si sic abstraerte speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit».

Por tanto, tenemos dos conclusiones: que no hay cambio de doctrina con respecto a lo que dijo en su Com. *In Boeth. De Trinit.* q. 5,a.3, sino una coincidencia casi verbal. Mas por otra parte, nada se dice en cuanto a si puede darse o no abstracción y separación en algún caso respecto de algo. Más bien, si lo que interesa destacar ahora es la diferencia entre abstraer y separar, la conclusión sería negativa.

Veamos la respuesta ad 2m., en donde parece que sí se refiere al ente y lo que le pertenece de suyo (*unum, potentia et actus et alia huiusmodi*), de los que dice que «possunt abstrahi a materia intelligibili communi», e incluso, añade las substancias inmateriales «quae etiam esse possunt absque omni materia». Por tanto, se está refiriendo a lo que es objeto de la separación.

Pero si miramos el sentido de la dificultad que se intenta resolver, es claro que se debe distinguir de la anterior, ya que de lo contrario sería una inútil repetición. ¿En qué está la distinción?. Atendamos a la objeción:

«Res materiales sunt res naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione eius. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari, quod est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus».

La conclusión no puede ser más clara, en su concisión: El problema es el conocimiento» per abstractionem a phantasmatibus», lo que equivale a abstraer lo universal de lo particular. Pero esto implicaría al menos desconocimiento de lo real, pues lo material incluye la materia como parte de su definición. Lo dijo anteriormente: «Unde natura lapidis vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest **complete et vere**, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens» (I, q. 84, a. 7c) Pues tal es el objeto propio del intelecto humano unido al cuerpo: ¿quidditas sive natura in materia corporali existens»(Ib.)

Por tanto, el nudo de la dificultad se centra en la abstracción que denomina «universalis a particulari», en cuanto implica dejar de lado la materia, siendo así que es un elemento de la definición en todo lo material. No se trata, pues, de ningún otro tipo de abstracción, ya que

no haría al caso, sino solamente de la denominada también «abstractio totius», que puede identificarse con la abstractio totalis, en el sentido del *totum subiectivum* o *logicum*. Es inútil querer ver otra cosa en este texto.

Y a ello se orienta la respuesta ad 2m. Ante todo se admite la dificultad y se rechaza la solución de los que excluyen la materia de las cosas materiales: «Quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum et quod materia non sit pars speciei». Esos «quidam» pueden ser justamente los platónicos. La solución consiste en explicar las dos clases de materia, la común y la individual o *signata*. Y se aplica, ante todo, a las cosas naturales: éstas pueden considerarse sin la materia sensible individual; mas no sin la materia sensible común. Con ello, al parecer, quedaría resuelta la dificultad.

Pero hay una materia individual también en los objetos de la matemática. Estos abstraen de la materia sensible tanto individual como común, pero no de la materia inteligible: ésta puede ser, tanto individual, como común, y tales objetos abstraen de la materia inteligible individual, no de la común. Esto puede parecer un galimatías para quien no se halle un poco familiarizado con estos textos de santo Tomás y, sobre todo, con el fondo de los mismos.

No podemos entrar en una larga explicación. Baste decir, siguiendo los mismos ejemplos del autor, que un objeto de la matemática, como p.e. un círculo, se obtiene por abstracción formal de lo real, cuya figura se aproxima al circulo (el sol, la luna llena), es decir, se obtiene la forma de circularidad. Esa forma así obtenida es propiamente individual, ya que se ha percibido en casos individuales. Mas para que sea objeto de la matemática como ciencia es preciso que abstraiga también de lo individual y se constituya como universal: el objeto de la geometría es el círculo en general, no este o el otro círculo, p.e. el que tengo pintado en la pizarra de clase. Pues bien, el matemático, una vez obtenida la figura abstracta de círculo (mediante la abstracción de la forma de circularidad) lo que hace es considéralo en general o en común y derivar las propiedades o teoremas correspondientes. Y esto es abstraer de lo individual o de la materia inteligible individual o singular; pero no abstrae de la materia inteligible común, que en este caso es la extensión o quantitas dimensiva, juntamente con la substancia en la que se halla la figura del círculo: en efecto, no se puede hacer abstracción de la quantitas dimensiva en común, ya que es esencial al círculo, ni tampoco de la substancia, ya que es el «subjectum accidentium», entre los que se halla la cantidad. Con esto quedaría resuelta la dificultad en el plano de los objetos matemáticos.

Pero hay todavía otra clase de objetos científicos, cuales son los de la metafísica, que abstraen incluso de la materia inteligible común, o sea, de toda materia y además de lo individual. Tales son los objetos de la metafísica, como el *ens* y lo que sigue de suyo al *ens*. Parece claro que, al abstraer de la materia individual, ello no impide su cognoscibilidad, ya que no dependen de ella según su definición. Así la «ratio entis», que puede entenderse como «lo que es» (*quod est*) no depende de este o el otro ente singular. Por tanto, se resuelve la dificultad también para los objetos de la metafísica.

Es inútil buscar en este texto otra cosa que lo referente a la abstracción «universalis a particulari»; pero que se lleva a cabo, después de la «abstractio formalis», en cada una de las ciencias especulativas, pues toda ciencia «est de universalibus». Por tanto, no se habla aquí directamente ni de la *separatio* ni de la *abstractio formalis*, aunque se presupongan; sino únicamente de la «abstractio universalis a particulari», la cual, siendo común a todas las ciencias, en cada una se lleva a cabo a partir de un supuesto distinto y sobre objetos distintos. Por tanto, la dificultad debía resolverse en cada uno de esos planos distintos. Era la conclusión a que ya habíamos llegado en nuestro estudio anterior[66].

En consecuencia, aquí no hay nada referente a la abstracción formal ni a la separación. Por lo que desde este texto nada se puede concluir respecto de su compatibilidad o complementariedad.

VIII (Tradición tomista)

No podemos detenernos en todos ni siquiera en los principales. Lo haremos solamente respecto de algunos que nos parecen más significativos

a) En TOMÁS DE VIO (Cayetano).

En el texto de Cayetano, en que se habla más claramente de la «abstractio formalis», y que parece haber sido el punto de partida de la citada expresión, de lo que inmediatamente se trata es de distinguir netamente entre las dos formas de abstracción: la *abstractio formae* o formalis y la *abstractio totius* o totalis[67]. Y ello en orden a comprender cómo el *ens*, objeto propio de la Metafísica puede hallarse bajo cualquiera de estas abstracciones; aunque no da lo mismo en orden a la constitución de dicho objeto propio, sino que éste se ha de vincular especialmente con la «abstractio formalis».

En dicho texto, Cayetano señala cuatro importantes diferencias entre la abstracción formal y la abstracción total:

---

[66] Cf. «De modis abstractionis...» art. cit., p. 290. Anteriormente habíamos concluido que la denominada «abstractio universalis a particulari» tiene tres modos generales de expresarse, ya que cada uno de estos modos tiene un término inicial completamente diverso, como son, la materia sensible individual para la física; la materia inteligible individual, para la matemática, y la carencia de toda materia para la metafísica. De lo que se sigue, que, si bien la abstracción universal se dice común a todas las ciencias especulativas, sin embargo no se realiza de modo unívoco en cada una de ellas, sino de modo analógico.(Ib. p. 209-210).

[67] «Para una mejor inteligencia de todo esto, ten en cuenta que, así como hay una doble composición, esto es, de la forma con la materia y del todo con las partes, así hay también una doble abstracción intelectual: esto es, una por la que lo formal (*formale*) se abstrae de lo material; y otra, por la que el todo se abstrae de las partes subjetivas. Según la primera, la cantidad es abstraída de la materia sensible; según la segunda, «animal» es abstraído de buey y de león. Llamo a la primera ABSTRACCIÓN FORMAL; a la segunda la llamo ABSTRACCIÓN TOTAL; y ello, porque lo que se abstrae en el primer tipo de abstracción es como la *forma* de aquello de lo cual se abstrae; mientras que lo que se abstrae en la segunda, es como el *todo* respecto de aquello de lo cual se abstrae. Ahora bien, estos dos tipos de abstracción tienen entre sí cuatro diferencias...» ((*In De ente et essentia*, Prooemio, q. 1, n. 5; Ed. P.M.—H. LAURENT, Taurini, Marietti, 1934.—Traducción propia).

1) En la abstracción formal permanecen separadamente en el intelecto lo abstraído y aquello de que se abstrae; cosa que no sucede en la abstracción total[68];

2)La abstracción formal es fuente de claridad y de la intelección en lo abstraído; mientras que la abstracción total produce confusión y menor inteligibilidad;

3) Lo afectado por la abstracción formal es también más cognoscible en sí o por naturaleza; mientras que lo sujeto a la abstracción total es más cognoscible para nosotros[69];

4) La abstracción formal es la base para la distinción de las ciencias teóricas; mientras que la abstracción total es algo común a todo saber científico[70].

En consecuencia, no trata Cayetano de la diferencia o no diferencia entre lo que ahora nos interesa, esto es, entre la «abstractio formalis» y la «separatio»; sino entre aquélla y la «abstractio totalis». Con todo, al describir las propiedades de la abstractio formalis indica que «se hace por medio de una *separación* de lo que pertenece a lo formal respecto de lo que pertenece a lo material, y a la inversa, como lo muestra el ejemplo aducido». Sin duda, aquí la palabra «separación» aplicada a la «abstractio formalis» se ha de tomar en sentido amplio. Con todo, parecería insinuar, al menos, que no ve tanta diferencia entre una y otra o que, puesto ante el problema que nos ocupa, no tendría mayor inconveniente en admitir su compatibilidad.

---

[68]Como es sabido, esta diferencia había sido claramente indicada ya por Sto. Tomás: cf. I, q. 40 3c. En este lugar parece inspirarse Cayetano para su división de los modos de abstracción: cf. su comentario: *In 1am Part. Sum. Theol.*, q. 40, a.3) y JUAN DE STO. TOMÁS: cf. *Cursus Theologicus*, I, disp.5, a.1.

«Y el fundamento de esta diferencia está en que el segundo tipo de abstracción se realiza mediante la consideración de algo que pertenece a la noción del [sujeto] inferior y por dejación, es decir, por no consideración, de algo que pertenece a la noción del inferior: así animal se abstrae de hombre por cuanto el entendimiento considera en el hombre lo animal y no lo racional, aunque ambos sean de la noción esencial de hombre. En cambio, la otra abstracción no se realiza por medio de la consideración de algo que pertenece a la noción de la materia y por no consideración de algo que no pertenece a su noción; sino que se hace por medio de una *separación* de lo que pertenece a lo formal respecto de lo que pertenece a lo material, y a la inversa, como lo muestra el ejemplo aducido» (*Ibid.*).

[69] «Y el fundamento de estas diferencias [la segunda y la tercera] está en que la abstracción formal se realiza mediante la ***separación*** de lo material, de lo potencial y cosas semejantes; en cambio, la abstracción total se hace mediante *separación* respecto de las diferencias (*actualitatibus*) específicas, respecto de las cuales cuando algo está más abstraído, es más potencial, pues el género contiene a los inferiores en potencia; es tanto menos inteligible, puesto que el acto es de suyo más cognoscible que la potencia.(cf. VI *Metaph.* c. 1; 1025b28—1026a28)»(*Ibid.)*

[70]«En *cuarto* lugar, difieren porque según los diversos modos de abstracción formal se distinguen las ciencias especulativas (como se ve en VI *Metaph.*). En cambio, la abstracción total es común a todas las ciencias.

Por lo que los objetos de la metafísica (*metaphysicalia*) como tales no se comportan respecto de los entes naturales (*naturalia*) a la manera de un todo universal con respecto a las partes subjetivas, sino como lo formal respecto de lo material; como acontece también en los objetos matemáticos. Pues aunque los grados metafísicos sean más universales que los otros y pudieran comportarse respecto de los otros como [un todo] respecto de las partes subjetivas, y ello porque *en lo mismo pueden darse ambas abstracciones*, sin embargo, en cuanto se hallan en la perspectiva de la metafísica, no son como universales respecto de particulares, sino formas, siendo los entes naturales como su materia; *todo lo cual se ha de tener muy en cuenta*» (*In De ente et essentia*, Prooemio, q. 1, n. 5; Ed. P.M.—H. LAURENT, Taurini, Marietti, 1934.— Traducción propia).

JUAN DE STO TOMÁS añade otra importante diferencia: «In abstractione enim formali non consideratur ratio universalitatis et particularitatis, vel quod sit univoca vel analoga; sed solum quod ratio abstrahens induat conditiones actus et formae» (*Cursus Theologicus*, I P., q. IV, disp. 5, art. 1, n. 13; Ed. Solesmensis I, 501). Esto concuerda con lo que dice santo Tomás: Cf. *De ente*, c. 3, n.17.

Esto se ve mejor al hacer la aplicación a la formación del concepto del *ens*, «obiectum metaphysicae»:

«Ten en cuenta que el ente puede ser término del acto intelectual bajo una triple condición: *Primero*, en cuanto obtenido por medio de la abstracción total, no de los singulares, sino de las especies y los géneros. *Segundo*, en cuanto obtenido por medio de la abstracción formal, igualmente respecto de las especies y los géneros. *Tercero*, en cuanto no sujeto a ninguna de las condiciones anteriores, pero abstraído de los singulares.

Bajo el primer modo, el ente no pertenece a este problema [se refiere a la cuestión debatida de cuál sea lo primero conocido: *primum cognitum*][71], pues como tal es un todo universal, y nosotros hablamos ahora de un conocimiento confuso actual, no virtual. *Bajo el segundo modo est término metafísico* (terminus metaphysicalis): de lo que quizás todavía no se han percatado varones doctísimos. Bajo el tercer modo, el ente el lo primero conocido y se denomina ente concreto de la quididad sensible; pues no se halla separado por ninguna de las citadas abstracciones de la quididad específica o genérica.

Y para mejor inteligencia de lo anterior, ten en cuenta, que ...la abstracción es doble...etc.»

«Está, pues, claro cómo el ente se obtiene unas veces mediante la abstracción formal, esto es, cuando se toma con precisión respecto de las demás razones genéricas y específicas; y otras, mediante la abstracción total, esto es, cuando se lo considera como un todo universal que incluye en potencia a los demás géneros y especies. Igualmente puede quedar claro lo que ahora pretendíamos, en qué sentido se dice el ente como concreto de la quididad sensible; a saber, cuando no se apoya en ninguna de ambas abstracciones, sino que se percibe en la quididad sensible abstracta de los singulares sin separación alguna; y así es claro lo que significa el nombre de ente concreto de la quididad sensible»[72]

Esta jugosa y difícil doctrina merecería un más largo comentario y exposición, en lo que no podemos detenernos ahora. Baste ahora señalar que el primero parece referirse a la abstracción total o universalizante, en sentido trascendental o supracategorial (*ens communissimum*). De él no dice Cayetano que sea «término metafísico», ya que más bien sería el concepto más vacío que podemos formarnos; o bien, sería un término bajo la consideración de la abstracción lógica, que prescinde del modo de ser real. Bajo el tercero, sería el ente en común, abstraído de los singulares, mas como ente material, como concreto o constreñido al

---

[71] A ello se refiere la conclusión propuesta: «Ens concretum quiditati sensibili est primum cognitum cognitione confusa actuali» (Ib. n.5). A ello se ordena toda esta doctrina: «Primo declarabo...quid sit dicere ens concretum quiditati sensibili»(Ib.)

[72] «Patet ergo quomodo ens quandoque habet abstractionem formalem, cuando scilicet cumpraecisione caeterarum rationum genericarum et specificarum accipitur; et quomodo quando que habet abstractionem totalem, quando scilicet ut totum universale potestate includens caetera genera et species, consideratur. Patere etiam potest quod nunc intendimus, quomodo ens sit concretum quiditati sensibili, cum scilicet neutra illarum abstractionum fulcitur, sed in quiditate sensibili abstracta a singularibus absque aliqua separatione inspicitur; et sic est manifestum quid significetur nomine entis concreti quiditati sensibili»(*Ibid*)

Traducimos la expresión «ens concretum quiditati sensibili», de difícil traducción, por «ente concreto de la quididad sensible», a la manera de como lo dice Tomás de Aquino, a quien sin duda sigue Cayetano: «Lo primero que entendemos en el estado presente es la quididad de las cosas materiales, que es el objeto [proporcionado] de nuestro entendimiento» (I, q. 88, a. 3c).

ámbito de lo sensible. Bajo el segundo es propiamente término de un acto de abstracción formal, que lo separa de géneros y especies, ya que es la forma o «ratio entis», la cual como tal no es ni universal ni particular.

Pues bien, como término de una abstracción formal, dice Cayetano que su fundamento es: « el segundo tipo de abstracción [o sea, la **total**] se realiza mediante la consideración de algo que pertenece a la noción del [sujeto] inferior y por remoción, es decir, por no consideración, de algo que pertenece a la noción del inferior: así animal se abstrae de hombre por cuanto el entendimiento considera en el hombre lo animal y no lo racional, aunque ambos sean de la noción esencial de hombre».

En efecto, la abstracción *total* se lleva a cabo captando o seleccionando un aspecto del sujeto concreto, dejando los demás aspectos o diferencias; p.e. en el hombre se capta la animalidad, dejando la racionalidad. Esta abstracción procede, pues, extensionalmente, a base de dejar de lado notas y diferencias; por lo que los conceptos así obtenidos tienen cada vez una menor comprehensión y mayor extensión lógica.

En cambio, la otra abstracción, o sea la formal o **intensiva**, «no se realiza por medio de la consideración de algo que pertenece a la noción de la materia [del sujeto concreto] y por no consideración de algo que no pertenece a su noción; sino que se hace por medio de una ***separación*** de lo que pertenece a lo formal respecto de lo que pertenece a lo material, y a la inversa, como lo muestra el ejemplo aducido» (*Ibid.*).

El hecho de hablar de «***separación*** de lo que pertenece a lo formal» autoriza a hablar, en Cayetano, de una «abstracción formal separativa», al menos en algunos casos, como respecto del ente metafísico. Por tanto, si la abstracción formal no es separación en sentido estricto, ni tampoco en todos los casos (como p.e. en la abstracción formal matemática o física), puede serlo, sin embargo en algún caso, ya que la forma que se abstrae es separable de aquello de lo que se abstrae. Con lo que tendríamos, al menos, que desde la doctrina de Cayetano no hay absoluta incompatibilidad entre abstracción formal y separación.

b) Para otros autores de la tradición tomista, reiteramos, ante todo, los testimonios aducidos en nuestro trabajo anterior[73].

DOMINGO BAÑEZ (1527—1604)

Veamos algunos textos más significativos para nuestra intención actual:

«Pro cuius explicatione suppono abstractionem a materia aliquando esse *realem* et sine operatione intellectus, sicut angelus est substantia realiter abstracta a materia. Aliquando vero abstractio a materia est solum *secunda intentio quae consequitur operationem intellectus,* ut v. g., homo per conceptum communem abstrahitur a materia singulari, et quantitas a materia sensibili, quamvis realiter nullus sit homo sine materia singulari, nulla quantitas sine materia sensibili (...)

[73] «¿Abstracción formal o separación?.., art. cit..en *Estudios filosóficos*, pp. 128—130.

«Tertius gradus abstractionis est a materia etiam intelligibili. Et hic gradus est proprius Metaphysicae; cuius obiectum est ens, de cuius ratione non est aliqua materia. Potest enim *ratio entis* perfecta inveniri absque aliqua materia vel ordine ad materiam (...) Ceterum obiectum ipsum adaequatum Metaphysicae, quod est ens etiam invenitur tamquam aliquid intrinsecum in rebus materialibus. In quibus tamen metaphysicus considerat aliquid immateriale, scilicet, quod in rebus materialibus invenitur quidam ordo abstrahens a materia...»[74]

Como se ve, adscribe a la abstracción formal de tercer grado la aprehensión de la «ratio entis», que puede darse sin materia alguna... El problema está, para nosotros, en si caben ambas formas de «distinción», la abstractio y la separatio. En otras palabras, ¿hay algún caso en que nuestro intelecto lleve a cabo esas dos maneras de distinción y ello con verdad y objetividad? ¿Se puede transitar de una a la otra?. Nuestra respuesta actual es afirmativa y en concreto, ello se refiere al modo propio del conocimiento metafísico, mas únicamente en ese campo[75].

SANTIAGO RAMÍREZ

Entre los autores que han abordado modernamente el tema de la abstracción, en una perspectiva tomista, debe contarse sin duda a Santiago Ramírez, a quien alguien llamó «el último escolástico».

Este autor ha estudiado ampliamente el problema de la abstracción. Primero en su trabajo *De ipsa philosophia in universum* y luego en el *De analogia,* en los que intercala amplios estudios acerca de la abstracción[76].

Debemos indicar que las partes de estos trabajos, dedicadas al tema de la abstracción aunque amplios y serios, son secundarios o indirectos, subordinados al problema principal. No constituyen un tratado armónico, e incluso me parece que hay un progreso en la concepción de la abstracción y sus modos en el *De analogía*[77]. Y ello, sin duda, por que en esta obra tiene en cuenta las nuevas investigaciones y los textos tomistas del De Trinitate[78].Así p.e. en el *De ipsa philosophia* se dice en

---

[74] D.BAÑEZ:*Scholastica commentaria in Iam Partem, q. 1, a.3 (Ed. L.urbano, Feda Valencia, 1934).* Cf. también B. MEDINA(1527—1581): *In IIIam partem S. Theol. D. Thomae* (1578). FRANCISCO DE ARAUJO: *In universam Aristotelis Metaphysicam commentaria* (Salamanca, 1617 y 1631); JUAN MARTINEZ DE PRADO: *Quaestiones philosophiae naturalis* (c. 1651); *Super tres libros de anima* (c. 1631). JUAN DE STO. TOMAS: *Cursus Philosophicus* I, Logica II p., q. 3, a.5.

[75] Así lo entiende también, entre otros, V. LEROY, quien dice expresamente: «La *separatio* metafísica que realiza al máximo y según el juicio *quod est completivum cognitionis,* esta liberación de la materia, representa entonces la más eminente realización de la *abstractio formalis.* La terminología cayetanista no hace sino expresar una doctrina bien conocida en el aristotelismo...» (LEROY, M. V.: Le svoir speculativf. Annexe: *abstractio* et *separatio* d'après un texte controversé de saint Thomas», en *Revue Thomiste* 1948(48); tomo la cita de GELONCH: *Separatio y objeto de la metafísca...* O.c., p. 71).

[76] RAMIREZ, J. M.: *De ipsa philosophia in universum.* 2 vol. (Madrid, CSIC., 1970); *De analogia,* 4 vol. (Madrid, CSIC., 1971). Ambas ediciones preparadas por Fray VICTORINO RODRÍGUEZ, a quien debemos agradecer que estos importantes estudios hayan visto la luz pública. Estos estudios de Ramírez intercalados acerca de la abstracción, si bien no constituyen un tratado uniforme y sistemático sobre el tema, constituyen sin duda uno de los estudios más extensos y profundos, dedicados a este problema.

[77] Ed. cit. pp. 754—882; 995—1090.

[78] Como puede verse, p.e., al explicar los modos de la abstracción por parte del entendimiento pasivo, en que remite al comentario tomasiano *In Boeth. de Trinit.* q.5, a. 3,, en el que, dice, se explica de modo más radical la doble abstracción: «Quam geminam abstractionem alibi radicitus explicat» (*De analogia,* ed. cit. p.768—769).

una ocasión, al menos, que «la abstracción total es propia de la primera operación de la mente, mientras que la abstracción formal es propia de la secunda, aunque de diversa manera»[79], lo cual es lo más antitomista que se puede decir, ya que justamente la distinción neta de estos dos modos de abstracción constituye, frente al platonismo separacionista de las especies y de las matemáticas, el objetivo de Tomás en dicho comentario[80].

No obstante y aparte de ciertas expresiones menos exactas literalmente, lleva a cabo una notable división de los diversos modos de abstracción, en que creo se conjugan debidamente, aparte de esas expresiones menos exactas, las doctrinas de Tomás de Aquino y de sus seguidores posteriores, entre los que él mismo pasa por uno de los más eximios.

En resumen y con referencia a la abstracción formal, viene a decir lo siguiente:

«En el género de la abstracción pura de toda materia, tanto sensible como inteligible, se da una triple especie átoma de abstracción formal, acorde con la triple especie de inmaterialidad que se conquista: a saber, *lógica, metafísica y teológica.*

Pues ciertamente la abstracción de toda materia, o bien obtiene la inmaterialidad *común al ente creado y al increado,* o la inmaterialidad *propia del ente creado solamente»*[81]

Y respecto de la Metafísica afirma:

«Por ello se dice que la Metafísica considera a Dios, que se halla exento de toda materialidad y potencialidad, *como principio del propio sujeto [objeto formal],* que es el ente finito común a los diez predicamentos, y *no como el sujeto propio y directo* [cf. In librum Boethii de Trinitate, 5, 4c una cum 5,1 et 3; *In Metaph.* Prooemium S. Thomae]. Por todo lo cual, aunque la Metafísica abstraiga de toda materia....no puede abstraer de toda potencialidad, ya que ésta se incluye esencialmente en la noción del ente finito, común a los diez predicamentos, que es lo que de suyo y directamente estudia...

Así pues...esta abstracción est todavía imperfecta en la línea de la abstracción de metafísica, que debe ser realísima, como la misma Metafísica. Pues o bien es solamente abstracción de la primera operación de la mente, como se tiene en la aprehensión primaria del ente como tal; o bien es incoativa de alguna manera de la segunda operación de la mente, en cuanto demuestra, o mejor, explícita sus atributos trascendentales de unidad, verdad, bondad... Por lo demás, tal acceso y resolución en el primer principio de todas las cosas, que es máximamente ente y máximamente abstracto con abstracción formal no sólo de la primera, sino también de la segunda operación de la mente, puesto que se halla

---

[79] «Possumus ergo dicere quod abstractio totalis est propria primae operationis et quod abstractio formalis est propria secundae operationis, sed diversimode» (*De ipsa philosophia,* ed.cit. p.74).

[80] Véase la conclusión final de *In Boeth. de Trinit.* q. 5, a. 3, comparada con I, 85, a. 1, 2m.

[81] «Tandem in genere abstractionis simpliciter ab omni materia, tam sensibili quam intelligibili datur triplex species atoma abstractionis formalis pro triplici specie immaterialitatis quae attingitur, scilicet logica, metaphysica et theologica.

«Equidem abstractio ab omni materia, vel attingit immaterialitatem communem enti creato et increato, vel immaterialitatem propriam soli enti creato...» (RAMIREZ, Jacobus: *De analogia,* t. II, n. 463; (Edit.. praeparata a Victorino Rodríguez; Madrid, CSIC., 1971) p.815.

máximamente separado de toda materia y de toda potencialidad [cf. *In Boeth. de Trinit.* 5,3c; *In I Physic.*, lec. 1, nn.1—3; In II *Physic.*lec. 3, nn. 5—8; *In librum De sensu et Sensato*, lec. 1l, n. 1] viene postulado por la índole propia de la abstracción formal realísima, que es la propia de la Metafísica»[82]

En consecuencia, parece claro que este autor no tendría reparo en admitir que el objeto propio de la metafísica se halla obtenido mediante una abstracción formal, que denomina «realísima» como debe ser la misma Metafísica. Y tal abstracción formal *realísima* no es incompatible, sino que *incoa* o fundamenta la separación en la segunda operación de la mente. En efecto, la abstracción formal, respecto de los objetos de la Metafísica es, como hemos ido viendo, la base o la «incoación», para llegar a un juicio de separación completa de lo material: ya sea un juicio de inmaterialidad negativa (en el momento de la constitución de la Metafísica), ya sea, en su culmen, un juicio de separación positiva: es justamente el término último a que puede llegar el humano entendimiento, en cuanto alcanza sapiencialmente de alguna manera el Primer Principio de los entes, que debe ser Acto Puro.

Y en esto no hay ciertamente división alguna entre los seguidores de Tomás de Aquino.

Entre los autores modernos, podríamos citar a algunos, como J. Maritain[83], V. Leroy[84], Robert, Elders, Maurer, etc. que contemplan la abstracción formal del *esse*, como la base del juicio negativo o *separatio*.

En efecto, si se dice que la separatio metafísica implica el juicio negativo, un juicio o es evidente por sí mismo o lo es por análisis o por demostración. No lo es por evidencia inmediata; no lo puede ser por demostración, pues sería una demostración metafísica, que la supone ya constituida (a no ser al final de la misma); luego ha de ser por el análisis del *esse* en el *ens*. Que es lo que hemos intentado anteriormente.

———— ✠ ————

[82] «Et propter hoc dicitur quod Metaphysica considerat Deum, qui omnis materialitatis et potentialitatis est expers, ut principium proprii subiecti, quod est ens finitum commune decem praedicamentis, et non ut subiectum proprium et directum. Quo fit ut, licet Metaphysica abstrahat ab omni materia...., nequeat tamen abstrahere ab omni potentialitate, quia haec essentialiter includitur in ratione entis finiti communis decem praedicamentis, quod directe et per se considerat...

Itaque (...) haec tamen abstractio est adhuc imperfecta in linea abstractionis Metaphysicae quae realissima esse debet sicut ipsa Metaphysica. Nam vel est abstractio primae operationis mentis tantum, ut habetur in prima apprehensione entis ut sic; vel inchoat aliquo modo abstractionem secundae operationis mentis demonstrantis aut potius mere explicantis attributa eius transcendentalia unitatis, veritatis et bonitatis... Ceterum huiusmodi accessus et resolutio usque primum principium rerum omnium, quod est maxime ens at maxime abstractum abstractione formali non solum primae sed et secundae operationis mentis, cum sit maxime separatum ab omni materia et potentialitate, postulatur ex propria indole abstractionis formalis realissimae, quae est propria Metaphysicae» (ID, *Ibid.*, n. 464, pp.816—818.(Citas incluidas y cursiva, de Ramírez).

[83] Maritain, J.: *Distinguer pour unir ou Les Degrés du Savoir* (Paris, Desclée, 1932). Trad. cast.: *Los grados del saber* (Club de lectores, Buenos Aires, 1978), especialmente c. 2, II y c. 5.

[84] «Le savoir speculatif. Annexe: Abstractio et separatio d´après un texte controversé de saint Thomas», en *Revue Thomiste*, 1948(48): «La *separatio* metafísica que realiza al máximo, y según el juicio *quod est complementum cognitionis*, esta liberación de la materia, representa entonces la más eminente realización de la *abstractio formalis*»(Apud GELONCH, O. cit., p. 71).

JUAN ANTONIO WIDOW

Abstracción y Contemplación*

I

Si se compara la actitud científica de los antiguos –digamos, de los que han vivido hasta finales del siglo XIII- con la de los modernos, llama la atención una profunda diferencia: para los primeros –por ejemplo, para Alberto Magno– la ciencia se resuelve en *saber*, lo cual es fin, es decir, un bien buscado en razón de él mismo. Por esto, no es extraño que ellos hayan considerado todo el conjunto de las ciencias como *filosofía*, es decir, como *sabiduría* que, en cuanto perfección del sujeto que la alcanza, es un bien en sí mismo y no en razón de alguna utilidad. En otras palabras, esos saberes a los que se ha denominado *filosofía segunda* son buscados en razón de tener, cada uno de ellos, como objeto *lo que algo es*, o sea, *esencias*. El conocimiento se justifica, en cuanto bien del que conoce, por ser simple identificación intencional del sujeto con *lo que es*. Se justifica en cuanto acto contemplativo, es decir, teórico.

En cambio, en la ciencia moderna lo que se busca conocer es el fenómeno y su medida. Objeto en el cual el entendimiento no se puede detener o aquietar, pues el mismo carácter contingente y cambiante del fenómeno le obliga a una actividad permanente de anticipación. Por lo demás, el conocimiento de la medida del fenómeno, de su razón cuantitativa, no tiene el carácter perfectivo que tiene, en cambio, el conocimiento de las esencias: el número o la cantidad son de suyo inconsistentes, es decir, no son algo *que es*; son algo puramente formal, no son esencias, ni la tienen: ¿puede hablarse, acaso, en sentido propio, de la *esencia* del 5, o de 555?

Los antiguos buscaban el significado de los números. Al no tener ellos esencia, es decir, inteligibilidad propia, habían de tenerla en su

---

* Este trabajo, con algunas variantes y con el título "La universalidad de la norma y la filosofía práctica", fue leído en el seminario del Doctorado en Ciencias Jurídicas que, sobre el tema "Hecho, valor y norma", organizara la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, en septiembre de 2001.

relación con algo *que es*, pues de otra manera no se justifican como objetos de conocimiento. Y no es que no supieran matemáticas o que las despreciaran: es que iban más allá del número, pues él solo no puede ser objeto de contemplación; la *teoría* matemática no existe sino en relación con el mundo de las esencias, es decir, con la filosofía. Es así como la cantidad está presente como medida de los cuerpos, en los cuales determina su proporción y armonía, y de este modo la aritmética es una introducción a la geometría, y ésta a la astronomía, o da la pauta para la medida armoniosa del sonido, expresada en la música.

Pero, además, los antiguos científicos o filósofos se abren a ese universo inmenso del *símbolo*: lo que no tiene consistencia en sí mismo y, sin embargo, es objeto de conocimiento, el número, lo es por participar de una inteligibilidad que se halla de algún modo allí oculta. Se trata de descubrirla. Ciertamente, no todo es descubrimiento feliz: entre todas las evocaciones simbólicas que, por ejemplo, San Agustín destaca, dondequiera que allí aparezca un número, en sus comentarios al Evangelio de San Juan, muchas son bastante artificiosas y poco inspiradas. Pero el principio o criterio está claro: no es suficiente para el entendimiento saber que en las Bodas de Caná había seis tinajas de piedra y que en cada una cupieran dos o tres metretas de agua; si esos números están allí, en el relato, es porque tienen un sentido más allá del mero dato cuantitativo. Para una mente contemplativa, que no se aquieta sino en *lo que es*, se trata de saber qué hay tras los símbolos que son esos números, y que lo son por no ser en sí mismos otra cosa que *formalidades* puras.

Y no son estas dos perspectivas desde las que se considera el número, la de la medida y la del símbolo, separadas. En la medida –el *modus* – de las cosas del mundo visible es posible descubrir, a causa de la participación por semejanza que se da en todo lo inferior respecto de lo superior, al menos la huella de lo invisible, de modo que el estudio de la naturaleza tenga como última intención el descubrimiento en ella de las semejanzas de lo inmaterial y eterno. Hasta en las técnicas se tenía presente este doble carácter, el de medida y el de símbolo, del número: en la arquitectura de las catedrales está ello claro.

La cantidad no existe, pues, sino como medida de las realidades materiales y como símbolo de las espirituales. Lo cual es así porque esas mismas realidades materiales son participación de lo espiritual: no cito a Platón, sino a Tomás de Aquino, quien en esto es perfectamente platónico[1]. Lo que ha ocurrido es que Platón ha tenido malas relaciones pú

[1] *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1 ad 1: "Quamvis bonitates participatae in creaturis sint differentes ratione, tamen habent ordinem ad invicem et una includit alteram et una fundatur super altera; sicut in intelligere includitur vivere, et in vivere includitur esse". *In I Sent.*, d. 44, q. 1, a. 2 ad 3: "Quamvis ergo omnes perfectiones forte creaturae communicabiles, sint creaturae communicatae, non tamen secundum omnem modum quo possunt a creatura participari". *Q. D. de Potentia Dei*, q. 7, a. 9 in c.: "Perfectio et bonum quae sunt in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam, sicut etiam in ordine partium exercitus, bonum

blicas: se ha puesto el acento en las críticas que Aristóteles y Tomás han hecho a la explicación de aquél acerca del *modo* de la participación, pero no se ha puesto suficientemente la atención en que es él quien ha enseñado que hay tal participación, y que ésta es el fundamento de la perfección contemplativa que puede alcanzar el entendimiento humano. Como contraste con el platonismo, se ha destacado, en cambio el aparente buen sentido que se hallaría en la afirmación ockhamiana de que lo único verdaderamente real es lo singular y concreto: con lo cual, si se es consecuente, se acaba de raíz con toda contemplación, incluso la de los sentidos, la estética, que es posible sólo en cuanto los sentidos participan en el hombre de la perfección del intelecto[2], es decir, en cuanto los sentidos, como tales, sean capaces de vislumbrar una unidad, un *splendor formae*, que pertenece propiamente al orden de lo inteligible.

De lo que se trata ahora, en consecuencia, es de considerar lo pertinente al fundamento epistemológico de la filosofía que, en relación a la filosofía primera o metafísica, ha sido llamada *segunda*, en la cual está comprendida aquella que los antiguos llamaron *filosofía natural*, y también la *filosofía práctica*, en todas sus ramas. Se trata, por consiguiente, de considerar cómo el entendimiento humano llega a conocer esos objetos, los de la filosofía segunda, en su universalidad.

El propósito es, por lo tanto, el de observar de qué manera el entendimiento llega al conocimiento del ser en sí de las realidades que son objeto de esa filosofía, es decir, a la contemplación –o *teoría*, en el sentido original del término- de lo que ellas son. La hipótesis desde la cual partimos es que este conocimiento es contemplativo, o que se trata de una ciencia *teórica* en el sentido propio del término, y que a él llega el entendimiento elevándose, desde la experiencia de los sentidos, mediante un acto de abstracción. Dilucidar, frente a los distintos pareceres suscitados por este tema, cuál sea la naturaleza de esta abstracción, es, por tanto, ahora nuestro objetivo principal.

---

exercitus consistit: huic enim ordini comparat Philosophus ordinem universi. Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quemdam esse; hic autem ordo relatio quaedam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur". *Summa Theologiae* I, q. 65, a. 2 in c.: "Ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius." *Summa contra Gentiles* II, cap. 91: "Natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo. Natura autem intellectualis est superior corporali. Attingit autem eam secundum aliquam partem sui, quae est anima intellectiva. Oportet igitur quod, sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva, quae unitur corpori, sit infima in genere substantiarum intellectualium".

[2] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 7 in c.: "Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto."

II

El carácter contemplativo o propiamente teórico de las ciencias calificadas como *filosofía segunda* está claramente fundamentado por Tomás de Aquino en su doctrina sobre la abstracción, expuesta en el comentario a *De Trinitate* de Boecio[3]. Dice allí que hay que distinguir entre la abstracción que realiza el entendimiento en su primera operación, la simple aprehensión, de la que se opera mediante el juicio negativo. En ésta, el entendimiento abstrae o separa lo que está separado en la realidad, por lo cual el juicio es falso si la separación intelectual no corresponde a una separación real, como cuando se separa en el juicio *hombre* de *animal* diciendo *el hombre no es animal.* A esta abstracción del juicio –añade Tomás- no corresponde propiamente el nombre de abstracción, sino el de *separación* (*separatio*).

En cambio, en la simple aprehensión el entendimiento puede considerar separadamente lo que en la realidad está unido, a condición de que aquello de lo cual se prescinde no forme parte de la inteligibilidad del objeto considerado. Así, puede entenderse lo que es el *hombre* sin entender a Sócrates, ni a Cantalicio ni a cualquier hombre singular, aunque la humanidad se halle siempre unida en la realidad a individuos particulares.

Esta abstracción operada por la simple aprehensión tiene dos especies. En un caso, se conoce un *todo* con prescindencia de la consideración de sus partes, cuando éstas no entran en la inteligibilidad de aquél, como ocurre en el ejemplo citado, en que lo que es el hombre, en cuanto totalidad inteligible, se entiende sin necesidad de entender o de tener presentes en su particularidad a los individuos humanos, los cuales son, respecto de dicha totalidad inteligible, partes accidentales o subjetivas (en cuanto son *sujetos* en los cuales contingentemente se dé el todo, la esencia humana). Este *todo* que de esta manera se conoce es la *esencia*, o lo esencial, es decir, es *lo que es* la realidad que así se hace presente al entendimiento. Esta especie de abstracción es llamada por Tomás *totius a partibus* o *universalis a particulari.* Aunque opera reflexivamente sobre lo ya conocido, siendo principio así, en el sujeto, del hábito científico, no difiere específicamente de la abstracción básica por la cual el intelecto agente destaca lo inteligible de lo aprehendido por los sentidos, pues ambas tienen como objeto *lo que la cosa es.*

La segunda especie de abstracción es aquella por la cual se entiende una *forma* sin considerar aquello a lo cual está unida. Lo cual no es posible si se trata, por ejemplo, de una forma substancial, porque ésta impli-

[3] *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. 5, a. 3.

ca una referencia necesaria a la materia, la cual se incluye, por tanto, en su inteligibilidad. Tampoco es posible si lo que
se intenta conocer son, en general, las formas accidentales, pues éstas comprenden en su concepto a la materia sensible como sujeto, es decir, a la materia en cuanto supuesto de las determinaciones perceptibles por los sentidos, sin referencia a la cual no pueden ser entendidas. Salvo en el caso de la *cantidad*, que como accidente de las realidades corpóreas no supone en su inteligibilidad a ninguno de los otros accidentes, sino únicamente a la corporeidad: ésta, la cantidad, es así la única *forma* que puede ser entendida *en cuanto tal*, haciendo abstracción de su materia, es decir, del sujeto real en el que existe. Ésta es la abstracción *formae a materia*, y opera únicamente para el conocimiento de la cantidad y del número: su única especie es, por consiguiente, la abstracción matemática, cuyo objeto son *formas* en cuanto tales –es decir, en su pura formalidad- y no *esencias*[4].

Si bien otras formas accidentales pueden ser conocidas con prescindencia de su sujeto, como el color por ejemplo, sin embargo siempre son conocidas en cuanto formas propias de la materia sensible, por lo cual son objeto de las ciencias que tratan de ésta, es decir, de las ciencias naturales. Las cuales, de esta manera, también conocen la cantidad, pero no como forma pura, sino como medida de las realidades corpóreas.

La materia no es en sí misma inteligible, pues no puede ser en un entendimiento del mismo modo como es en sí misma. Por esto, el entendimiento necesariamente abstrae, es decir, prescinde de la consideración de la materia, en la medida en que su objeto permita esta prescindencia o, lo que es lo mismo, en la medida en que la materia –o la necesaria referencia a ella- no esté incluida en la inteligibilidad de dicho objeto. La abstracción viene a ser algo análogo a lo que es un lente para la vista: es la adecuación de la capacidad cognoscitiva a la índole del objeto, con el fin de que éste se distinga y se reconozca con precisión y nitidez. Lo que en el sentido, debido a la materialidad del órgano, es un instrumento extrínseco y agregado, en la inteligencia, por su inmaterialidad, es su propia potencialidad aplicada al objeto.

Ahora bien, hay diversos niveles de inmaterialidad, o de prescindencia de la materia, los cuales corresponden a diversas especies de objetos. En primer término está la materia sensible individual, de la cual necesariamente la consideración intelectual prescinde, pues es, por su individualidad, ininteligible. Se entiende por materia sensible, según ya se ha dicho, a aquella que es sujeto de los accidentes –color, dureza, lugar,

[4] *Op. cit.* q. 5, a. 3 in c.: "Et ita sunt duae abstractiones intellectus. Una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili. Alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius, in quo consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem, ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales".

etc.– perceptibles por los sentidos. El intelecto agente y las ciencias naturales abstraen de esta materia individual, pero comprenden en su objeto a la materia sensible común, es decir, a la materia en cuanto entra en la definición de las realidades naturales.

Las matemáticas, en cambio, en virtud de la abstracción que les es propia, *formae a materia*, prescinden no sólo de la materia individual o *signata*, sino también de la materia sensible común, en razón de que la cantidad no presupone a las cualidades sensibles, como éstas presuponen a la cantidad. Hay un tercer nivel, por consiguiente, en que la materia no está presente en cuanto sujeto de movimiento o de fenómenos, sino sólo en cuanto sujeto inteligible de la cantidad. El matemático, si bien no funda su hábito científico en la experiencia –y por esto puede haber niños que sean destacados matemáticos-, sabe, sin embargo, que su objeto existe sólo en lo corpóreo, de cuya consideración directa prescinde totalmente. A esta materia, sujeto de la cantidad, se la llama materia inteligible, y de este modo se dice que el matemático prescinde, en su conocimiento, de toda materia, pero sólo según la razón: es decir, sólo según abstracción, no según separación[5].

La filosofía primera, o metafísica, prescinde, en la consideración de su objeto, de toda materia, y no sólo según la razón, como el matemático, sino también según el ser. Es decir que conoce lo que en sí es inmaterial, pero no sólo lo que necesariamente lo es, como Dios, sino también lo que puede serlo, es decir, lo que no incluye a la materia en su inteligibilidad, como *lo que es* considerado en cuanto tal, en cuanto *ente*. Por esto, el saber metafísico no se funda en una abstracción –ni *totius a partibus* ni *formae a materia*–, sino en una *separatio*: ésta es aquel acto interior por el cual el sujeto descubre que lo que es, lo ente, no necesariamente es corpóreo. Este descubrimiento, que ha de fundarse en la experiencia de la inmaterialidad del propio acto interior de reflexión, le abre el horizonte de *lo ente en cuanto ente*. Es en cierto modo natural

[5] *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1 ad 2: ""Materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis: communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII *Metaphys.*; et ideo sine eis considerari potest.

"Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili, non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali.

"Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus."

que en las etapas primeras del desarrollo intelectual se identifique, irreflexivamente, lo real con lo corpóreo, con lo tangible y mensurable: el juicio negativo o *separatio* enunciado en la interioridad de la mente es lo que lleva a la inteligencia humana a saberse inteligencia, y a poder juzgar, en consecuencia, acerca de sí misma y acerca de los fines y principios de todos los otros saberes[6].

Tomás de Aquino resume su exposición acerca de la distinción y el orden de las ciencias tomando como pauta los actos intelectuales por los cuales se destacan y reconocen sus respectivos objetos. La abstracción *totius a partibus* o *universalis a particulari* es propia de todas las ciencias que tienen directamente como objeto *lo que es* algo; cada una de ellas distingue su objeto mediante un acto de esta abstracción, que será distinto de otros actos similares, obviamente, en cuanto sea distinto aquello que lo especifica, es decir, distinto el objeto y la intencionalidad de la abstracción. A este orden pertenecen todas las ciencias llamadas naturales –antiguamente llamadas *físicas*-, y además la lógica, y también la ética, la filosofía del derecho, la filosofía política, etc., es decir, los saberes propios de la filosofía práctica.

La abstracción *formae a materia*, en cambio, es propia únicamente de las matemáticas, cuyo objeto no es algo propio de esencias, sino una formalidad pura, la de la cantidad.

Por último, el saber cuyo objeto es todo lo que es en cuanto que es, se funda no en una abstracción, pues de nada puede prescindir en su consideración, sino en el juicio negativo por el cual reconoce que ser y ser corpóreo no es lo mismo[7]. Este acto intelectual por el cual se especifica el saber metafísico es el que ha de ser propio también de la teología fundada en la Revelación, pues la inteligencia natural, para descubrir lo comprendido en el *depositum fidei*, ha de moverse en el plano universal y sin límite de *lo que es en cuanto que es*, es decir, en el plano de lo divinamente revelable.

De este modo está perfectamente fundamentado por Tomás de Aquino, en primer lugar, el carácter teórico, especulativo o contemplativo de todos los saberes que tienen su principio en la experiencia sensible y

---

[6] Esta afirmación de que es una *separatio* o juicio negativo el acto intelectual por el que se destaca y reconoce el objeto propio de la metafísica se puede leer claramente en el comentario de Tomás al *De Trinitate*, como lo ha hecho ver el P. L.-B. Geiger, O.P. en un famoso artículo (*Abstraction et séparation d'après S. Thomas*, en "Revue des Sciences Thééologiques et Philosophiques", 1947, págs. 3-40). Sin embargo, las deformaciones en el texto debidas a los copistas, que fueron importante obstáculo para su correcta lectura hasta la publicación, en 1954, de la versión crítica de dicho comentario, y la tesis de Cayetano sobre la *abstracción formal*, entendida por muchos como tomista, fueron impedimentos para entender aquella afirmación de Tomás.

[7] *In Boethii de Trinitate* q. 5, a. 3 in c.: "Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividentis, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae. Alia secundum operationem, qua formantur quiditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili; et haec competit mathematicae. Tertia secundum eandem operationem quae est abstractio universalis a particulari; et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in scientia praetermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est."

cuya intención es aprehender *lo que es* algo. Por ejemplo, *lo que es* el derecho, o la virtud, o la relación de predicación, o el movimiento, etc. Por lo mismo que son saberes teóricos, no se ordenan a un fin distinto de ellos, sino que ellos son fin, es decir, perfección del sujeto. Lo cual los hace partes de la *sabiduría* o, lo que es lo mismo, les da la condición de saberes filosóficos. En cuanto tales, constituyen un orden cuyo principio ordenador –*scientia rectrix*- es la filosofía primera o metafísica, que es el saber teórico más perfecto, pues investiga acerca de las primeras causas y principios, acerca del fundamento de la inteligibilidad de todas las cosas -la entidad considerada en tanto que tal-, y acerca de los entes de suyo inteligentes, es decir, de los entes inmateriales.

En segundo lugar, Tomás deja también claramente establecida la condición teórica, pero subsidiaria, es decir, no perfectamente contemplativa, de las ciencias matemáticas, en razón de que su objeto no es *algo que es*, sino sólo una forma sin su sujeto. Por lo cual justifica la resolución del número, por una parte, como medida o proporción de todas las realidades del mundo corpóreo y, por otra, como una expresión de la misteriosa semejanza existente entre las realidades del mundo material y las del espiritual e invisible.

III

Pasados más de doscientos años después de la muerte de Tomás de Aquino, el Cardenal Tomás de Vio, de Gaeta –y por ello conocido como Gaetano o Caietanus– en su comentario al opúsculo *De ente et essentia*, establece su famosa clasificación de la abstracción, dividiéndola en *total* y *formal*[8]: explica que la primera es común a todas las ciencias no porque sea la que las especifique, sino porque en ellas cumple una función auxiliar común a todas; su objeto es lo genérico, que de suyo no es objeto de ciencia, sino medio para definir o distinguir tal objeto. En cambio, la abstracción formal es aquella por la cual las ciencias se especifican, pues su objeto es lo que es de suyo inteligible.

Cayetano no pretende que su propia versión sobre el tema sea la verdadera interpretación de lo expuesto por el Aquinate. Por lo menos, no dice que lo sostenido por él sea la interpretación del pensamiento de Tomás. Sorprende, por ello, que desde los tiempos en que escribió este comentario hasta nuestros días, muchos hayan defendido esa versión

[8] *In de ente et essentia d. Thomae Aquinatis*, q. 1, n. 5, ed. Marietti, Taurini, 1934, pág. 6: "Sicut est duplex compositio, scilicet formae cum materia, et totius cum partibus, ita duplex est abstractio per intellectum, scilicet qua formale abstrahitur a materiali, et qua totum universale abstrahitur a partibus subjectivis. Secundum primam, quantitas abstrahitur a materia sensibili; juxta secundam, animal abstrahitur a bove et a leone; primam voco abstractionem formalem, secundam vero voco abstractionem totalem, eo quia quod abstrahitur prima abstractione, est ut forma eius, a quo abstrahitur. Quod vero abstrahitur secunda abstractione, est ut totum universale respecti eius a quo abstrahitur."

como la propia de Tomás de Aquino. Y si no la atribuyen a éste, la sostienen como la verdadera, sin tener en cuenta que no explica lo que, en cambio, sí explica, respecto de la especificación y distinción de las ciencias, la doctrina del aquinate. Con este tema de la abstracción ha ocurrido algo semejante a lo que ha pasado con la doctrina sobre la analogía, en que se ha tomado la tesis de Cayetano expuesta en *De nominum analogia* como la propia del Doctor Angélico, hasta que el Padre Santiago Ramírez, O.P., y otros autores hicieran la rectificación pertinente[9].

Lo que importa ahora, en consecuencia, es recuperar la doctrina de Santo Tomás sobre la abstracción: no tanto en razón del problema histórico, sino para buscar en ella la explicación del carácter contemplativo, y por lo mismo filosófico, de las ciencias de la naturaleza y en general de los saberes considerados tradicionalmente como *filosofía segunda.*

Fijada esta intención, desde luego no se puede entender la abstracción *totius a partibus* o *universalis a particulari* si se la explica como procediendo a partir de las especies y géneros para entresacar de ello algo aún más abstracto, es decir, más genérico: esto es lo que Cayetano atribuye como propio a la abstracción que llama *total.* Para entender aquélla –es decir, la versión de Tomás de Aquino- hay que tener presente que el *todo* en el cual se resuelve la intención de la naturaleza es siempre el de la *especie*[10], que corresponde a la unidad real de la esencia completa; en cambio, la unidad del género es solamente lógica, no real; es decir que el género se conoce en orden al conocimiento de la especie, y no al revés. Por esa abstracción es por la que se conoce, por consiguiente, lo real en su unidad inteligible, la esencia universal. Es, por esto, la abstracción propia –la *ratio formalis sub qua*- de cada una de las ciencias de lo real. También, por cierto, es la abstracción por la cual son conocidos en forma distinta los géneros, pero este conocimiento es de naturaleza posterior al conocimiento del todo específico, pues la parte es en razón del todo y no a la inversa.

En razón de que atribuye a la abstracción *total* sólo el conocimiento de los géneros, y no el de las especies, Cayetano se ve obligado a separar de ésta, como otra abstracción de naturaleza distinta, la que opera el intelecto agente sobre lo singular y concreto para destacar en ello lo inteligible. Ciertamente, la abstracción del intelecto agente no es

---

[9] SANTIAGO RAMIREZ, O.P.: *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre analogía*, en ""Sapientia"", Buenos Aires, 1953, páágs. 166-192, y en *Opera omnia*, C.S.I.C., Madrid, 1972, tomus II, vol. 4, apéndice I, págs. 1811-1850. Véase también las recensiones hechas por el mismo Padre Ramírez de obras contemporáneas sobre la analogía, *ibid.*, págs. 1851-1872.

[10] *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 3 ad 4: "Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium, nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii, quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus, quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam".

propiamente cognoscitiva, y en esto se distingue de la abstracción *universalis a particulari*, pero conviene con ésta en que su objeto son las esencias en su universalidad: el intelecto agente las descubre iluminándolas, de modo que así fecunden al intelecto posible; éste, luego de concebido lo esencial de las cosas, vuelve o reflexiona sobre ello, buscando principios y causas, y constituyendo así la ciencia.

Tampoco hay correspondencia entre la abstracción *formae a materia* y la abstracción *formal* de Cayetano, pues lo único formal que puede ser conocido distintamente *en cuanto tal* es la cantidad. No es posible traspasar el carácter propio de la abstracción matemática a la abstracción por la cual se constituyen las ciencias naturales, por una parte, o, por la otra, a la operación intelectual por la cual se constituye el hábito metafísico. Desde luego, cuando se entiende *hombre*, haciendo abstracción de Sócrates y de Cantalicio, lo que se entiende no es una forma o algo puramente formal, sino el *todo* de la entidad de uno y de otro individuo. Por cierto, el principio determinante o actual del todo es su forma, y es conocido, en consecuencia, *por* su forma, pero lo que es objeto de este conocimiento es el todo, no su forma. Y cuando se entiende a un hombre y a un camello en cuanto entes, tampoco se entiende algo puramente formal, ni un acto que es a modo de forma, como el *ser*, pues lo que se entiende no es directamente el ser, sino la *entidad* de cada uno, considerada en cuanto tal, cuyo acto –que se conoce *en* esa entidad- es el ser. También el objeto de la metafísica es un *todo*, como en las ciencias naturales, pero un todo cuya unidad ya no es específica, sino trascendental. De ahí que sea necesaria esa *separatio*, acto interior del sujeto, por el cual descubre con certeza que no es lo mismo *ser* que *ser corpóreo*, abriéndosele de este modo el horizonte de todo lo ente *en cuanto ente*.

Para fundar el valor universal que da a la abstracción *formal*, Cayetano señala una característica dada por Santo Tomás a la abstracción *formae a materia*: dice que en virtud de ella, permanecen en el intelecto dos conceptos completos: el de la forma abstraída, por ejemplo *blanco*, y aquello de lo cual se abstrajo, por ejemplo *hombre*. En cambio, dice el mismo Tomás, en la abstracción *totius a partibus* sólo queda en el intelecto lo abstraído, no aquello de lo cual se abstrajo: por ejemplo, queda *hombre*, pero no Sócrates, o *animal*, pero no hombre ni camello[11].

[11] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 40, a. 3 in c.: "Duplex fit abstractio per intellectum. Una quidem, secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine. Alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia; sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili. Inter has autem abstractiones haec est differentia, quod in abstractione quae fit secundum universale et particulare, non remanet id a quo fit abstractio, remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal. In abstractione vero quae attenditur secundum formam et materiam, utrumque manet in intellectu, abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli et intellectus aeris".

TOMÁS DE VIO, *In de Ente et Essentia, prooemium*, q. 1, N° 5, pág. 6: "In abstractione formali seorsum uterque conceptus completus habetur: eius scilicet quod abstrahitur, et eius a quo abstrahitur, id est, formalis et materialis, ita quod conceptus alter alterum non includit. Linea enim, in eo quod linea, habet complete suam diffinitionem non includentem materiam

Para Cayetano, la importancia de esta característica está en que, al no desaparecer del intelecto, por obra de la abstracción, nada de lo real, ni el principio formal ni el material, la unidad del objeto conocido no desmerece respecto de la unidad de lo real: es decir, es esto, lo real, lo que se conoce. En cambio, por la otra abstracción, la que él llama *total*, al prescindir completamente de aquello de lo cual se abstrae, lo cual no permanece en el entendimiento, se obtiene un objeto al cual sólo corresponde unidad lógica, la del género, pero no real.

De aquí, de esta primera diferencia entre ambas abstracciones, infiere Tomás de Vio las otras propiedades atribuidas a la abstracción *formal*, que la destacan en comparación con la *total*: así, la segunda diferencia está en que en virtud de aquélla aparecen en lo que se abstrae la actualidad, la distinción y la inteligibilidad; en cambio, por la abstracción *total* surgen la confusión de la potencialidad y la menor inteligibilidad. La tercera: mientras más abstracto es algo según la abstracción *formal*, más cognoscible (*notius*) es en sí mismo; por el contrario, mientras más lo es según la abstracción *total*, es más cognoscible para nosotros. Y la cuarta: en razón de los diversos modos de la abstracción *formal* se diversifican las ciencias especulativas; en cambio, la abstracción *total* es común a toda ciencia[12].

Sin embargo, aquella propiedad considerada fundamental de la abstracción *formal*, el que permanezcan completos en el intelecto los dos conceptos: el de lo abstraído y el de aquello de lo cual se abstrae, es efectiva únicamente cuando lo abstraído es una *forma accidental*, pues aquello de lo cual se abstrae es su sujeto, que tiene inteligibilidad propia. Pero tal propiedad no existe cuando lo que se pretende abstraer de este modo es una esencia o forma sustancial, o la entidad de las cosas[13]. En

---

sensibilem, et e converso, materia sensibilis lineae habet complete suam diffinitionem non includentem aliquid lineae, in eo quod linea: aliter diffinitiones naturales abstraherent a materia sensibili. In abstractione vero totali non remanet seorsum uterque conceptus completus, ita quod alter alterum non includit: sed unus tantum eius scilicet quod abstrahitur. Quando enim abstraho animal ab homine non praecidunt se invicem conceptus hominis et animalis, sed tantum conceptus animalis non includit conceptum hominis: homo enim non est intelligibilis sine animali. Fundamentum huius differentiae est quod illa abstractio fit per considerationem alicuius, quod est de ratione inferioris, et per remotionem, id est, non considerationem alicuius, cuius est de ratione illiusmet inferioris: abstrahitur enim animal ab homine per hoc quod intellectus considerat in homine animal et non rationale, quorum utrumque est de ratione hominis. Illa autem abstractio non fit per considerationem alicuius quod sit de ratione materiae, et non per considerationem alicuius, quod sit de illius ratione: sed potius fit per separationem eorum, quae sunt de ratione formalis, ab his quae sunt de ratione materialis, et e converso, ut exemplum datum ostendit".

[12] *Ibid, pág.* 7: "Secundo differunt, quia per abstractionem formalem oritur in eo quod abstrahitur actualitas, distinctio et intelligibilitas. In abstractione vero totali oritur in eo quod abstrahitur potentialitatis confusio, et minor intelligibilitas.

"Tertio differunt, quia in abstractione formali quanto aliquid est abstractius tanto est notius naturae. In abstractione vero totali quanto est abstractius tanto est notius nobis. Fundamentum harum differentiarum est quia abstractio formalis fit per separationem a materialibus potentialibus et huiusmodi. Abstractio autem totalis fit per separationem a specificis actualitatibus...

"Quarto differunt, quia penes diveros modos abstractionis formalis scientiae speculativae diversificantur... Abstractio autem totalis communis est omni scientiae."

[13] Véase AMBROSIO REBOLLO PEÑA, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás*, Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos, Burgos, 1955, págs. 171-172.

otras palabras, la abstracción en virtud de la cual se conoce lo *formal* de algo es, en estricto sentido, sólo la abstracción matemática o abstracción *formae a materia*. Por otra parte, por la abstracción *universalis a particulari* no se deja necesariamente de lado algo propio de lo real ni se alcanza, por lo mismo, un objeto sólo en su unidad lógica, puesto que aquello de lo cual se prescinde, al conocer lo esencial de una realidad, es de sus partes *accidentales*. Es decir, que al conocer la humanidad de Sócrates estoy conociendo el *todo* que es Sócrates, aunque no lo conozca en su individualidad.

En suma, la explicación de Cayetano no da razón suficiente del carácter contemplativo de la *filosofía segunda*, pues dicho carácter solamente puede hallarse en la quietud del acto por el cual se participa cognoscitivamente de un *todo* completo, sin defecto ni exceso. Aunque esa participación sea imperfecta –como es natural que lo sea en un sujeto humano-, basta que exista para que en ella se sienta ya el gusto propio de la teoría o de la contemplación. Tampoco da razón de la condición subsidiaria, en cuanto ciencias teóricas, de las ciencias matemáticas. Por último, al considerar que el conocimiento de lo ente en cuanto ente se da mediante un acto de abstracción, por mucho que se sostenga que éste se funda en aquello que Tomás de Aquino llama *lo más formal de todo* (*formalissimum omnium*), el acto de ser, no se ve cómo pueda éste ser aprehendido por un acto de abstracción, correspondiente a la primera operación del entendimiento, que conoce las *quididades* de las cosas (*quiditates rerum*), y mantener, con todo, su carácter existencial, sin adolecer del *esencialismo* en el cual han caído tantos metafísicos.

Los famosos tres grados de abstracción formal, mediante los cuales, a partir de Cayetano, se ha intentado explicar la distinción y el orden de las ciencias, han recibido su fundamento de los grados de inmaterialidad, a los que antes se ha aludido, que explican los distintos modos de inteligibilidad de las esencias de las cosas naturales, de la cantidad y de las realidades inmateriales. Pero estos tres modos no constituyen los peldaños homogéneos de una escala: por esto, el objeto de las matemáticas no se alcanza en virtud de una abstracción montada sobre aquella por la cual se llega a las esencias de las realidades naturales, ni el objeto de la metafísica se alcanza gracias a una intensificación de esa misma abstracción. Es decir, no se trata de una misma abstracción aplicada con distintas intensidades: no se trata de *grados* de una misma operación intelectiva, no se trata de un mismo lente enfocado de tres maneras distintas. Se trata, por el contrario, de dos especies de abstracción diversas, *universalis a particulari* y *formae a materia*, y de un acto de distinción propio del juicio, que no recibe por ello en sentido propio el nombre de abstracción. No se condicionan estas tres ciencias unas a otras: no se pasa de la física a las matemáticas, ni de ésta a la metafísica. Tampoco el hábi-

to propio de uno de estos niveles del saber hace más apto al sujeto para acceder a otro.

Por cierto, hay relaciones mutuas entre estos tres niveles científicos: según se ha visto ya, el objeto de las matemáticas está presente en el de las ciencias naturales, en razón de que las cualidades sensibles suponen la cantidad, es decir, implican siempre una medida o proporción, y también guardan –aunque esto se haya hoy perdido completamente de vista- un valor de símbolo respecto de las realidades inmateriales. Por otra parte, la metafísica, en cuanto conoce el fundamento de la inteligibilidad de todas las cosas, *juzga* a las otras ciencias, y descubre ahí su objeto propio, gracias a la capacidad de admiración que en ellas, por su condición contemplativa o propiamente teórica, se cultive.

IV

Pero es Guillermo de Ockham, no Cayetano, el que destruye desde sus cimientos este orden de las ciencias. Probablemente, la confusión introducida por Cayetano haya favorecido el auge y la difusión del nominalismo ockhamiano, sobre todo en el plano de las ciencias naturales, al impedir que se le opusiera una tesis clara y coherente. Pero esto es conjetura. El hecho es que el pensamiento de Ockham acerca de la índole de lo universal, sobre la inteligibilidad de lo singular, sobre el objeto de la abstracción y sobre la naturaleza del conocimiento científico, según se difunde entre los siglos XIV y XVII, echa completamente por tierra la posibilidad de tener a las ciencias naturales y, en general, a la filosofía segunda, como saberes teóricos o contemplativos.

Lo inteligible es, para Ockham, lo singular y concreto. Por lo mismo, no hay diversidad esencial entre el conocimiento sensorial y el intelectual: "puesto que la misma cosa es aprehensible por el sentido y por el intelecto, es preciso que lo sea bajo la misma razón"[14]. No es necesaria, en consecuencia, la abstracción del intelecto, operada sobre la imagen sensible, para descubrir lo inteligible, pues lo inteligible es lo singular ya percibido por el sentido. No obstante lo cual, para Ockham existe una abstracción del intelecto, por la cual se conoce un universal "abstraíble de muchos"[15]. Pero esta abstracción no proporciona el conocimiento de una esencia universal distinta de los individuos y común a

[14] *Scriptum in librum primum Sententiarum Ordinatio*, prologus, q. 8 [Impugantio opinionis S. Thomae], Ed. Instituti Franciscani, St. Bonaventure, N.Y., Opera theologica, vol. I, 1967, pág. 209: "Ergo cum ipsa res sit apprehensibilis a sensu et ab intellectu, oportet quod sub eadem ratione."

[15] *Ibid.* q. 1 [Declaratio primi articuli], pág. 30: "Notitia abstractiva potest accipi dupliciter: uno modo quia est respectu alicuius abstracti a multis singularibus; et sic cognitio abstractiva non est aliud quam cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis."

ellos, pues "ninguna cosa realmente distinta de los singulares e intrínseca a ellos es universal y común a los mismos"[16].

Por lo cual, los conceptos no consisten en la presencia intencional de una esencia, y no son atribuibles, por esto mismo, a los individuos en cuanto que participan de dicha esencia: son, por el contrario, como los nombres que pueden decirse de muchos individuos, pero no para expresar lo que ellos son, sino simplemente para señalarlos[17]. De aquí el *nominalismo* de Ockham. No es que el lenguaje, por consiguiente, participe de la intencionalidad universal del concepto, sino que, por el contrario, es el concepto el que se justifica asimilándose al nombre. Es un círculo sin salida en el que los conceptos ven reducida su universalidad a la que podrían tener ciertos nombres propios: no son como el término *hombre*, que, por significar un concepto universal, al decirse de los singulares expresa lo que éstos son, sino más bien como el nombre propio *Pedro*, que puede decirse de muchos individuos, pero no para decir lo que son, sino para distinguirlos convencionalmente de otros individuos que no se llaman así. Estos son, para Ockham, los conceptos universales: no tienen contenido, es decir, no hay esencias que puedan ser objeto del entendimiento. Por tanto, no hay ciencia de ellas, no hay teoría o contemplación posible de lo que las cosas son.

Hay una segunda clase de conocimiento abstractivo, para Ockham, que es aquel por el cual se destaca algún aspecto del objeto sin considerar otros. Particularmente, es aquel por el cual se prescinde, en la consideración cognoscitiva, de la existencia o inexistencia del singular[18]. Es lo que en la escolástica se ha llamado *praecisio*: es una escisión o corte hecho por el entendimiento con el fin de considerar alguna formalidad o aspecto de la cosa con prescindencia de lo demás. Aunque no está expresamente mencionado por Ockham, hay que tener en cuenta que el conocimiento de la cantidad corresponde a esta clase de abstracción: es una forma que se da en las realidades corpóreas singulares, y que puede ser considerada tal como es en ellas, pero con prescindencia de todas las otras formas o determinaciones de las mismas.

De este modo, la cantidad y el número se hacen presentes, en cuanto tales, en el entendimiento. Lo que no ocurre con las esencias universales, que no existen ni tienen tampoco consistencia lógica. Lo cual lleva a inferir claramente que, si bien las ciencias naturales no son propiamente

---

[16] *Ibid.* d. 2, q. 4 [Opinio auctoris], ed. cit., vol. II, 1970, pág. 122: "Nulla res realiter distincta a singularibus rebus et intrínseca eis est universalis vel communis eis".

[17] *Ibid.* q. 7 [Responsio auctoris], páág. 252: "Dico quod universale non est in re ipsa cui est universale nec realiter nec subiective, non plus quam haec vox "homo", quae est una vera qualitas, est in Sorte vel in illo quod significat".

[18] *Ibid.* prol., q.1 [Declaratio primi articuli], vol. I, pág. 30: "Aliter accipitur notitia abstractiva secundum quod abstrahit ab existentia et non existentia et ab aliis condicionibus quae contingenter accidunt rei vel praedicantur de re. Non quod aliquid cognoscatur per notitiam intuitivam quod non cognoscitur per notitiam abstractivam, sed idem totaliter et sub omni eadem rationi cognoscitur per utramque notitiam".

teóricas, ni tienen autonomía, ni se distinguen en razón de sus objetos específicos, las matemáticas en cambio sí se convierten en científicamente autónomas, pues su objeto es claramente identificable, e incluso puede descubrirse en ellas un cierto carácter teórico, por tener las relaciones numéricas o cuantitativas una inmutabilidad de la cual carecen las restantes formas de las realidades singulares.

De esta manera, a las matemáticas les está reservado un rango de superioridad en relación a las demás ciencias, pues es la única que tiene poder sistematizador sobre el resto. No se trata, en consecuencia, de que se vincule con las ciencias naturales por considerar lo que en todas éstas, especificadas por sus objetos respectivos, sea la común medida o proporción, sino que les otorga a esas ciencias su condición de tales, al prestarles la única pauta a cuya luz pueden agruparse los fenómenos singulares y contingentes según un cierto orden inteligible.

Por otra parte, la obvia conclusión a la cual, desde su *nominalismo*, debe llegar Ockham respecto de la naturaleza universal de las ciencias es: lo que sabe (*quae sciuntur*) una ciencia, sea real o racional, son sólo las proposiciones[19]. Se puede ver con claridad de qué manera se afinca en el *Venerabilis Inceptor* toda la *via moderna* de la filosofía.

La *ciencia moderna* es, ciertamente, fruto del *nominalismo*. No es filosofía ni puede serlo, pues su objeto no es la esencia contemplable, sino el fenómeno mensurable. No consiste sólo en una enorme acumulación de información acerca del mundo sensible, de sus manifestaciones y de sus posibilidades de transformación o de aprovechamiento técnico, sino que es básicamente un criterio epistemológico que imprime carácter a la inteligencia entera. Es, si se quiere, una actitud filosófica en el sentido negativo, tal como puede hablarse y se habla de una filosofía que sostenga la inexistencia de la metafísica o la imposibilidad de conocer esencias. Es la negación, en sus raíces, de la *teoría* en el sentido más propio del término, es decir, de la perfección del hombre por la participación de la sabiduría.

No son necesarios muchos esfuerzos para darnos cuenta de que, en la medida en que se aplican los criterios del *nominalismo*, no queda lugar para ninguna filosofía práctica ni para ninguna filosofía natural, en el sentido propio del término *filosofía*. No solamente deja de tener sentido hablar, por ejemplo, de *ley natural*, por la sencilla razón de que no hay *naturaleza* alguna con la consistencia suficiente como para constituirse en objeto de *teoría*; es que, además, ni siquiera tiene sentido hacerse las preguntas acerca de *lo que es* alguna de las realidades que son objeto de

[19] *Ibid.* d. 2, q. 4 [Ad argumenta opinionis Doctore Subtili impositae], vol. II, pág. 134: "Dico quod scientia realis non est semper de rebus tanquam de illis quae immediate sciuntur sed de aliis pro rebus tantum supponentibus. Ad cuius intellectum et propter multa prius dicta et dicenda, propter aliquod inexercitatos in logica, est sciendum quod scientia quaelibet sive sit realis sive rationalis est tantum de propositionibus tamquam de illis quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur".

la experiencia sensible, ni *lo que es* una norma, o una virtud, o un derecho. La filosofía *segunda* cede su lugar a una especie de positivismo evolutivo que no alimenta al entendimiento, sino que lo envuelve y lo esteriliza. Para decirlo en forma breve, la filosofía *segunda* desaparece porque ya ha desaparecido la filosofía *primera*, es decir, la aspiración a la *sabiduría* como a la más alta perfección de la cual puede participar el hombre.

———— ✠ ————

ALEJANDRO G. VIGO

Pontificia Universidad Católica de Chile

La noción de Principio desde el punto de vista filosófico. Algunas reflexiones críticas[*]

I

La noción de principio ha jugado un papel central en el ámbito de la reflexión filosófica, ya desde el momento mismo del surgimiento y la constitución de la filosofía como una disciplina independiente en la Grecia clásica, en particular, a partir de Platón y, sobre todo, de Aristóteles. El interés que despierta la noción de principio desde el punto de vista filosófico no se explica simplemente por el hecho de que la filosofía, en sus diversas áreas de competencia temática, haya apelado una y otra vez a dicha noción y a modelos de explicación basados, de uno u otro modo, en el recurso a ella. El interés filosófico de la noción de principio se conecta, al mismo tiempo, también con el hecho de que en muchas ocasiones a lo largo de su rica y compleja historia la filosofía ha documentado expresamente una comprensión de sí misma, según la cual su propia especificidad, en tanto modo peculiar del saber humano, vendría determinada por la referencia estructural a principios o a determinado tipo de principios. En tal sentido apunta ya explícitamente la caracterización aristotélica de la filosofía o sabiuría (*sophía*) como una ciencia teórica de los primeros principios y causas (*tôn prôton archôn kaì aitiôn*) (cf. Metafísica I 2, 982b9-10). De un modo semejante, también Kant – para citar tan sólo un ejemplo, situado en otros aspectos, por lo demás, en las antípodas de Aristóteles – documenta esta misma tendencia, cuando caracteriza a la filosofía, en atención a su contenido objetivo y según su aspiración ideal nunca completamente realizada, como el sistema único y verdadero del conocimiento racional a partir de principios (aus Prinzipien) (cf. Metaphysik der Sitten, I. Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Vorrede, Ak. VI, p. 207).

Ahora bien, para quien tenga alguna experiencia en el ámbito de la reflexión filosófica y en el trato con la historia de la filosofía, en general,

[*] Agradezco al Prof. Dr. Alejandro Serani por sus observaciones y sugerencias.

la constatación de esta centralidad de la noción de principio representará, muy probablemente, a la vez un indicio del carácter problemático de dicha noción. Pues no constituye la excepción, sino más bien la regla en el ámbito de la reflexión filosófica el hecho de que aquellos conceptos que resultan fundamentales dentro de dicho ámbito, en su calidad de recursos básicos a los que se apela de diversos modos con fines explicativos, constituyan al mismo tiempo objetos de la propia reflexión filosófica que hace uso de ellos. Esta incómoda situación en virtud de la cual aquello a lo que en determinado nivel de reflexión se apela en calidad de explanans debe ser considerado y tematizado al mismo tiempo – esto es, en un nivel de reflexión diferente, pero no desligado del primero – en calidad de *explanandum* caracteriza, con arreglo a uno de sus rasgos más peculiares, la estructura metódica de toda reflexión filosófica conciente de sí misma.

Ciertamente, no sólo la filosofía, sino también las ciencias mismas se ven confrontadas, en alguna medida, con la necesidad de reflexionar expresamente, más allá del ámbito de objetos al que apunta en cada caso su intención explicativa primaria, también sobre aquellos instrumentos conceptuales a los que esas mismas ciencias apelan para hacer posible el acceso a tales ámbitos de objetos y su tratamiento de acuerdo con los principios metódicos que las orientan. Como lo ha mostrado reiteradamente el desarrollo científico, sobre todo en los últimos tres siglos, la reflexión crítica sobre sus propios fundamentos constituye, en una u otra medida, parte inevitable de la tarea de una ciencia que, como tal, aspire a realizar en concreto el ideal científico de progreso del conocimiento. En este punto hay quienes, dentro del ámbito de la consideración filosófica de la ciencia, han ido tan lejos como para ver precisamente en la capacidad de someter a revisión conciente sus propios conceptos fundamentales y de ponerlos así en crisis la característica determinante del nivel de cientificidad de una ciencia dada[1].

Con todo, la situación de la filosofía sigue siendo peculiar en este respecto. Pues mientras que las ciencias no pueden, pero tampoco necesitan

[1] La formulación posiblemente más temprana y más nítida de esta tesis se encuentra, hasta donde sé, en Heidegger. Véase M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986=⁷1953, § 3 p. 9: "Die eigentliche 'Bewegung' der Wissenschaften spielt sich ab in der mehr oder minder radikalen und ihr selbst durchsichtigen Revision der Grundbegriffe. Das Niveau einer Wissenschaft bestimmt sich daraus, wie weit sie einer Krisis ihrer Grundbegriffe *fähig* ist. In solchen immanenten Krisen der Wissenschaften kommt das Verhältnis des positiv untersuchenden Fragens zu den befragten Sachen selbst ins Wanken. Allenthalben sind heute in den verschiedenen Disziplinen Tendenzen wachgeworden, die Forschung auf neue Fundamente umzulegen". En el ámbito más específico de la epistemología contemporánea la posición de Heidegger encuentra, sin duda, importantes correspondencias en aquellas concepciones que enfatizan el carácter productivo de las revoluciones científicas motivadas por los así llamados 'cambios de paradigma'. Más allá de las importantes diferencias de procedencia y motivación filosófica, el punto de contacto con la posición de Heidegger viene dado aquí por el énfasis puesto en el papel positivo del momento crítico-redescriptivo en el progreso científico, frente a la representación más tradicional, orientada básicamente a partir de la idea de progreso lineal mera o predominantemente acumulativo. Dentro del ámbito de la epistemología actual, el mejor ejemplo de esto se encuentra en la teoría epistemológica de Kuhn. Véase T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. esp. A. Contín, México 1971 y reimpr.; cf. esp. caps. VII-IX.

abordar temáticamente por medio de sus propios instrumentos conceptuales los múltiples problemas filosóficos vinculados con el empleo de esos mismos instrumentos conceptuales, sino que más bien se desentienden en gran medida de ellos para dejarlos en manos de las correspondientes epistemologías, la filosofía, en cambio, no está en condiciones de delegar en ninguna otra instancia diferente de ella misma el tratamiento sistemático de los problemas que plantea aquello que en su propio ámbito de reflexión provee el instrumentario conceptual básico por medio del cual intenta procurarse un acceso adecuado a su "objeto" específico. Esto hace que incluso aquellas distinciones más básicas por recurso a las cuales se intenta dar cuenta, en el ámbito de la consideración filosófica del conocimiento y la ciencia, de las estructuras elementales involucradas en todo intento de acceso teórico-científico a un determinado objeto – tales como, por ejemplo, las propias distinciones entre tema u objeto y método, entre *explanans* y *explanandum*, entre nivel teórico y metateórico de consideración – adquieran en su aplicación al ámbito específico del conocimiento filosófico una nueva y peculiar problematicidad, problematicidad en atención a la cual, en rigor, no puede otorgárseles ya dentro de dicho ámbito más que un carácter sólo tendencial y un alcance meramente orientativo. Pues, a diferencia de la ciencia, la filosofía no excluye, sino que más bien presupone necesariamente la inclusión de la perspectiva metateórica en el propio ámbito de la teoría. Ciertamente, esta peculiaridad podría formularse de un modo inmediatamente comprensible diciendo que a diferencia de lo que ocurre con las formas más habituales del saber teórico, las cuales excluyen de su propio ámbito la mayoría de los problemas que interesan centralmente a aquel saber de nivel superior que las toma a su vez por objeto, la metafilosofía, en cambio, constituye como tal una parte de la filosofía misma. Pero tal vez sería más sencillo y también más preciso formular el punto diciendo simplemente que en el ámbito propio de un saber como el filosófico, al menos en atención a las pretensiones que lo caracterizan como tal, la distinción entre el nivel teórico y el metateórico, entre filosofía y metafilosofía carece, en definitiva, de genuina aplicación significativa, si se la toma como una distinción neta y tajante, concebida según el modelo más habitual de distinción de niveles de reflexión y de división del trabajo teórico presentado en muchos manuales de epistemología.

Como se ve, ya el simple hecho de que a lo largo de su compleja historia la reflexión filosófica haya apelado con mucha frecuencia y siga apelando aún a la noción de principio como a uno de sus recursos explicativos fundamentales convierte a la elucidación de dicha noción en una tarea inexcusable para la filosofía misma. Inexcusable es dicha tarea precisamente en la medida en que la filosofía no puede delegarla en una instancia diferente de ella misma. Pero también lo es por el hecho de que del éxito de tal elucidación dependerá en buena medida el grado de transparencia con

que la filosofía pueda llegar a representarse su propia estructura, al menos en el supuesto de que realmente deba darse crédito a aquella comprensión de sí misma, documentada históricamente por la propia filosofía, que busca la especificidad del saber filosófico precisamente en la referencia a determinados principios. Y, al menos como ideal, la autotransparencia representa también para la filosofía una exigencia de cumplimiento indelegable.

En lo que sigue no puedo proponerme llevar a cabo un examen que pretenda dar cuenta de todos los aspectos importantes vinculados con el empleo propiamente filosófico de la noción de principio. Pero, dada la abundancia y la importancia de las contribuciones a considerar, tampoco puedo intentar pasar revista, siquiera de modo apresurado, al material relevante que la propia historia de la filosofía pone a disposición para dicho examen. Me limitaré, por tanto, a desarrollar unas pocas reflexiones sistemáticas que apuntan a establecer algunas distinciones útiles para esclarecer el uso filosófico de la noción de principio. Y, tomando como base unos pocos ejemplos representativos, arriesgaré también algunas sugerencias acerca de la conexión interna existente entre los posibles modos de concebir la naturaleza y la función de las instancias explicativas a las que se concede el carácter de principios, por un lado, y las diferentes concepciones respecto del alcance y el método propios del conocimiento filosófico como tal, por el otro. Como paso inicial, sin embargo, haré algunas precisiones con referencia a los diferentes significados de la noción de principio que resultan relevantes para los fines que me propongo.

II

Más allá de algún ejemplo importante, pero ocasional, presente ya en Platón – concretamente, la referencia a la Idea del Bien como un 'principio carente de presupuestos' (anhypóthetos arché) en República 510b –, la noción de 'principio' (arché) adquiere propiamente carta de ciudadanía como término técnico del lenguaje filosófico recién con el uso aristotélico de la expresión. Aristóteles apela, por cierto, muy frecuentemente en diversos contextos de su obra a la noción de principio, tanto en el desarrollo de posiciones propias como a la hora de interpretar las doctrinas de los filósofos que lo precedieron. De hecho, la presentación habitual de los pensadores más importantes de la tradición presocrática como filósofos preocupados por identificar los 'principios' básicos que dan cuenta del ser y del devenir de los objetos naturales deriva, en último término, de la reconstrucción de sus doctrinas llevada a cabo por Aristóteles mismo así como por doxógrafos dependientes de modo directo o indirecto de él, echando mano para ello del repertorio conceptual básico provisto por el propio pensamiento aristotélico.

Pero, además de esta asidua aplicación de la noción de principio, Aristóteles, sensible como era para detectar multivocidades en áreas de importancia crítica para la especulación filosófica, tematiza expresamente dicha noción y dedica el importante capítulo inicial del "diccionario filosófico" contenido en la Metafísica a la distinción y caracterización de los diferentes significados que posee el término, al menos, en sus usos más relevantes desde el punto de vista filosófico (cf. Metafísica V 1).

Una rápida lectura de este apretado y sustancioso texto provee ya orientaciones importantes a la hora de establecer algunas de las distinciones básicas requeridas en una consideración del uso filosófico de la noción de principio. Sin entrar en mayores detalles, digamos que Aristóteles opera aquí, en primera instancia, con sólo seis significados diferentes del término 'principio', que reconduce luego a una noción, por así decir, formal de principio, la cual expresaría un cierto núcleo común de significación presente en todos ellos. Los seis significados expresamente considerados son: 1) 'principio' como el extremo a partir del cual algo comienza a moverse, p. ej.: el punto de partida en una trayectoria dada; 2) 'principio' como aquello a partir de lo cual se debe comenzar para hacer del mejor modo una determinada cosa, p. ej.: en el aprendizaje frecuentemente no debe comenzarse a partir de lo primero en el orden de la fundamentación del conocimiento, sino más bien a partir de aquello que resulta más fácil o accesible desde el punto de vista del aprendiz; 3) 'principio' como aquello inmanente a partir de lo cual algo se genera o produce, p. ej.: aquella parte por la que se empieza la construcción de un navío (vgr. la quilla) o aquel órgano por el cual comienza el proceso de gestación de un animal (vgr. el corazón, el cerebro o alguna otra de sus partes orgánicas); 4) 'principio' como aquello no inmanente sino exterior a la cosa a partir de lo cual se produce el movimiento o cambio que afecta a dicha cosa, p. ej.: el padre y la madre como causas de la generación del hijo o bien una ofensa como causa de una guerra; 5) 'principio' como aquello a partir de cuya voluntad se produce el movimiento o cambio que afecta a otra cosa, p. ej.: las magistraturas y las autoridades del Estado como responsables de la toma de decisión en asuntos públicos y capaces de poner en marcha mediante su potestad los procesos que llevan a efectivizar esas decisiones; por último, 6) 'principio' como aquello primero a partir de lo cual una cosa resulta cognoscible, p. ej.: las premisas en tanto fundamentos de la conclusión en una demostración silogística (cf. Metafísica V 1, 1012b34-1013a16). Estos seis significados considerados expresamente son reconducidos poco después a la noción formal de principio, entendida ésta en el sentido de 'aquello primero desde o a partir de lo cual' (tò prôton hóthen) algo es, se genera o es conocido (cf. 1013a18 s.). Esta caracterización formal de la noción de principio debe considerarse como extensiva también a otros significados del término no expresamente considerados en nuestro texto. En efecto, Aristóteles remite expresamente al

carácter incompleto de la lista de los seis significados tratados en Metafísica V 1 y señala que hay que agregar a dicha lista también todos los significados en que se emplea el término 'causa' (aítion), distinguidos a continuación expresamente en V 2. La razón de esta extensión reside en el hecho de que todo lo que se dice en algún sentido 'causa' se dice también en tal sentido 'principio' (cf. 1013a17), aunque no vale la conversa. En tal sentido, las famosas cuatro causas aristotélicas proveen, a su vez, otros tantos significados posibles de la noción de principio, de los cuales sólo algunos encuentran correspondencia unívoca con alguno de los significados definidos en V 1.

Ahora bien, desde el punto de vista que aquí interesa, debemos atender a dos aspectos fundamentales presentes en el tratamiento aristotélico de la noción de principio en Metafísica V 1. El primero de ellos concierne al hecho de que los diferentes significados considerados se dejan agrupar en dos tipos, al menos, tendencialmente diferentes de usos de la noción de principio, a saber: aquellos en los cuales dicha noción tiene predominantemente un alcance que podemos denominar ontológico y aquellos en los que la noción tiene un alcance de tipo predominantemente gnoseológico o epistemológico. A esta distinción alude Aristóteles cuando especifica la noción formal de principio como 'aquello a partir de lo cual' con referencia, por un lado, al ser y al devenir y, por otro, al conocimiento de una cosa dada. Así, los significados 1), 3), 4) y 5) parecen tener un alcance predominantemente ontológico, en la medida en que aluden a diversos tipos de relaciones reales entre cosas, eventos o estados de cosas[2]. Por su parte, los significados 2), al menos si se lo lee a la luz del ejemplo del aprendizaje, y 6) tienen un alcance predominantemente gnoseológico o epistemológico, en la medida en que no remiten de modo directo a relaciones entre cosas, eventos o estados de cosas, sino más bien a relaciones existentes entre diferentes contenidos cognitivos o bien diferentes conocimientos referidos a determinadas cosas, eventos o estados de cosas. Como

[2] El significado 1) puede aparecer como el más débil en este sentido para un lector moderno, situado en el horizonte de comprensión abierto por la representación del espacio y el movimiento propia de la ciencia moderna de la naturaleza, pues en dicho marco explicativo no hay modo de establecer diferencias de posición ontológicamente fundadas, al menos cuando se considera simplemente las relaciones espaciales entre dos cosas cualesquiera, sin tomar una tercera como eje de referencia o bien, cuando menos, sin introducir criterios adicionales que permitan asignar a una de ellas la función de eje de referencia para determinar las posiciones y movimientos de la otra. En el marco de la concepción físico-cosmológica de Aristóteles, en cambio, la teoría de los lugares y los movimientos naturales provee un *background* por referencia al cual resulta posible considerar las posiciones relativas de dos o más cosas en el espacio como naturalmente determinadas y, en principio al menos, sin necesidad de hacer referencia a un *tertium comparationis* fijado arbitrariamente. En su tratamiento del significado locativo de la noción de anterioridad y posterioridad en *Metafísica* V 11 Aristóteles alude expresamente a la existencia de un significado locativo de 'primero' determinado por naturaleza, junto al significado locativo puramente relativo fijado por referencia a un eje de coordenadas convencional (cf. 1018b9-14). La misma ambivalencia debe leerse en la noción de 'primero' introducida en la caracterización del significado locativo de la noción de principio en V 1. Al menos en el sentido locativo fuerte, que remite a la noción de lugar natural o fijado por naturaleza, el significado 1) tiene, pues, en el marco de la concepción aristotélica un alcance ontológicamente relevante.

es sabido, esta distinción entre un uso ontológico y un uso epistemológico de la noción de principio llegó posteriormente, a través de una compleja historia de recepción y transformación, a cristalizar en la distinción terminológica entre *principium* o *ratio essendi* y *principium* o *ratio cognoscendi*, de amplio y variado empleo en los sistemas de la escolástica tardía y la modernidad temprana hasta Kant. Más abajo volveré a este punto y haré algunas observaciones vinculadas con el complejo problema de la relación existente entre el uso epistemológico y el uso ontológico de la noción de principio.

Veamos ahora el segundo aspecto básico contenido en el tratamiento aristotélico de Metafísica V 1. Este aspecto concierne al alcance de la caracterización formal de la noción de principio en términos de 'aquello primero desde o a partir de lo cual' (*tò prôton hóthen*) algo es, se genera o es conocido. Yendo interpretativamente un poco más allá de lo que Aristóteles establece de modo expreso en el texto, se puede derivar de dicha caracterización formal algunos componentes esenciales involucrados en la noción de principio. Concretamente, tenemos aquí tres elementos fundamentales.

a) En primer lugar, al menos prima facie y en su uso más extendido, la noción de principio es esencialmente relacional, es decir, a través de su aplicación se establece un determinado tipo de relación entre dos o más cosas diferentes. Dicho de otro modo: 'principio' es esencialmente 'principio de algo', donde aquello que opera como principio y aquello que se explica por referencia a dicho principio son, al menos prima facie, dos cosas o ítems diferentes. Por cierto, esto no excluye de antemano la posibilidad de valerse de la noción de principio, en determinados contextos específicos de aplicación, para caracterizar la relación que una determinada cosa mantiene respecto de sí misma, por ejemplo, allí donde se trata de enfatizar su carácter autosubsistente y no dependiente de ninguna otra cosa. El ejemplo más paradigmático de este uso peculiar de la noción de principio viene dado, seguramente, por la caracterización de Dios como *principium sui* o bien como *causa sui*[3]. Con todo, el carácter enfático y señalado que presenta esta aplicación específica de la noción de principio sólo se explica adecuadamente por referencia al empleo normal de dicha

[3] La expresión *causa sui* es la más conocida a partir ya de su amplio empleo en la escolástica temprana, incluido Tomás de Aquino, quien la emplea fundamentalmente en el contexto de la descripción de la acción humana. La difusión del concepto experimentó un nuevo impulso en la tradición cartesiana y, sobre todo, a partir de Spinoza, quien la aplica para la caracterización de la esencia divina. La expresión *principium sui*, menos frecuente, fue empleada por Alberto Magno y parece haber sido vista originalmente como una descripción más precisa de la esencia divina, por considerarse que la noción de causa sólo se aplica propiamente a una relación entre dos cosas diferentes, de modo que, en sentido estricto, nada sería *causa sui*. Véase las observaciones en J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, t. I, Barcelona 1994, *s. v. causa sui*. Para un buen resumen histórico del empleo de la noción de principio véase el artículo "Prinzip" en J. Ritter-K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7: P-Q, Basel-Darmstadt 1989, col. 1356-1373. Para el uso de la noción en la Edad Media y la Edad Moderna véase col. 1345-1355 (G. Wieland) y 1355-1369 (H. Holzhey, P. Schaber), respectivamente.

noción, en contextos en los cuales su empleo apunta a un determinado tipo de relación entre cosas o ítems diferentes. En tal sentido, el uso enfático de la noción debe verse como un uso, por así decir, marginal y parasitario respecto del empleo más habitual, cuyo carácter excepcional resulta así indirectamente confirmatorio de la regla.

b) En segundo lugar, la relación que expresa la noción de principio es un tipo peculiar de relación asimétrica, de modo tal que, dadas dos cosas A y B, si A es en algún sentido principio de B, entonces B no puede ser en ese mismo sentido principio de A. Obviamente, esto no excluye la posibilidad de que B sea al mismo tiempo principio de A, en otro sentido diferente. E incluso, dado que la propia noción de principio posee diversos significados, este último puede ser frecuentemente el caso.

c) Por último, la asimetría característica de la relación establecida por la noción de principio queda definida, en cada caso, por recurso a una determinada noción de prioridad. Esto se advierte cuando se considera el hecho de que la caracterización formal provista por Aristóteles no apela simplemente a la noción de aquello 'desde o a partir de lo cual', sino que añade expresamente que, para ser considerado 'principio', aquello 'a partir de lo cual' debe ser algo 'primero'. Este aspecto es fundamental, tanto desde el punto de vista de la concepción aristotélica como también desde un punto de vista más marcadamente sistemático. Aristóteles conecta aquí de modo expreso la noción de principio con la de prioridad. Ahora bien, la noción de prioridad es también polisémica. De hecho, Aristóteles dedica el capítulo 11 de Metafísica V y, supuesta la autenticidad del tratado, también el capítulo 12 de Categorías a la distinción y caracterización de los significados filosóficamente más relevantes de las nociones de 'primero' (*prôton*) y 'anterior' (*próteron*), significados que, a primera vista, son por lo menos tan numerosos como los de la noción de principio, tomando conjuntamente el tratamiento de 'principio' en Metafísica V 1 y el de 'causa' en V 2[4]. Ateniéndonos al hecho de que la noción de priori-

[4] La noción de prioridad tiene, a mi juicio, una importancia central para el diseño básico del modelo ontológico y epistemológico de Aristóteles, importancia a la cual los intérpretes muchas veces no han hecho la debida justicia. Para la discusión de detalle del tratamiento aristotélico de la noción de prioridad, especialmente a la luz de los textos de *Metafísica* V 11 y *Categorías* 12, pero también con referencia al empleo concreto de dicha noción en otros textos importantes del *corpus*, me permito remitir a la muy buena monografía de J. Cleary, *Aristotle on the Many Senses of Priority*, Carbondale-Edwardsville 1988 así como a mis trabajos "Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles", *Philosophica* (Valparaíso) 12 (1989) p. 89-113; "Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia", *Philosophica* (Valparaíso) 13 (1990) p. 175-198 y, ahora, "Aristóteles, Pseudo-Alejandro y la prioridad temporal de la sustancia (*Metafísica* VII 1, 1028a32-b2)", *Elenchos* (Roma) (1999) 1, 75-107. He discutido la interpretación de Cleary, señalando puntos de contacto y de divergencia con la mía propia, en el ensayo crítico "Prioridad y proyecto ontológico en Aristóteles. A propósito de una interpretación reciente", *Méthexis* (Buenos Aires) 4 (1991) p. 115-127. Recientemente, el prof. Enrico Berti ha vuelto a tratar el tema de la concepción aristotélica de prioridad y ha criticado algunos aspectos importantes de la interpretación de Cleary y de la mía. Véase E. Berti, "Il concetto di 'primo' nella *Metafisica* di Aristotele" en A. Álvarez Gómez-R. Martínez Castro (eds.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1998, p. 131-148; cf. esp. 139 ss.

dad tiene aquí ella misma prioridad lógica respecto de la noción de principio, en la medida en que esta última se define por recurso a la primera y no viceversa[5], es posible formular una interesante hipótesis interpretativa para dar cuenta de la relación existente entre ambas nociones, cada una con sus diferentes significados. La hipótesis reza: cada uno de los diferentes significados de la noción de principio está en correspondencia con un determinado significado de la noción prioridad, y es tal noción de prioridad la que, en última instancia, presta sustento al carácter asimétrico de la relación que la noción de principio establece entre las cosas a que se aplica.

Es posible ilustrar el alcance de este punto por medio de un ejemplo tomado del propio Aristóteles. En un famoso texto de Metafísica IV 2, donde se trata de los múltiples significados de 'ser', Aristóteles defiende la tesis de que, en tanto se dice de muchas maneras, 'ser' representa en su aplicación a diferentes cosas o tipos de cosas un caso de homonimia o equivocidad, y no uno de sinonimia o univocidad. Sin embargo, Aristóteles enfatiza al mismo tiempo que no se trata aquí de una equivocidad puramente accidental, sino que la multiplicidad de significados de 'ser', aunque irreductible como tal, queda de algún modo reconducida a una cierta unidad, en virtud de la referencia común los restantes significados a uno considerado básico y fundante, el cual viene dado por la sustancia (*ousía*) como primera entre las categorías (cf. 1003a33-b10): en tal sentido, los diferentes significados de 'ser', explica Aristóteles, se dicen todos ellos 'por referencia a un único principio' (*pròs mían archén*), provisto precisamente por la sustancia (cf. 1003b5-6)[6]. En tanto significado básico de 'ser' según las categorías, la sustancia aparece caracterizada aquí como 'principio'. Si se busca ahora una respuesta a la pregunta por el fundamento de dicho carácter de principio propio de la sustancia respecto de las restantes categorías, es decir, respecto de las categorías accidentales, el texto aristotélico no deja lugar a dudas acerca de que dicho fundamento ha de buscarse en las distintas formas de prioridad que posee la sustancia respecto de las demás categorías, en la medida en que las cosas pertenecientes a éstas sólo existen como propiedades, afecciones o procesos de las sustancias (cf. 1003b6-10). Concretamente, para tomar el caso de las propiedades y las afecciones, Aristóteles considera que la sustancia es

[5] Para este concepto de prioridad lógica véase *Metafísica* VII 1, 1028a34-36.

[6] Lo que se tiene aquí es uno de los casos más paradigmáticos de la apelación al modelo lógico-semántico de la homonimia no accidental llamada «πρὸς ἕν». Este modelo lógico-semántico ha sido objeto de intensa discusión en los últimos treinta años, sobre todo, a partir de la reivindicación de su importancia en los pioneros trabajos de G. E. L. Owen y G. Patzig (véase G. E. L. Owen, "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle" [1960], reproducido en J. Barnes-M. Schofield-R. Sorabji [eds], *Articles on Aristotle*, vol. 3: *Metaphysics*, London 1979, p. 13-32; G. Patzig, "Theologie und Ontologie in der *Metaphysik* des Aristoteles", *Kant-Studien* 52 [1960/61] 185-205; hay traducción inglesa con un postcripto del autor "Theology and Ontology in Aristotle's *Metaphysics*" en J. Barnes-M. Schofield-R. Sorabji, *op. cit.* p. 33-49.). De hecho, en la discusión especializada posterior se ha generalizado como designación técnica de dicho modelo lógico-semántico la conocida denominación de modelo de 'significación focal' (*focal meaning*), la cual proviene de Owen.

ontológicamente primera o anterior respecto de ellas, en la medida en que la sustancia puede existir con independencia de sus atributos accidentales, mientras que éstos no pueden existir sin la sustancia (cf. p. ej. Metafísica VII 1, 1028a10-31). Se trata aquí de un concepto de prioridad ontológica de frecuente uso en Aristóteles, quien, además, lo define expresamente con ocasión de la distinción de significados de 'primero' y 'anterior'. Según este concepto de prioridad ontológica, dadas dos cosas A y B, A es ontológicamente anterior a B, si A puede existir sin B y B no puede existir sin A[7]. En suma: la sustancia se caracteriza aquí como 'principio' respecto de las restantes categorías, precisamente en la medida en que goza de prioridad ontológica respecto de ellas. El uso de la noción de principio con un alcance ontológico remite, así, en este caso a una determinada noción de prioridad, concretamente, la noción de prioridad ontológica antes caracterizada, la cual provee, a su vez, el fundamento requerido para establecer la relación asimétrica expresada por recurso a la propia noción de principio. Sugiero que algo semejante vale, mutatis mutandis, para los ejemplos de uso ontológico de la noción de principio considerados en el texto de Metafísica V 1: todos ellos remiten, de uno u otro modo, a una determinada noción de prioridad de alcance ontológico, que Aristóteles define y/o aplica en otros contextos de su obra. Y algo análogo vale también para los usos epistemológicos de la noción de principio. También ellos remiten, directa o indirectamente, a determinadas nociones de prioridad de alcance lógico o epistemológico que Aristóteles emplea y, a veces, incluso define de modo expreso en otros contextos de su obra. Así, para tomar los ejemplos introducidos en el tratamiento de Metafísica V 1, en el orden de la adquisición del conocimiento a través del aprendizaje, el significado 2) de principio establece que aquello que resulta más fácil y próximo para el aprendiz opera como principio, en la medida en que facilita el acceso a lo más difícil y menos inmediato. Aquí está presupuesta una determinada noción de prioridad gnoseológica, definida expresamente por Aristóteles en Metafísica V 11, la cual establece de modo genérico que, dadas dos cosas A y B, A es primera o anterior en el conocimiento respecto de, si B es conocida por medio o a través de A, y no viceversa (cf. 1018b29-37). Tomada en este sentido genérico, esta noción de prioridad gnoseológica es lo suficientemente amplia como para poder aplicarse, de diversos modos, tanto al conocimiento perceptivo como al conocimiento por conceptos. Así, por ejemplo, en el orden de la adquisición de conocimiento por vía perceptiva, explica Aristóteles, lo particular es gnoseológicamente primero o anterior respecto de lo universal, pues

[7] Para la caracterización de la noción de prioridad natural (*phýsei, katà phýsin*) u ontológica (*ousíāi, tôi eînai*), véase *Metafísica* V 11, 1019a2-11 y *Cat.* 12, 14a29-35 y b10-22. Aunque en uno y otro texto la caracterización está formulada en términos diferentes, en ambos casos se apunta a la misma noción básica de prioridad ontológica. Para una comparación de ambos textos véase A. G. Vigo, "Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles", *op. cit.* (cf. arriba nota 4), p. 94 ss.

es a través de la percepción de los particulares como llegamos, por vía de abstracción generalizante, a los universales que tales particulares ejemplifican. Este caso puede corresponder muy bien con el ejemplo del aprendizaje introducido en Metafísica V 1 para ilustrar el significado 2) de la noción de principio (i. e.'principio' como 'aquello primero a partir de lo cual se debe comenzar para hacer una determinada cosa'): en este preciso sentido, lo particular es principio del conocimiento de lo universal. Pero la misma noción de prioridad gnoseológica puede aplicarse, de un modo diferente, para dar cuenta de las relaciones de prioridad existentes entre diferentes conocimientos, ahora ya no desde el punto de vista del proceso que lleva a su adquisición, sino más bien desde el punto de vista del proceso de justificación. A este segundo aspecto apunta el ejemplo que introduce Aristóteles en V 1 para ilustrar el significado 6) de la noción de principio (i. e. 'principio' como 'aquello primero a partir de lo cual una cosa resulta cognoscible'). El ejemplo de Aristóteles es claro: en el contexto de una demostración silogística las premisas aparecen como principios de la conclusión, en la medida en que ésta es justificada a través de aquéllas. En tal sentido, las premisas tienen prioridad lógico-epistemológica respecto de la conclusión, pues ésta es conocida a través de aquéllas, y no viceversa.

Sobre esta base podemos ahora generalizar algunas conclusiones respecto del alcance de la noción de principio como tal. Hemos visto, en primer lugar, que la noción de principio tiene usos y alcances diferentes, entre los cuales, desde la perspectiva propiamente filosófica, destacan por su importancia sus usos de alcance ontológico y gnoseológico o epistemológico. Hemos visto, además, que la noción de principio expresa, en sus usos más habituales, una relación de carácter asimétrico entre dos o más cosas. Por último, hemos arriesgado también la tesis de que el fundamento de la asimetría de tal relación ha de buscarse, en cada caso, en una determinada noción de prioridad, la cual debe ser definida con independencia de la noción de principio a la que presta sustento y tiene prioridad lógica respecto de ella, pues ésta se define, a su vez, por referencia a dicha noción de prioridad[8]. Es la correspondiente noción de prioridad, por tanto, la que, en definitiva, provee los criterios que gobiernan la aplicación de la noción de principio definida o caracterizada por referencia a ella. En tal sentido, una determinada concepción de los principios, por ejemplo, en el ámbito de la reflexión filosófica remite, directa o indirectamente, a

[8] Ello es así no sólo en el caso de los usos filosóficamente más relevantes de la noción de principio, sino también en el caso de los usos más frecuentes en el lenguaje corriente, tales como, por ejemplo, el uso de la noción de principio en el sentido de comienzo temporal o en el de comienzo de una extensión espacial. También en estos casos está presupuesta en la aplicación de la noción la referencia a una determinada noción de prioridad, definida en términos de mera anterioridad cronológica o espacial, respectivamente. Para estas nociones de prioridad temporal y espacial véase las caracterizaciones ofrecidas por Aristóteles en *Metafísica* V 11, 1018b14-19 y 1018b12-14, respectivamente. Para la prioridad temporal véase también *Categorías* 12, 14a26-29.

una correspondiente concepción en torno a los criterios que permiten establecer relaciones de prioridad. Este resultado vale, creo, con independencia de la referencia al modelo aristotélico, en cuya consideración me he basado para obtenerlo. Y, con las modificaciones del caso, puede ser extendido entonces a concepciones filosóficas muy diferentes e incluso opuestas a la de Aristóteles mismo. Por último, hemos visto también que, pese al carácter asimétrico de la relación expresada por medio de la noción de principio, la existencia de una multiplicidad de significados y empleos de dicha noción explica que, dadas dos cosas A y B, A pueda ser considerada principio de B en un determinado sentido y, al mismo tiempo, B principio de A en otro sentido diferente[9]. Este hecho resulta compatible con la interpretación que he ofrecido, según la cual la noción de principio se define, en cada caso, por referencia a un determinado concepto de prioridad. Ello es así por la simple razón de que la noción de prioridad también presenta una multiplicidad de significados y empleos, de suerte que también ella puede ser aplicada con un alcance aspectualmente restringido: también aquí vale que, dadas dos cosas A y B, A puede ser primera o anterior respecto de B en un determinado sentido y, al mismo tiempo, B primera o anterior respecto de A en otro sentido diferente.

III

Volvamos ahora a la distinción inicial entre los dos usos de la noción de principio que parecen ser los más relevantes desde el punto de vista filosófico, a saber, el uso de alcance ontológico y el de alcance gnoseológico o epistemológico. Me interesa ahora poner de relieve algunos aspectos de la compleja relación que vincula ambos tipos de uso.

a) Un primer aspecto concierne a la irreductible diferencia en el estatuto categorial de aquello a lo que se denomina principio desde uno y otro punto de vista. En su uso de alcance ontológico, la noción de princi-

[9] En el uso aristotélico de la noción de prioridad es posible distinguir claramente dos tipos de esquemas de aplicación diferentes, según se apunte, respectivamente, a enfatizar o bien a relativizar la prioridad atribuida a una cosa respecto de otra. En el primer caso, dadas dos cosas A y B, Aristóteles atribuye a A prioridad respecto de B en varios o incluso en todos los significados de prioridad aplicables al caso. Llamo a este tipo de esquema de aplicación de la noción de prioridad 'esquemas de *próteron-próteron*', para indicar que, dentro de ellos, lo que aparece como primero o anterior desde una determinada perspectiva lo es también desde otra(s) perspectiva(s) posible(s) para la consideración del caso. En cambio, Aristóteles se vale en muchas ocasiones de los diferentes significados de prioridad para relativizar la prioridad de una determinada cosa respecto de otra. Así, dadas dos cosas A y B, A puede ser primera o anterior respecto de B con arreglo a un determinado significado de prioridad, pero al mismo tiempo B puede ser primera o anterior respecto de A con arreglo a otro(s) posible(s) significado(s) de prioridad aplicable(s) al caso. Llamo a este tipo de esquema de aplicación de la noción de prioridad 'esquemas de *próteron-hýsteron*', para indicar que, dentro de ellos, lo que aparece primero o anterior desde una determinada perspectiva se revela, a la vez, como último o posterior desde otra(s) perspectiva(s) posible(s) para la consideración del caso. Para una discusión del uso de ambos esquemas de aplicación de la noción de prioridad véase A. G. Vigo, "Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles", *op. cit.* (cf. arriba nota 4), p. 97 ss.

pio se emplea con la pretensión de designar determinadas entidades, tomadas por sí mismas y sin hacer referencia expresa a los actos de conocimiento a través de los cuales sería posible el acceso a ellas. Del mismo modo, las relaciones que se establecen entre tales entidades por recurso a la noción de principio aparecen aquí, de acuerdo con las pretensiones del uso de alcance ontológico de dicha noción, como relaciones reales entre tales entidades o, dicho de un modo más preciso, como relaciones que tienen lugar entre dichas entidades mismas, sin hacer referencia expresa a los actos de conocimiento a través de los cuales se lleva o podría llevarse a cabo las correspondientes constataciones que verifiquen la ocurrencia de tales relaciones[10]. A través de la noción de principio se apunta, pues, en este caso a cosas, eventos o estados de cosas y a determinadas relaciones entre tales entidades, del tipo que hemos indicado al analizar el significado de la noción de principio. Así, por ejemplo, cuando consideramos una determinada cosa como principio de otra atendiendo a su carácter de causa de la existencia de esa otra cosa o de la presencia de determinadas propiedades o afecciones en ella, pretendemos estar dando cuenta de este modo de una cierta vinculación real entre ambas cosas, tal que la primera se encuentra, en el aspecto relevante para el caso, en una cierta relación de prioridad respecto de la segunda, relación de prioridad que resulta definida precisamente en términos causales. Así, para retomar un ejemplo de Aristóteles en Metafísica V 1, podemos considerar al padre como principio del hijo, en cuanto es causa de su generación. En otro nivel de análisis, se considera a Dios, de modo análogo, como principio de todas las cosas, en cuanto es la causa por referencia a la cual se explica su creación. Las relaciones que se establece en estos casos entre las cosas, eventos o estados de cosas así considerados pretenden tener un alcance de tipo ontológico.

Diferente es el caso cuando se trata de usos de alcance fundamentalmente gnoseológico o epistemológico de la noción de principio. En este tipo de empleo no se apunta ya por medio de la noción de principio de modo directo o inmediato a determinadas cosas, eventos o estados de

[10] Nótese que caracterizo aquí el alcance del uso ontológico exclusivamente con referencia a sus *pretensiones*, de modo tal que la caracterización ofrecida pueda aspirar a mantener su validez incluso allí donde, en el marco de una posición crítico-escéptica, se sostuviera que tales pretensiones resultan finalmente injustificadas. Por lo demás, creo que la caracterización ofrecida puede extenderse, con las precisiones del caso, también a aquellas posiciones que, dentro de la línea de la filosofía trascendental, apuntan a fundar de modo apriorístico la posibilidad de la convergencia entre conocimiento y objeto a través de una determinada teoría de la constitución de la objetividad, al menos en la medida en que tales posiciones operen todavía, en algún nivel de análisis, con la distinción entre el acto de conocimiento y su contenido objetivo, lo cual parece, en último término, inevitable. Desde este punto de vista, resulta muy significativo el hecho de que posiciones tan radicales dentro de esta línea como la de Hegel, que apuntan a fundar la convergencia entre el conocimiento y su objeto a través de la identificación del movimiento del pensar y el movimiento constitutivo de la cosa, se vean, sin embargo, necesitadas de postular un modo de existencia del espíritu, en el cual éste se encuentra extrañado de sí mismo y no reconoce su carácter de sujeto de todo el proceso de autoesclarecimiento, proceso del cual dicha situación de autoextrañamiento representa, a su vez, un momento constitutivo. En tal sentido apunta la distinción hegeliana de los tres estados de la Idea: en sí, para sí, en y para sí.

cosas, sino más bien a determinados contenidos cognitivos referidos a cosas, eventos o estados de cosas. Así, por ejemplo, cuando se dice que lo particular es, desde el punto de vista de la adquisición del conocimiento, principio de lo universal, no se pretende establecer, en rigor, una relación entre lo particular y lo universal tomados en sí mismos, con independencia del modo en que pueden hacerse accesibles a través del conocimiento. Por el contrario, lo que se pretende es, más bien, establecer un cierto orden o secuencia, precisamente en atención al modo en que puede lograrse el acceso a cada una de esas cosas, consideradas ahora como contenidos de las respectivas formas de conocimiento. En este caso concreto, la tesis según la cual lo particular es principio de lo universal en el sentido gnoseológico de la noción de principio quiere decir, como ya vimos, que el conocimiento de lo particular a través de la percepción es principio del conocimiento de lo universal a través de las facultades intelectivas, y ello en la medida en que, desde el punto de vista de la adquisición del conocimiento, la percepción de lo particular se revela como primera o anterior respecto del conocimiento intelectivo de lo universal, por cuanto éste presupone en su origen los contenidos provistos por aquélla, y no viceversa. Lo que aquí queda vinculado por relaciones de prioridad y dependencia son los contenidos cognitivos propios de los correspondientes modos de conocimiento, y no o, al menos, no de modo directo las entidades a las que tales contenidos cognitivos quedan, a su vez, intencionalmente referidos. Algo análogo vale para los casos en que el uso gnoseológico o epistemológico de la noción de principio queda referido no al proceso de adquisición, sino más bien al de justificación del conocimiento. Así, por ejemplo, las premisas (tomadas conjuntamente) deben verse, desde el punto de vista de la justificación del conocimiento, como principio de la conclusión que se extrae de ellas, en la medida en que la verdad de la conclusión es establecida a través de la verdad de las premisas, y no viceversa. Lo que está primariamente en juego en esta consideración de las premisas (tomadas conjuntamente) como principio de la conclusión son, por tanto, determinadas relaciones de prioridad y dependencia que vinculan los contenidos cognitivos expresados por los correspondientes enunciados. Generalizando el punto, puede decirse entonces que en el uso gnoseológico o epistemológico de la noción de principio lo que está primariamente en juego son las relaciones de prioridad y dependencia que, desde el punto de vista de la adquisición o bien de la justificación del conocimiento, mantienen entre sí determinados contenidos cognitivos. Más precisamente, se trata aquí, al menos en el caso de las formas de conocimiento correspondientes a los ejemplos considerados, de los contenidos proposicionales a los que quedan en cada caso referidas las intenciones cognitivas correspondientes a dichas formas de conocimiento, sean éstas de índole perceptiva o bien intelectiva. Este tipo de empleo de la noción de principio no apunta, pues, a establecer determinadas relaciones reales

entre entidades, al menos no en primera instancia o de modo directo, a diferencia de lo que era el caso con el uso de alcance ontológico.

b) Un segundo aspecto importante para la relación entre el uso de alcance ontológico y el uso de alcance gnoseológico o epistemológico de la noción de principio concierne al carácter no necesariamente simétrico de los órdenes o secuencias relacionales establecidos por recurso a cada uno de esos usos. Con ocasión del tratamiento de los diferentes significados de la noción de principio, hemos visto que precisamente en virtud de la existencia de una multiplicidad de significados, cuya aplicación viene gobernada en cada caso por criterios específicos provistos por diferentes nociones de prioridad, la noción de principio puede aplicarse con un alcance aspectualmente restringido. Ello hace posible que, dadas dos cosas A y B, A pueda ser principio de B en un determinado sentido y, a la vez, B principio de A en otro sentido diferente. Vimos asimismo que esto puede explicarse por referencia al hecho de que la propia noción de prioridad, que cumple una función definitoria respecto de la de principio, presenta una multiplicidad comparable de significados, con arreglo a la cual puede aplicarse también ella con un alcance aspectualmente restringido.

Ahora bien, en el uso filosófico de la noción de principio la constatación de la existencia de asimetrías estructurales entre el orden ontológico y el orden gnoseológico-epistemológico ha jugado muchas veces un papel decisivo para el diseño básico de algunos de los modelos de pensamiento históricamente más influyentes en la tradición filosófica occidental. Puede decirse incluso que la constatación de la existencia de alguna forma de oposición del tipo *próteron-hýsteron* entre el orden de la *ratio essendi* y el orden de la *ratio cognoscendi* constituye, en sus múltiples posibles formulaciones y reformulaciones, una suerte de Leitmotiv que, de modo implícito o explícito, se encuentra presente en la mayoría de las concepciones más influyentes en dicha tradición y provee, así, un importante hilo conductor a la hora de reconstruir y evaluar tales concepciones, con arreglo a sus presupuestos metódicos fundamentales. No sólo Platón – con su distinción de los diferentes niveles del ser y del conocimiento y con su concepción del ascenso cognitivo desde el ámbito de lo sensible al de lo inteligible – y Aristóteles – con su principio metódico básico que opone lo primero para nosotros y lo primero por naturaleza –, sino también autores como Kant – con su concepción acerca del giro copernicano que abre la perspectiva propia de la filosofía trascendental y la teoría de la constitución de la objetividad vinculada a ella –, Hegel – con su tesis radical acerca de la identidad del ser y el pensar así como con la peculiar concepción acerca del proceso de autoesclarecimiento de la conciencia conectada con ella – y, ya dentro de la tradición fenomenológica contemporánea, Husserl y Heidegger – cada uno de ellos con su peculiar concepción en torno a la determinación metódico-temática de la ontología

y la correspondiente caracterización de la actitud filosófica que abre la perspectiva propia de la indagación ontológica – han hecho suya, de una u otra manera, alguna versión del Leitmotiv que constata la existencia, en algún nivel de análisis, de una relación de *próteron-hýsteron* entre el orden del ser y el del conocimiento. En particular, dicho Leitmotiv ha solido jugar un papel importante allí donde se trata de caracterizar en su especificidad la actitud científica y, especialmente, la filosófica, por oposición a la actitud natural o pre-crítica: según esto, lo que en la actitud natural aparece como primero e inmediato, desde el punto de vista de la adquisición de conocimiento y, con ello, desde el punto de vista del trato familiar con el mundo y los objetos, eso mismo se revela, desde la perspectiva correspondiente al orden ontológico de fundamentación avistado por la reflexión científica o bien filósofica, como mediato y fundado respecto de otras instancias explicativas, no accesibles del mismo modo en la actitud natural misma. En tal sentido, dichas instancias explicativas aparecen, desde el punto de vista ontológico, como principios de aquello que, por ser primero e inmediato en el orden de la adquisición del conocimiento, provee, sin embargo, el fundamento desde el cual la propia indagación científica o filosófica parte y al cual, de uno u otro modo, debe necesariamente retornar.

c) Por último, un tercer aspecto referido a la relación entre el uso ontológico y el uso gnoseológico o epistemológico de la noción de principio concierne a la posible convergencia entre los órdenes de relaciones establecidos por referencia a uno y otro uso. En los dos puntos anteriores he comentado aspectos en el uso de la noción de principio que apuntan más bien a una diferenciación entre la perspectiva gnoseológico--epistemológica y la perspectiva ontológica: por un lado, la diferencia en el estatuto categorial de las estructuras designadas por la noción de principio en uno y otro uso; por otro lado, la posibilidad de establecer, al menos en algún nivel de análisis, una oposición del tipo *próteron-hýsteron* entre los órdenes de relaciones establecidos por recurso al uso ontológico y al uso gnoseológico-epistemológico de la noción de principio. Ahora bien, no es menos cierto, sin embargo, que, al menos como aspiración ideal, todo modelo filosófico que no asuma una posición radicalmente escéptica respecto de la posibilidad de alcanzar conocimiento genuino o fundado debe presuponer, en algún nivel de análisis, la posibilidad de establecer cierto tipo de convergencia entre el orden de la *ratio cognoscendi* y el de la *ratio essendi*. De hecho, a la posibilidad de tal convergencia apunta en última instancia, ya dentro del ámbito del conocimiento mismo, la clásica distinción entre un orden de la adquisición y uno de la justificación. Pues allí donde ambos órdenes presenten secuencias asimétricas, será necesariamente la secuencia correspondiente al orden del conocimiento fundado la que poseerá mayores pretensiones de objetividad,

en la medida en que apunta a establecer un orden de relaciones análogo al que presenta la cosa misma que el conocimiento toma por objeto.

Un ejemplo elemental puede servir para ilustrar el punto. Tomemos el conocido caso de una inferencia a partir de un signo. Supongamos que alguien, familiarizado ya con el fuego, ve humo elevándose por detrás de una colina e infiere de allí la presencia de fuego del otro lado de la colina. El sujeto de dicha experiencia podrá en tal caso articular el contenido de ésta diciendo, por ejemplo, 'hay fuego detrás de la colina, porque en el lugar se eleva humo'. Aquí tenemos un típico uso explicativo de la conjunción 'porque', muy frecuente en el lenguaje habitual, en el cual dicha conjunción no expresa propiamente una relación causal entre los enunciados que conecta, sino que expresa más bien la secuencia propia de una inferencia causalmente inversa, en el sentido de una inferencia que no va de la causa al efecto, sino del efecto, tomado como signo, a la causa que lo produce. Obviamente, la misma experiencia podría haber sido articulada de otra manera, diciendo 'se eleva humo por detrás de la colina porque hay allí fuego'. En este segundo caso, tenemos un ejemplo genuino de explicación causal. La conjunción 'porque' expresa aquí una justificación de tipo completamente diferente, en la medida en que pretende vincular los dos enunciados del ejemplo de modo tal que su conexión refleje adecuadamente la relación causal que vincula los hechos o eventos a los que cada uno de dichos enunciados refiere. Ambos modos de articular la experiencia tomada como ejemplo pueden ser más o menos útiles, de acuerdo con las características del contexto pragmático concreto de que se trate en cada caso. Sin embargo, no consideramos que las secuencias establecidas en ambos modos de articular dicha experiencia reproduzcan de manera igualmente adecuada las relaciones que vinculan objetivamente los dos eventos considerados. En efecto, sólo la secuencia genuinamente causal reproduce, a través de la conexión de los correspondientes enunciados, la relación existente entre los hechos o eventos a los que dichos enunciados se refieren[11].

[11] Por lo demás, es obvio que al establecer una secuencia causalmente inversa del tipo de la indicada se está ya presuponiendo la correspondiente secuencia causal, la cual provee, en último término, la base necesaria para la correspondiente inferencia causalmente inversa, de modo que la secuencia causal goza, incluso desde la perspectiva interna al conocimiento mismo, de una cierta prioridad respecto de la secuencia causalmente inversa, con independencia del modo concreto en que, en el orden de la adquisición del conocimiento, se haya llegado en cada caso a establecer las correspondientes secuencias causales. En este caso concreto y sin entrar en complejidades ulteriores relativas a la interpretación del concepto de causa y al problema de la estructura de las inferencias causales, el esquema lógico subyacente a una inferencia a partir de signos como la del ejemplo puede representarse del siguiente modo: $(p \leftrightarrow q) \wedge q \rightarrow p$, donde 'p' representa el evento considerado como causa y 'q' el evento considerado como efecto. La relativa inseguridad de las inferencias a partir de signos se puede interpretar como el resultado de la dificultad para establecer genuinas relaciones de implicación simétrica entre causas y efectos. Como elementos productores de complejidad intervienen aquí no sólo factores vinculados con la pretensión de validez de las conexiones causales establecidas en cada caso, sino también problemas relativos a la descripción de los eventos conectados causalmente. Por ejemplo, una inferencia a partir de signos típica en el uso habitual del lenguaje como 'llueve porque la calle está mojada' resulta, necesariamente, muy insegura, ya que bajo la descripción 'llueve' se entiende tan sólo la caída de agua desde el cielo, pero es obvio que no puede establecerse

Ejemplos análogos que tomen en consideración otros tipos de inferencia o, de modo más amplio, otras especies de fundamentación podrían multiplicarse fácilmente. Pero el punto de fondo se refiere aquí, en todo caso, al hecho de que, dentro del ámbito del conocimiento mismo, es posible establecer diferencias respecto del alcance y la validez de diferentes tipos de secuencias, con arreglo al hecho de si se trata de secuencias que establecen tan sólo un orden relativo al proceso de adquisición del conocimiento o bien de secuencias que establecen un orden que pretende validez incluso con independencia de dicho proceso, en la medida en que apuntan a vincular los diferentes contenidos cognitivos involucrados a través de relaciones que determinan un plexo de fundamentación objetivamente válido.

Ahora bien, si el establecimiento de determinadas secuencias dentro del orden de fundamentación apunta, al menos según su pretensión, a proveer conocimiento objetivamente fundado y, con ello, a reflejar en algún nivel de análisis las secuencias propias del orden ontológico, entonces parece seguirse de aquí que lo que opera funcionalmente como principio en dicho orden de fundamentación guarda una relación más estrecha con lo que cumple la misma función desde el punto de vista propiamente ontológico que aquello que cumple la función de principio dentro del orden correspondiente al proceso de adquisición. Para decirlo en términos de nuestro ejemplo, la secuencia de fundamentación que va de la causa al efecto resulta simétrica respecto de aquella que corresponde a la relación entre la causa y el efecto desde el punto de vista ontológico: en ambos casos la causa aparece aquí como principio, sea en el sentido de la *ratio essendi* o bien en el de la *ratio cognoscendi*. En el caso de la inferencia causalmente inversa, en cambio, dicha simetría ya no se conserva, sino que lo que funciona aquí como *ratio cognoscendi* no puede ser considerado, desde el punto de vista ontológico, como *ratio essendi*. Por lo demás, no resulta sorprendente que sea precisamente la noción de causa la que provee aquí el punto de convergencia entre la perspectiva ontológica y la gnoseológica-epistemológica, ya que la explicación causal ha sido vista tradicionalmente como uno de los modelos básicos de explicación, allí donde se trata de obtener conocimiento genuino o fundado. Y ello preci-

una implicación simétrica entre el hecho de estar mojada la calle y el hecho de caer agua del cielo, pues la calle pudo también haber sido mojada de otro modo. Dicho de otra manera: la inferencia procede aquí *como si* el bicondicional 'p ↔ q' fuera trivialmente válido para la descripción de 'p' como 'llueve', pero tal presuposición puede ser fácilmente falsificada, aun cuando, desde el punto de vista de una consideración de alcance puramente estadístico, pueda valer *prima facie* como razonable. Desde este punto de vista, las inferencias a partir de signos aparecen como inferencias basadas en la presuposición *prima facie* de implicación simétrica entre dos hechos. Allí radica la condición de posibilidad tanto de su utilidad práctica, allí donde las correspondientes correlaciones tienen un alto coeficiente de verificación, como de su característica inseguridad, allí donde los requerimientos del contexto pragmático obligan a operar con descripciones más o menos vagas de los eventos relevantes, para las cuales el coeficiente de verificación de las correspondientes correlaciones no equivale a 1.

samente en la medida en que apunta, por su propia estructura, al establecimiento de secuencias ontológicamente fundadas.

Con todo, y más allá del ejemplo concreto provisto por el caso de la inferencia a partir de signos, lo cierto es que el contraste, dentro del ámbito del conocimiento mismo, entre secuencias de validez relativa sólo al proceso de adquisición y secuencias vinculadas con el proceso de fundamentación y dotadas así de una pretensión diferente de validez objetiva ha jugado, de diversos modos, un papel sistemático central en la mayoría de los modelos filosóficos más influyentes de la tradición filosófica occidental. Piénsese, por caso, en el contraste establecido por Aristóteles, a través de la distinción entre conocimiento del 'qué' y del 'por qué', entre inferencias silogísticas no-causales y causales, en el marco de la teoría de la demostración científica desarrollada en los Segundos Analíticos (cf. especialmente I 13 y II 11)[12]; o bien piénsese, mutatis mutandis, en el intento kantiano por distinguir entre la serie sucesiva (meramente subjetiva) propia de la síntesis de la aprehensión y la serie sucesiva (objetiva) propia de la síntesis en el objeto, por referencia a la intervención de la categoría de causalidad como regla de síntesis, en la famosa Segunda Analogía de la Experiencia de la *Kritik der reinen Vernunft* (A189-211/B232-256). En tal sentido, junto al Leitmotiv de la divergencia entre el orden de la *ratio essendi* y el orden de la *ratio cognoscendi* suele coexistir, en todas aquellas concepciones que no asumen una actitud escéptica respecto de la posibilidad de obtener conocimiento fundado, otro *Leitmotiv* igualmente importante, prima facie contrapuesto al primero, en virtud del cual se asume, en algún nivel de análisis, la posibilidad de la convergencia entre ambos órdenes y se caracteriza el conocimiento genuino o fundado, de uno u otro modo, por referencia a dicha convergencia. En rigor, la oposición de ambos *Leitmotive* es sólo una primera apariencia, ya que la posibilidad de la convergencia entre el orden del conocimiento y el del ser se hace plausible aquí, como vimos, a través de una diferenciación de órdenes dentro del ámbito del conocimiento mismo, más concretamente, a través de la distinción entre el orden de la adquisición y el orden de la justificación del conocimiento. Más allá de las múltiples posibles diferencias en los correspondientes modelos ontológicos y epistemológicos propios de cada una de ellas, sugiero que en concepciones no escépticas respecto de la posibilidad del conocimiento fundado debe encontrarse siempre, en

[12] Para una presentación clásica de la concepción aristotélica de la demostración científica y su conexión con la explicación causal véase S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain ²1976, esp. cap. II. Por cierto, no han faltado recientemente los intentos por reconstruir la concepción de los *Analíticos* en términos de un modelo de la explicación científica que no apelaría al concepto ontológico de causa. En particular, véase R. McKirahan, *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton 1992, esp. cap. XVII. Por mi parte, coincido con la opinión de quienes sostienen que tal tipo de intento necesariamente fracasa. A este respecto véase la excelente discusión de la posición de McKirahan en J. T. Alvarado, "Los *Segundos Analíticos* de Aristóteles sin causalidad. Sobre una interpretación de R. McKirahan", *Méthexis* XII (1999) 125-132.

algún nivel de análisis, un espacio de convergencia entre el orden de la ratio essendi y el de la ratio cognoscendi, y que la noción de conocimiento fundado apunta en tales concepciones, de uno u otro modo, precisamente a dicha convergencia. Y, desde luego, tal convergencia se extiende también a aquello que en dichas concepciones opera como principio en cada uno de esos ámbitos, el ontológico y el gnoseológico-epistemológico.

Por lo demás, la habitual coexistencia de los dos motivos básicos mencionados, en modelos filosóficos a veces muy dispares entre sí, no resulta en absoluto casual, si se considera el hecho de que toda concepción filosófica del conocimiento humano debe intentar dar cuenta, al mismo tiempo, de dos aspectos que parecen, a primera vista, difícilmente reconciliables, a saber: por un lado, de la diferencia categorial irreductible entre el conocimiento mismo y aquello a lo que apunta como su objeto; por otro, del carácter de identificación en virtud del cual puede decirse que el conocimiento alcanza de alguna manera su objeto y sin el cual no merecería propiamente el nombre de conocimiento. Ambos motivos, el de la divergencia y el de la convergencia entre el orden del conocimiento y el orden del ser, parecen apuntar a hacer justicia, respectivamente, a cada uno de esos aspectos. Y por original que sea el diseño básico de una determinada concepción filosófica en torno a la estructura y el alcance del conocimiento humano, difícilmente pueda resultar satisfactoria, si no está en condiciones de hacer lugar, de algún modo, a ambos y de armonizarlos así en una cierta visión unitaria.

IV

Veamos ahora, para terminar, otro aspecto importante para la caracterización general del uso filosófico de la noción de principio. Este aspecto concierne al estatuto de aquellos principios que serían, al mismo tiempo, instrumento y objeto propio de la reflexión filosófica como tal. Como vimos, la especificidad de la filosofía como forma peculiar del saber humano vendría esencialmente determinada, según una caracterización muy conocida, por la referencia a determinados principios, más concretamente, a los llamados primeros principios. Interesa ahora, por tanto, aclarar, siquiera de un modo muy breve, el alcance de esta última expresión, tomada en un sentido puramente formal.

Una vía para tal fin consiste en partir, una vez más, de la caracterización de la noción de principio provista al comienzo. Como vimos, la noción de principio es de carácter relacional, en el sentido preciso de que, al menos en su uso habitual, apunta a establecer cierto tipo de vinculación entre dos o más cosas diferentes. Dicha vinculación tiene, además, la forma de una relación asimétrica, cuya asimetría resulta definida, en cada

caso, por referencia a una determinada noción de prioridad. Desde el punto de vista puramente funcional, esto implica que allí donde entre dos cosas A y B se designa, por ejemplo, a A como principio de B, en un determinado significado de la noción de principio, se está estableciendo así una cierta diferencia de nivel entre A y B, con referencia al punto de vista relevante, que no es otro que el provisto por el peculiar significado de la noción de principio aplicado al caso. Hasta aquí – y en la medida en que la noción de principio es definida, a su vez, por referencia a una determinada noción de prioridad – sólo se está en condiciones de decir que A, en tanto principio de B, es 'primero' o 'anterior' respecto de B, en el sentido relevante de prioridad. Sin embargo, la aplicación de la noción de primer(os) principio(s) exige más que esto, en la medida en que apunta a establecer relaciones de prioridad entre cosas o ítems que, a su vez, deben poder ser considerados todos ellos como principios, en algún nivel de análisis. La posibilidad de hablar significativamente de anterioridad o prioridad en el ámbito de los principios depende, pues, de que la noción de principio y, con ello, también la noción de prioridad puedan ser aplicadas de modo iterativo en diferentes niveles de reflexión, de modo tal que, por ejemplo, entre tres cosas A, B y C haya relaciones sucesivas de fundamentación, en virtud de las cuales B debe ser considerada como principio respecto de C y, a su vez, A como principio respecto de B. Bajo tales condiciones, aunque tanto B como A pueden y deben ser descriptas como principios, A constituirá, sin embargo, un principio de nivel superior respecto de B, por estar situada un nivel más arriba en la cadena de fundamentación construida por recurso a aquella noción de prioridad a través de la cual se define el significado de la noción de principio aplicable al caso.

Desde este punto de vista, puede decirse que la referencia a determinados 'principios primeros' alude, considerada desde el punto de vista funcional, a aquellas instancias que, dentro de una cadena de fundamentación constituida por una iteración de niveles sucesivos de consideración, se sitúan en un nivel último, más allá del cual ya no es posible identificar instancias ulteriores por referencia a las cuales pudiera obtenerse una justificación para las primeras, diferente de ellas mismas. La filosofía como ciencia teórica de los primeros principios sería, pues, aquella disciplina que, por su propio objeto de consideración, estaría situada precisamente en dicho nivel último de fundamentación, más allá del cual no es posible ya la búsqueda de instancias ulteriores de justificación puramente racional. Por otra parte, dado el carácter universal de las ambiciones explicativas propias del pensar filosófico, esto tendría que caracterizar la perspectiva propia de la reflexión filosófica no sólo en el ámbito temático correspondiente a cada una de las diferentes disciplinas tradicionalmente reconocidas, sino también en el nivel más general de consideración que corresponde al intento por dar cuenta de la articulación sistemática de

dichas disciplinas, en el marco de un cierto plexo unitario de fundamentación. Por este lado, se advierte, además, claramente que en la caracterización de la filosofía como una disciplina teórica de los primeros principios va involucrada, junto al intento de demarcación de la esfera específica de competencia del saber filosófico, también una suerte de distribución asimétrica de competencias entre la filosofía misma y las demás formas del saber humano, incluidas particularmente las ciencias, en la medida en que éstas se situarían en un nivel de consideración diferente, ubicado por debajo de aquel que resulta propio de la reflexión filosófica. Y, en efecto, vistas las cosas desde el punto de la perspectiva sistemática interna propia de cada una de las ciencias, puede decirse que la noción de principio señaliza, en el ámbito de competencia específico de cada una de ellas, precisamente aquel punto liminar en el que tiene lugar la transición desde dicho ámbito específico de competencia hacia un ámbito de consideración más amplio, dentro del cual se plantean los problemas relativos a la fundamentación última del conjunto de los conocimientos puestos a disposición por cada una de esas disciplinas así como a su posible articulación en totalidades más comprensivas.

Con esto he proporcionado simplemente un intento de caracterización funcional de la noción de primer(os) principio(s), que, si no estoy equivocado, no prejuzga todavía sobre la estructura concreta de los modelos de fundamentación puestos en juego en cada caso, en el marco de diferentes diseños filosóficos. Me parece importante enfatizar este punto porque buena parte del descrédito que, prima facie, parece afectar actualmente a cualquier intento de remisión a instancias últimas de justificación en el ámbito del pensar filosófico procede, a mi juicio, de una apresurada identificación de toda posición de corte fundacionista, en general, con la especie particular de fundacionismo que se encuentra paradigmáticamente realizada en los modelos fuertemente deductivistas característicos del pensamiento racionalista de la Edad Moderna. Pero basta echar una mirada libre de prejuicios injustificados a la variedad de modelos de fundamentación puestos a disposición no sólo por algunos de los representantes más conspicuos del pensamiento clásico, empezando por el propio Aristóteles, sino también por pensadores de la filosofía post-racionalista contemporánea, tales como Husserl y Heidegger, e incluso por un filósofo situado en las cercanías del racionalismo, pero claramente superador en el plano de la reflexión metódica de las tendencias dominantes en su propio tiempo como Kant, para advertir el carácter injustificado y sobresimplificado de tal identificación. En efecto, con independencia de las sustanciales diferencias de posición existentes entre ellos, todos esos pensadores proveen ejemplos concretos de modelos muy sofisticados de fundamentación, en los cuales se combinan, de uno u otro modo, componentes de corte empírico-inductivo, hermenéutico, trascendental y tras-

cendental-pragmático, que no se dejan reinterpretar en términos de un modelo de fundamentación puramente deductivista.

Para no ir más lejos, consideremos aquí brevemente, una vez más, el caso del propio Aristóteles, a quien remonta, por otra parte, la caracterización oficial de la filosofía como una ciencia teórica de los primeros principios. Como es sabido, Aristóteles ha sido, además, el primer pensador en formular de modo expreso algunos de los que más tarde fueron considerados tradicionalmente como principios primeros del saber humano, tales como el llamado Principio de No-Contradicción o bien ha sido, en otros casos, el primer pensador en dar indicios claros en dirección de su posterior formulación, tal como ocurre con el que posteriormente se ha designado, en el marco de la tradición tomista, como el Primer Principio de la Razón Práctica. Ahora bien, es sabido que Aristóteles nunca interpreta la función de dichos principios en términos de un modelo deductivista. En el caso del Principio de No-Contradicción, como lo muestra claramente su teoría de la demostración científica, no se trata para Aristóteles de un principio que oficiara como una suerte de axioma o premisa primera para las demostraciones deductivas correspondientes a los diferentes ámbitos del saber humano y a las diferentes ciencias particulares. Por el contrario, Aristóteles percibe claramente que la función del Principio de No-Contradicción es más bien de carácter regulativo, al modo de lo que hoy llamaríamos un principio metalógico, en cuanto está presupuesto en cualquier contexto concreto de fundamentación deductiva, sin tener que ser por ello asumido expresamente como premisa dentro de dicho contexto. Por lo demás, el propio Aristóteles jamás echa mano del Principio de No-Contradicción para derivar deductivamente de él ninguna de las tesis centrales de su propia filosofía. Y allí donde, como en el contexto de la famosa argumentación de Metafísica IV 3-4, Aristoteles parece apuntar, a juicio de algunos intérpretes, a cierta conexión entre el Principio de No-Contradicción y algunas de las tesis básicas de su propia ontología sustancialista, la estrategia general de la argumentación, como lo admiten esos mismos intérpretes, no se deja interpretar según el modelo habitual de demostración deductiva, sino que corresponde más bien a un modelo de fundamentación de tipo trascendental-pragmático[13]. Algo análogo vale del empleo aristotélico del llamado Primer Principio de la Razón Práctica, cuya formulación standard reza habitualmente "bonum faciendum, malum vitandum est", dicho esto en el supuesto, a mi juicio

[13] Para una excelente reconstrucción de defensa aristotélica del Principio de No-Contradicción en términos de un modelo dialógico-pragmático de fundamentación en la línea de P. Lorenzen véase ahora J. E. Roetti, "Aristóteles y el principio de (no) contradicción: fundamentación teórica y práctica", *Anuario Filosófico* (Pamplona) 32 (1999) 157-190. Desde un punto de vista más marcadamente sistemático véase también J. E. Roetti, "Der Satz vom Widerspruch: dialogische und pragmatische Begründung" en N. Öffenberger-A. G. Vigo (eds.), *Südamerikanische Beiträge zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik, Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, Bd. VII, Hildesheim-Zürich-New York 1997, p. 49-81.

altamente dudoso, de que pueda acreditarse la presencia efectiva de dicho principio en los textos de Aristóteles. Lo cierto es que, en todo caso, la función de dicho principio en el marco del modelo de fundamentación de la ética desarrollado por Aristóteles mismo no podría ser sino una función de tipo heurístico-regulativo. Pues Aristóteles se cuida muy bien de intentar derivar su peculiar concepción material del bien de un principio como el citado, de cuya formulación, obviamente, no se sigue todavía ninguna concepción determinada de lo bueno y lo malo mismos[14]. Por el contrario, Aristóteles obtiene su propia concepción del bien humano a partir de otras premisas básicas, en el marco de una estrategia general de fundamentación que, además recurrir a determinados presupuestos antropológicos, presenta también, como es sabido, un fuerte componente empírico-dialéctico. El páthos anti-deductivista del Aristóteles de la Ética a Nicómaco es tan expreso y nítido como para llegar a afirmar – en el marco de una polémica metodológica contra tendencias dominantes, principalmente, en la Academia post-platónica – que en el ámbito de la filosofía práctica debe privilegiarse metódicamente el camino que va hacia los principios frente al que procede desde los principios, puesto que en dicho ámbito ocurre frecuentemente que un adecuado conocimiento del 'qué' termina por hacer superflua, en definitiva, la pregunta expresa acer ca del 'por qué' (cf. 1095a30-b8). Es ampliamente conocida, por último, la importancia central que en conexión con la temática relativa a los principios básicos del obrar adquiere en la filosofía práctica de Aristóteles el problema esencialmente interpretativo de la aplicación de los principios al caso particular, problema cuya importancia motiva el papel central que adquiere la phrónesis o 'prudencia' dentro de dicho modelo. De este aspecto central en el diseño de la filosofía práctica aristotélica tampoco es posible dar cuenta en términos de un modelo puramente deductivista de

[14] Dejo de lado aquí la amplia discusión acerca de si la formulación clásica del Primer Principio debe considerarse o no como analítica. Para algunas instructivas consideraciones al respecto véase la discusión en C. I. Massini, *La falacia de la falacia naturalista*, Mendoza 1995, p. 83-97. Massini niega el carácter analítico (tautológico) del Primer Principio en la interpretación de Tomás de Aquino. Sugiero que, desde el punto de vista sistemático, la decisión entre la alternativa analítico-sintético no puede fundarse razonablemente más que en conexión con una decisión hermenéutica más general, referida a la cuestión de si, en un determinado modelo teórico, el Principio debe tomarse primariamente como un principio descriptivo, perteneciente al ámbito propio de la teoría de la acción, o bien como un principio perteneciente al ámbito de la ética normativa y, por tanto, como dotado de carácter prescriptivo. En la versión descriptiva, la nociones de bien y mal introducidas en el sujeto de cada una de las partes de la formulación deberían ser entendidas en términos puramente funcionales, es decir, en conexión directa con la tesis general de la teoría clásica de la acción, según la cual el fin de toda acción es intencionado *sub specie boni* y, por tanto, el mal en cuanto mal no es fin de ninguna acción. En la versión prescriptiva, en cambio, las nociones de bien y mal deben ser tomadas en el sentido estricto propio de la ética normativa. En principio, la formulación *standard* con gerundivo deja abierta, a mi juicio, esta alternativa. Sin prejuzgar acerca de la función que el Primer Principio juega efectivamente en el modelo normativo de Tomás de Aquino, cuestión para cuya decisión no me siento competente, creo que los antecendentes griegos más claros – que remontan, sin duda, más allá de Aristóteles hasta el famoso principio socrático 'nadie yerra (obra mal) voluntariamente' – corresponden más bien al ámbito de la teoría de la acción. Sin embargo, con independencia de la posición que se adopte respeto de esta cuestión, queda en pie el hecho de que, en cualquiera de sus dos interpretaciones, el Primer Principio no puede proveer por sí solo el fundamento de ninguna concepción material del bien.

fundamentación. No resulta casual, entonces, que en el ámbito del pensamiento contemporáneo haya sido precisamente la filosofía hermenéutica la que ha encontrado en la concepción aristotélica de la phrónesis una de sus fuentes principales de inspiración inmediata[15].

V

Una visión más diferenciada, como la que he sugerido, acerca de la estructura de los modelos que, en un sentido amplio, pueden denominarse de corte fundacionista provee, a mi juicio, el marco necesario para evaluar en su verdadero alcance la que pasa por ser la crítica más radical a todo intento de fundamentación última en el ámbito del conocimiento, en general, y de la reflexión filosófica, en particular. En su versión contemporánea más conocida, dicha crítica se formula por medio de la línea de argumentación que desde la obra de Hans Albert, conspicuo representante alemán del racionalismo crítico de inspiración popperiana, se conoce bajo el nombre de 'trilema de Münchhausen' o bien 'trilema de la fundamentación'[16]. El argumento establece que todo intento de fundamentación última queda, en definitiva, confrontado con alguna de tres posibilidades inaceptables, a saber: o bien 1) conduce a un regreso al infinito, o bien 2) queda envuelto, de algún modo, en un círculo lógico, o bien 3) lleva a una interrupción del procedimiento de fundamentación en un punto determinado. Mientras que las posibilidades 1) y 2) serían, por diferentes motivos, lógicamente cuestionables, la posibilidad 3) resultaría inaceptable en la medida en que envuelve el peligro del dogmatismo.
Independientemente de la opinión que se tenga respecto al genuino alcance de la objeción así planteada, el argumento resulta particularmente aleccionador, cuando se atiende a sus presupuestos implícitos, especialmente, si se lo lee a partir del contraste con el background provisto por aquellos modelos fundacionistas de corte clásico o bien, incluso, de corte fenomenológico-hermenéutico, que en su propio punto de partida asumen siempre ya el hecho del carácter necesariamente limitado del papel a jugar por

---

[15] Véase a este respecto la influyente interpretación de Gadamer en el famoso capítulo de *Wahrheit und Methode*, titulado "Die hermeutische Aktualität des Aristoteles". Véase H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen [6]1990, p. 317-329.

[16] Para la formulación de Albert véase H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968, p. 10 s., 13. La referencia al Barón de Münchhausen en este contexto deriva de un pasaje de Schopenhauer en el cual éste somete a crítica la introducción de la noción de *causa sui* por Spinoza en el marco de su prueba ontológica de la existencia de Dios. La imagen aludida por Schopenhauer representa al Barón cruzando el río a caballo: estando el caballo a punto de hundirse en el agua, el Barón lo sujeta entre sus piernas y lo levanta tirando hacia arriba de su propia cabellera trenzada. Véase A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* en *Sämtliche Werke*, Bd. III: *Kleinere Schriften*, ed. W. Fr. von Löhneysen, Frankfurt a. M. [2]1989, p. 28: "Das rechte Emblem der 'causa sui' ist Baron Münchhausen, sein im Wasser sinkendes Pferd mit den Beinen umklammernd und an seinem über den Kopf nach vorn geschlagenen Zopf sich mitsam dem Pferde in die Höhe ziehend; und darunter gesetzt: 'Causa sui'".

la justificación lógico-deductiva y, con ello, también la necesidad inevitable de contar, al menos, con algún punto de partida cuya verdad aparezca como autosustentada, en el sentido de no necesitar ser derivada lógicamente a partir de otros presupuestos. Desde el punto de vista de tales modelos de fundamentación, el peligro del dogmatismo no se conecta tanto con la necesidad de hacer siempre alguna o algunas asunciones para cuya verdad no puede proveerse ya el mismo tipo de justificación que para aquello que se sigue lógicamente de ellas, pues en la reflexión filosófica en torno a la estructura del propio modelo de fundamentación tal necesidad se reconoce de antemano como inevitable. Desde la perspectiva abierta por el reconocimiento de tal necesidad, la amenaza del dogmatismo aparece vinculada, más bien, con la pretensión, en sí misma injustificada, que lleva a exigir el mismo tipo de fundamentación en todo nivel de análisis y para todo contenido de conocimiento, pretensión que el propio Aristóteles, precisamente en el marco de su defensa de la validez del Principio de No-Contradicción, no vacila en considerar como un signo de la carencia de juicio bien formado (apaideusía) (cf. Metafísica IV 4, 1006a-6-8: "en efecto, es ignorancia el no reconocer de cuáles cosas se debe y de cuáles no se debe buscar demostración").

Sobre esta base, resulta posible advertir que el trasfondo a partir del cual las críticas de este estilo a la noción de fundamentación y al fundacionismo en sus diferentes variantes obtienen buena parte de su fuerza persuasiva viene dado, paradójicamente, por una peculiar concepción de la fundamentación, para la cual fundamentación, en definitiva, equivale simplemente a derivación lógico-deductiva. No hace falta decir que tal concepción, que proviene de una radicalización de tendencias operantes en los modelos característicamente racionalistas de la Edad Moderna, resulta sobresimplificada y, por lo mismo, sobreexigente, a la hora de trazar los límites dentro de los cuales se sitúa el espacio abierto a la justificación racional. El estrechamiento de dicho espacio constituye él mismo, visto desde esta perspectiva, una consecuencia concreta de un determinado modo de concebir la racionalidad como tal.

Como se sabe, también la caracterización 'arqueológica' de la filosofía como ciencia teórica de los primeros principios y causas ha sido objeto en épocas recientes de cuestionamientos de fondo a su legitimidad, cuestionamientos cuyo origen último parece responder a motivaciones semejantes a las de posiciones en la línea del racionalismo (hiper)crítico. Tales cuestionamientos han sido formulados, por lo demás, desde dentro del ámbito propio de la reflexión filosófica misma. Y han encontrado, ciertamente, una enorme resonancia, al punto de que, hoy por hoy, amenazan incluso con convertirse ellos mismos en tópicos filosóficos, sobre todo, a través de su asiduo empleo por parte de los representantes más connotados de aquellas posiciones filosóficas que niegan a la propia filosofía toda pretensión de competencia en materias de fundamentación y, especial-

mente, de fundamentación última en el universo del conocimiento humano. El clímax de este páthos anti-fundacionista, hoy ampliamente dominante, se alcanza en aquellas posiciones que intentan extirpar en su origen mismo la inclinación filosófica a la búsqueda de fundamentos, a través de una peculiar reactualización de la vieja concepción terapéutica de la filosofía, que ve en la disolución de las preguntas básicas que motivan la reflexión filosófica la única tarea genuina que queda reservada a dicha reflexión.

Pero, si lo que he dicho arriba es correcto, tales proyectos de autosupresión por parte de la filosofía han de verse ellos mismos como resultado de una visión sobreexigente y sobresimplificada en torno a la naturaleza y alcance de la justificación racional. La recuperación de una visión más austera y, por ello mismo, menos pesimista de la razón respecto de sus propias posibilidades se revela, desde esta perspectiva, como una promesa cierta de posible recuperación para la filosofía misma.

CARLOS I. MASSINI CORREAS

Universidad de Mendoza
Universidad Nacional de Cuyo

Razón práctica y objetividad del derecho

El debate contemporáneo acerca de los principios jurídicos

1. Precisiones preliminares

La problemática acerca de la objetividad de los principios de la normatividad jurídica y, en rigor, de la normatividad ética en general, comenzó a plantearse como tal sólo después de que el pensamiento de la Ilustración pusiera en entredicho las tres fuentes inveteradas de la fundamentación ética: la tradición, la Revelación y el conocimiento de la naturaleza humana[1].

Y era necesario que la cuestión se planteara, toda vez que, puestas en debate las fuentes de la objetividad ética vigentes hasta ese momento, la pendiente hacia el subjetivismo aparecía como inevitable y con él la desaparición de la ética misma —y consecuentemente del derecho— en cuanto realidad justificada racionalmente.

De hecho, a partir de la Ilustración, toda una serie de pensadores, encabezados por Immanuel Kant, emprendieron la tarea de refunda-mentar la ética y el derecho sobre bases que fueran, a la vez, objetivas e independientes de los fundamentos de la eticidad aceptados hasta ese momento. Esta empresa filosófica ha dado lugar a varios y diversos intentos de solución, propuestos por numerosos pensadores a lo largo de los dos últimos siglos, intentos que revisten carácter fuertemente controversial; en el presente estudio se presentará, ante todo, un esquema de las referidas propuestas, para continuar con un ensayo de sistematización de la problemática, con especial referencia a las consecuencias de cada una de las posiciones analizadas para la resolución de los principales problemas de la filosofía jurídica y la teoría del derecho.

Pero antes de iniciar tal tratamiento, corresponde efectuar algunas someras precisiones acerca del sentido con que se emplearán en lo sucesivo los vocablos «principios jurídicos» y «objetividad». Comenzando

---

[1] Vide. HAMPSON, N., *The Enlightenment: An evaluation of its assumptions, attitudes and values*, (London: Penguin, 1990), pp. 186ss.

con la significación de «principios jurídicos», designaremos con el vocablo «principio» a todo lo que es primero en un orden determinado, en especial en el orden de la fundamentación del conocimiento; de ese modo, se consideran «principios» aquellos conocimientos de los que los demás conocimientos proceden y en los que se fundan de algún modo; por ello, en el orden de la justificación racional de las afirmaciones, se consideran «principios» aquellas proposiciones a partir de las cuales las conclusiones resultan racionalmente justificadas[2], y en el orden deóntico-normativo, se llamarán «principios» a aquellas proposiciones que justifican, antes que ninguna otra, la normatividad o deonticidad de las normas jurídicas o morales concretas. Dicho de otro modo, son «principios» en el orden normativo todas aquellas proposiciones, descriptivas o deónticas, a partir de las cuales alcanzan fuerza obligatoria las normas; en el caso que nos interesa aquí, las normas jurídicas. Estos principios han de llenar los siguientes requisitos: 1) ser lógicamente «anteriores» a las normas justificadas; 2) resultar más o igualmente universales que las normas que justifican y 3) revestir, al menos uno de ellos, carácter normativo, de modo de poder servir lógicamente de fundamento racional de proposiciones normativas. Así, v.gr., el principio normativo de que nadie debe causar un daño a otro injustificadamente, es el que sirve de justificación racional a todas las normas concretas que establecen reparaciones o indemnizaciones en favor que quienes han sufrido un daño indebido[3]. Por su parte, el término «objetivo» se utilizará en el sentido usual a partir del siglo XVIII, más concretamente a partir de la obra de Alexander Baumgarten (1714-1762), según el cual el *esse obiectivum* significa las propiedades de las cosas en sí mismas consideradas, con independencia del sujeto, frente al *esse subiectivum* referido a las propiedades de las representaciones de la realidad en el sujeto cognoscente[4]. Es decir que, con la locución «objetivo», se hace referencia en este contexto a la independencia de las cualidades de ciertos objetos respecto de las percepciones, actitudes o valoraciones del sujeto. Así por ejemplo, el carácter de cuadrúpedo de un caballo será una cualidad «objetiva» y no meramente «subjetiva» o elaborada por el sujeto que lo conoce. En el orden deóntico normativo, esto significa que, al hablar de la obligatoriedad «objetiva» de las normas, se hace referencia a que ellas no reciben su fuerza obligatoria o su contenido, o ambos, de la mera creación del sujeto, sino que, de algún modo, ellas provienen de una realidad indepen-

---

[2] Vide. MOYA, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, (Pamplona: Eunsa, 1994); y PONFERRADA, G. E., «Los primeros principios»: *Sapientia* 44 (1979) 171-206.

[3] Vide acerca de los principios jurídicos en una perspectiva más específica y determinada: DELGADO BARRIO, J. & VIGO, R., *Sobre los principios jurídicos*, (Buenos Aires »: Abeledo-Perrot, 1998).

[4] Vide GARCÍA MORENTE, M., *Diccionario de Filosofía*, T1 3, (Madrid: Alianza, 1979), pp. 2404ss. y BARRIO GUTIÉRREZ, J., s. v. «Objetivismo», en *Gran Enciclopedia Rialp*, T1 17, (Madrid: Rialp, 1981), pp. 166 ss.

diente del sujeto mismo. De este modo, la justificación objetiva de normas y principios supone una cierta independencia de las fuentes de la obligatoriedad normativa respecto de las opiniones o de las meras construcciones racionales del sujeto humano, considerado genéricamente.

Además, cabe consignar que, en esta objetividad deóntica, es posible distinguir al menos dos «grados» o niveles: el que se puede llamar de objetividad «fuerte» y el que se denominará como de objetividad «débil». Ha escrito a este respecto Evandro Agazzi con acierto, que es necesario distinguir dos significados en el término «objetividad»: «un primer sentido es el siguiente; objetivo es aquello que no depende del sujeto. Es un significado corriente, aún en el nivel del discurso ordinario. Pero aún siendo el más corriente, se trata de un sentido traslaticio porque, aunque sea atendiendo sólo a la simple etimología, debemos decir que objetivo quiere decir aquello que inhiere al objeto. Además, si se reflexiona un instante, se puede encontrar una relación de dependencia lógica entre estos dos sentidos de la objetividad. En efecto, si asumimos la objetividad en sentido fuerte, es decir, en aquél que designa a la objetividad como inherencia al objeto, podemos derivar de él la objetividad en sentido débil, observando que si una característica inhiere en el objeto, luego ella será independiente del sujeto»[5].

2. Sistemática de las diversas posiciones

Luego de las precisiones efectuadas, se está en condiciones de comenzar la sistematización de las diversas concepciones existentes en punto al tema de la objetividad jurídica. A ese efecto, se tomará como punto de referencia la clasificación que sugiere Robert Alexy de las diferentes posiciones existentes acerca de la razón práctica, ya que ellas resultan ser paralelas y estrechamente vinculadas a las posiciones respecto de la objetividad jurídica:

> «en la discusión actual, compiten sobre todo tres concepciones de la razón práctica o de la racionalidad práctica que, tomando como punto de referencia los modelos históricos, pueden ser llamadas la aristotélica, la hobbesiana y la kantiana. Si a esto se suma la posición de crítica radical del concepto de razón práctica sostenida por Nietzsche, se obtiene un común denominador de estas concepciones [...]. De lo que se trata -concluye- es del fundamento normativo de la convivencia humana y de la autocomprensión del individuo y de la sociedad»[6].

---

[5] AGAZZI, E., «Analogicità del concetto di scienza: Il problema del rigore e dell oggetività delle scienze umane», en POSSENTI, V. (Ed.), *Epistemologia e scienze umane*, ed. (Milano: Editrice Massimo, 1979), pp. 69-70.

[6] Alexy, R., *El concepto y la validez del derecho*, trad. J.M. Seña (Barcelona: Gedisa, 1994), p. 133.

Si se toma entonces esta clasificación como modelo analógico, será posible distinguir a su vez cuatro posiciones principales en lo que respecta a la objetividad de los principios jurídicos, las que luego repercutirán en las soluciones propuestas para toda una serie de problemas filosófico-jurídicos conexos, soluciones a las que haremos referencia al final de la presente comunicación. Estas cuatro posiciones se pueden esquematizar del siguiente modo:

a) *posiciones irracionalistas*: estas propuestas, emparentadas genéticamente con la llamada *unholy trinity*: Marx, Nietzsche, Freud, y expresadas contemporáneamente sobre todo por el postestructuralismo francés, niegan categóricamente el valor cognoscitivo de la razón, al menos tal como se ha manifestado hasta nuestros días y, consecuentemente, rechazan *in limine* la noción misma de razón práctica; para estos autores, la razón no tiene nada que hacer en el ámbito de las relaciones jurídicas, las que no son sino la canonización enmascarada de relaciones de mero poder, de pulsiones eróticas o de intereses económicos. Por supuesto que, en este marco, no queda lugar para ninguna pretensión de objetividad de principios jurídico-normativos, que no vienen a resultar sino meras construcciones de una razón dominadora, manipuladora, encubridora y deformadora de la realidad. A la pretensión de objetividad de la razón jurídico-práctica, estos irracionalismos oponen la necesidad de una tarea crítica y desenmascaradora, que ponga en evidencia su carácter ideológico, favoreciendo y promoviendo, de ese modo, los procesos emancipadores o liberadores. En resumen: la pretendida objetividad de la razón práctico-normativa y de sus principios no es sino un simple engaño, destinado a encubrir estructuras de dominación y manipulación, frente a las cuales sólo cabe una praxis crítica y desenmascaradora[7];

b) *posiciones instrumentalistas*: si bien Alexy llama a este conjunto de posiciones «hobbesianas», nos parece más acertado calificarlas de «humeanas», ya que es este último pensador —David Hume—quien, a partir del conocido «slave passage»[8], descartó formalmente la noción de razón práctico-normativa, dejando lugar sólo a una racionalidad de carácter instrumental, destinada al cálculo de los medios convenientes para el logro de unos fines establecidos irracionalmente, a través de

---

[7] Vide un ajustado resumen de estas doctrinas en: J. A. PÉREZ LLEDÓ, «Teorías críticas del derecho», en GARZÓN VALDÉS, E. & LAPORTA, F. J., *El derecho y la justicia*, (Madrid: Trotta, 1996), pp. 87 ss. Vide la crítica de estas doctrinas en: MASSINI CORREAS, C. I., « La teoría del derecho natural en el tiempo post-moderno»: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 64 (1997), pp. 635 ss.

[8] HUME D., A *Treatise of Human Nature*, London, Penguin, 1985, p. 462. Sobre este tema,vide PENELHUM, T., «Hume's Moral Psychology», en NORTON, D. F. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, (Cambridge: Cambridge U.P., 1998), pp. 117-147 y MCINTYRE, J. L., «Hume: Second Newton of Moral Sciences»: *Hume Studies*, 20 (1994) pp. 3-18.

sentimientos, pasiones, elecciones o artificios[9]. La corriente heredera del pensamiento de Hume, el positivismo jurídico, sostuvo coherentemente la imposibilidad de establecer de modo racional, y menos aún racionalmente objetivo, los fines, valores o bienes jurídicos, reduciendo el ámbito de la racionalidad jurídica al estudio de la coherencia, consistencia y pureza lingüística de los sistemas jurídico-positivos. De este modo, se puede decir que todo positivismo jurídico consistente debe defender una posición escéptica respecto de la posibilidad de conocer objetivamente principios jurídico-normativos; esa es la posición defendida por Eugenio Bulygin, quien se declara «extremadamente escéptico» acerca de la existencia de principios normativos objetivamente verdaderos y accesibles al conocimiento humano[10];

c) *posiciones trascendental-constructivistas*: estas corrientes de pensamiento se sitúan claramente, aunque no siempre de un modo explícito, en el marco de la herencia kantiana[11], y están movidas por el propósito declarado de evitar las consecuencias desfundamentadoras, escépticas e irracionalistas a que se ven abocadas las soluciones críticas y positivistas. Sus temas fundamentales son dos: la teoría de la justicia política y la fundamentación de los derechos humanos, y ambos hacen necesaria la búsqueda de alguna forma de objetividad transpositiva, ya que, de lo contrario, su pretensión valorativo-normativa se vería reducida o minimizada en clave decisionista o simplemente emotivista. Pero por otro lado, estas posiciones son herederas decididas de la Ilustración kantiana y, por ese motivo, han renunciado —o lisa y llanamente desechado— la posibilidad de obtener la objetividad de los juicios práctico-normativos a partir del conocimiento de las estructuras de la realidad, en especial de las realidades humanas. De este modo, la objetividad de los principios de la justicia o de la fundamentación de los derechos humanos, recaban necesariamente su objetividad de alguna forma de transubjetividad, sea ésta dialógica, procedimental, consensual o pragmático-trascendental[12].

Y en casi todos los casos, estos procedimientos de búsqueda de una objetividad meramente transubjetiva, adquieren carácter constructivo, es decir, el de un dispositivo elaborado a partir de ciertas decisiones humanas, testeadas posteriormente por algún procedimiento de transubjetivización.

Una cuestión relevante en este contexto es la de saber si estas concepciones pueden ser consideradas cognitivistas o, por el contrario, es-

[9] Vide. MASSINI CORREAS, C. I., «La matriz ilustrada de la justicia en el pensamiento de David Hume», en prensa en el *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Nº1 (1999).

[10] BULYGIN, E., «Hay vinculación necesaria entre derecho y moral?», en R. Vázquez (Ed.), Derecho y Moral: Ensayos sobre un debate contemporáneo, (Barcelona, Gedisa, 1998), p. 221.

[11] Vide MASINI CORREAS, C. I., «La concepción deontológica de la justicia: el paradigma kantiano», en prensa en el *Anuario de la Facultad de Derecho*, La Coruña, 1999.

[12] Vide KELLER, A., *Teoría General del Conocimiento*, trad. C. Gancho (Barcelona: Herder, 1988), pp. 117 ss.

tamos en presencia de no-cognitivismos eticojurídicos. En este sentido, si se considera —siguiendo aquí a Robert Hartmann— como no-cognitivistas a quienes niegan las dos siguientes proposiciones: i) hay valor y ii) el valor es cognoscible[13], parece claro que estos autores: Dworkin, Rawls, Nino, Van Parijs, Perelman, etc., deben ser considerados indudablemente como cognitivistas; conforme a la clasificación efectuada por el mismo Hartmann, se tratará de «cognitivistas no-naturalistas»[14], es decir, que niegan la posibilidad de un conocimiento por correspondencia con estructuras constitutivo-normativas de la realidad, pero que suponen la posibilidad de una cierta aprehensión o captación racional en el ámbito normativo-valorativo;

d) posiciones realistas: estas posiciones siguen en líneas generales la matriz aristotélica y, conforme a ella, sostienen la posibilidad de conocer las dimensiones fundamentales del bien o perfección humana y de dirigir racionalmente, por medio de la razón práctico-normativa, las praxis humanas hacia ese fin[15]. Desde esta perspectiva, las normas y principios jurídicos pueden alcanzar una objetividad «fuerte», es decir, fundada en la «naturaleza de las cosas humanas», donde la transubjetividad o independencia de la subjetividad es máxima y el papel de la realidad objetiva en la configuración de los contenidos y formas de la eticidad y de la juridicidad resulta decisiva. En estos casos nos encontramos en presencia de posiciones denominadas «naturalistas»[16], en la medida en que suponen una remisión a la naturaleza de las realidades humanas para el conocimiento de principios, normas o valores. Por supuesto que estas doctrinas son clara y decisivamente «cognitivistas», toda vez que suponen la posibilidad de alcanzar un conocimiento verdadero, tanto de los fines humanos, como de los medios para alcanzarlos.

Ahora bien, para la mayoría de estas doctrinas[17], el conocimiento práctico difiere del especulativo o teórico toda vez que no existe, en materias práctico-normativas, una «correspondencia» estricta con una realidad moral dada[18], tal como la que existe entre el conocimiento teorético de la animalidad de la oveja y la oveja misma. Dicho de otro modo, para estos pensadores no existen en la realidad anterior al conocimiento humano «hechos morales» en tanto que morales, es decir, directivos de la conducta humana hacia su perfección; por el contrario, sólo

---

[13] HARTMANN, R. S., *El conocimiento del bien. Crítica de la razón axiológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1965), p. 37.

[14] *Ibid.*, p. 38.

[15] Vide SOAJE RAMOS, G. *«Filosofía práctica, razón práctica y teleología»*, en *Ethos* 24 (1997) 245ss.

[16] Vide SIMPSON, P., *Goodness and Nature*, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), pp. 135 ss.

[17] Vide sobre la diversidad de doctrinas realistas, aún dentro de la vertiente tomista: BOURKE, V., *«Recent Thomistic Ethics»*, en DE MARCO, J. P. y FOX, R. M., *New Directions in Ethics* (New York, Routledge & Kegan Paul, 1986), pp. 58-72.

[18] Vide VERNENGO, R., «On the Logical Interpretation of Legal Sentences»: *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie* (1993) 8-9.

por la mediación de la razón, más concretamente de la razón práctica, los datos de la realidad objetiva pueden fundamentar proposiciones normativas del obrar humano. No se trata aquí de que sea sólo la razón la que «decide» y «construye» la bondad o justicia de un acto[19], como ocurre en las propuestas constructivistas, sino de que la razón, constitutivamente vinculada a la realidad objetiva, formula, a partir de los datos de esa misma realidad, las directivas éticas de la vida humana. En otras palabras, la razón directiva de la conducta humana es una razón con fundamento en la realidad, lo que no significa que conozca sus proposiciones por estricta correspondencia con unos supuestos «hechos morales»; por lo tanto, hay en la razón práctica —siempre desde esta perspectiva -una dimensión constructiva o constitutiva, pero se trata siempre de una razón no *meramente* constructiva, sino que formula sus proposiciones a partir de la aprehensión de las estructuras de la realidad extramental[20].

En estrecha vinculación con lo anterior, está la cuestión de las diversas posiciones de los autores realistas respecto del valor lógico y gnoseológico de la llamada «ley de Hume», es decir, de la regla según la cual no es posible inferir proposiciones normativas *sólo* de proposiciones descriptivas de estados de cosas[21]. Según una primera posición, sostenida por autores como John Finnis, Robert P. George y Georges Kalinowski, la «ley de Hume» tiene un auténtico valor lógico, en razón de que no se trata sino de una aplicación especial de la regla lógica según la cual en la conclusión de una inferencia no puede aparecer nada —en este caso la normatividad— que no se encuentre antes en las premisas. Pero para estos autores, a pesar de su innegable valor lógico, este paralogismo resulta superado en razón de la existencia de un primer principio práctico autoevidente, supuesto en todos los razonamientos práctico-normativos, que otorga una legítima normatividad a las inferencias prácticas que incluyen proposiciones descriptivas de las realidades humanas[22].

Por el contrario, toda una serie de autores, entre los que se cuentan Henry Veatch, Anthony Lisska, Ralph McInerny y Russell Hittinger[23],

---

[19] Vide GAUT, B., «The Structure of Practical Reason», en ID. (Ed.) *Ethics and Practical Reason*, (Oxford: Clarendon Press, 1998), 161-188; allí escribe: « El modelo *constructivista* o *conferidor-de-sentido* de la razón práctica, sostiene que el bien es simplemente constituido como el objeto de una elección racional - que lo que *hace* a algo bueno es el que se trata del objeto de una elección racional»; p. 162.

[20] Vide sobre esta problemática, ROHNHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica: Una visión tomista de la autonomía moral*, trad. M.Y. Espiña Campos (Pamplona, Eunsa, 2000).

[21] Vide MASSINI CORREAS, C. I., *La falacia de la « falacia naturalista»*, Mendoza-Argentina, Edium, 1994).

[22] Vide MASSINI CORREAS, C. I. , *«The New School of Natural Law. Some Approaches»*: Rechstheorie 30, (1999), pp. 461-478.

[23] Vide una síntesis de esta posición, en: VEATCH, H., *«Natural Law and the "Is-Ought" Question*: Queries to Finnis and Grisez», en *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*, (Washington: The Catholic University of America Press, 1990), pp. 293ss.

afirman que la « ley de Hume» no reviste el carácter de una ley lógica, en razón de que es posible inferir proposiciones normativas a partir del conocimiento de la realidad, siempre que se acepte —tal como lo hacen estos pensadores— que la realidad objetiva está « cargada de valor» o de «propiedades disposicionales», es decir, que en su conocimiento se con-tienen de modo implícito afirmaciones acerca de la bondad o maldad de los actos humanos. Para estos autores, Hume habría formulado su doctrina a partir de una concepción reductiva y empobrecida de la realidad, que le habría impedido ver la carga normativa que es posible descubrir en la realidad humana. Según Anthony Lisska,

> «el problema de la relación hecho/valor aparece en la filosofía moderna porque una ontología de propiedades simples reemplazó la hasta entonces prevaleciente ontología aristotélica de las propiedades disposicionales»[24].

En otro lugar hemos desarrollado varias objeciones a esta interpretación, por lo que no resulta necesario reiterarlas en este contexto[25].

3. Implicaciones sistemáticas de las diversas posiciones

Una vez expuestas sintéticamente las posiciones centrales respecto del problema de la objetividad de los principios jurídicos, resulta pertinente analizar cuáles resultan ser las implicaciones de cada una de ellas en relación con varios problemas nucleares de la Filosofía del Derecho, en especial los siguientes: I) el de las relaciones entre derecho y moral; II) el de su relevancia en la división iuspositivismo-iusnaturalismo; y III) el del valor de la objetividad jurídica que proponen y su consiguiente fuerza de justificación deóntica. Los analizaremos sucesivamente, para efectuar a continuación un breve balance valorativo de cada una de las posiciones estudiadas y sus consecuencias:

1) *Respecto* de las *relaciones* entre derecho y moral:
a) en este punto, las *teorías críticas* no demuestran un especial interés en la división, ya que tanto el derecho como la moral no son para ellas sino superestructuras de opresión o artificios de enmascaramiento de estruc turas de dominio, entre las cuales no tiene mayor relevancia establecer diferencias o similitudes[26]. Frente a estas superestructuras, la única tarea legítima es la de un análisis arqueológico-crítico-desenmascarador, que haga evidentes las reales relaciones de poder que subyacen a todas las

---

[24] LISSKA, A., *Aquinas' Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction* (Oxford: Clarendon Press, 1997), p. 198.
[25] *Ibid.*, nota 22.
[26] Vide KOZIEKI, E., « Discurso jurídico y discurso psicoanalítico» en AA.VV., *El discurso jurídico* (Buenos Aires: Hachette, 1982). Vide. asimismo: BARCELLONA, P., *Posmodernidad y Comunidad*, trad. J. R. Capella & *alii* (Madrid: Trotta, 1992), pp. 48 ss.

estructuras normativas-jurídicas y morales- y las determinan y explican[27];

b) por su parte, las propuestas *iuspositivistas* defienden la inexistencia de relaciones constitutivas o intrínsecas entre el derecho y la moral, proponiendo una objetividad positiva para el derecho y una absoluta falta de objetividad de la moral. Respecto de esta última, Norbert Hoerster escribe que,

> «en el caso que analizamos, es decir, el de la realidad objetiva de los valores y las normas, un examen de este tipo (detallado y crítico) conduce a un resultado negativo»[28];

dicho de otro modo, el escepticismo ético es un elemento constitutivo de toda actitud positivista consecuente[29]; este escepticismo puede ser más o menos fuerte, tal como el va desde Bulygin a Hoerster, pero debe encontrarse siempre presente[30]. El otro elemento es la concepción de la objetividad-validez del derecho, a través del único criterio de la pertenencia de las normas a un sistema jurídico-normativo determinado, criterio que no ha de incluir consideraciones ni de contenido, ni de carácter ético-valorativo. De este modo, el iuspositivismo, manteniendo una absoluta relatividad —no-objetividad— de las normas éticas y una objetividad-validez de las normas jurídicas positivas por razones de mera admisibilidad formal en un sistema, considera al derecho y a la ética, tal como lo afirma Ulises Schmill,

> «como dos órdenes entre los cuales hay, formalmente hablando, solución de continuidad, *i.e.*, un abismo infranqueable»[31].

Esto no supone que el iuspositivismo no pueda aceptar una relación fáctica y contingente con la moralidad positiva de una comunidad; pero ningún positivismo consecuente puede proponer algún tipo de vinculación constitutiva, intrínseca o necesaria entre el derecho y la eticidad. En una posición singular se hallan iusfilósofos como Werner Krawietz, para quienes la insuficiencia de la legislación positiva estatal como instrumento de regulación social, hace necesaria una referencia constitutiva del derecho a sistemas normativos sociales extralegislativos; pero estos sistemas normativos revisten siempre carácter fáctico, no crítico, por lo que la posición de Krawietz puede ser catalogada, aún en contra

---

[27] Vide FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, trad. E. Lynch (Barcelona, Gedisa,1984), pp. 61ss.

[28] HOERSTER, N., «Ética jurídica sin metafísica», en AA.VV., *Derecho y Moral*, cit., p. 226.

[29] Vide BULYGIN, E., «Validez y positivismo», en *Comunicaciones al Segundo Congreso Internacional de Filosofía del Derecho*, T1 I (La Plata, 1987), p. 244.

[30] Vide GARZÓN VALDÉS, E., «Derecho y moral», en AA.VV., *Derecho y Moral*, cit., pp. 37ss.

[31] SCHMILL, U., « Derecho y moral: una relación externa», en AA.VV., *Derecho y Moral*, cit., pp. 285-286.

de su propia opinión, como iuspositivista[32]; por otra parte, Krawietz defiende claramente una posición no-cognitivista en cuanto al contenido de normas y valores, con lo que se reafirma su opción iuspositivista[33]; *c*) por su parte, el amplio conjunto de concepciones *trascendental-constructivistas*, sostiene de diversas maneras la tesis de la vinculación intrínseca o necesaria entre el derecho y los principios éticos; así por ejemplo, Dworkin afirma que ciertos principios morales forman parte integrante del derecho, junto con las reglas sancionadas positivamente[34]; Alexy defiende la existencia de una relación necesaria entre derecho y moral, en especial si en el concepto de moral se incluyen los derechos básicos y los principios de la democracia[35]. Nebl MacCormick mantiene que la regulación jurídica de cualquier comunidad debe comprender o abarcar los que denomina «deberes de justicia», que son deberes morales, pero sólo parte de la moralidad[36] y finalmente, Lon Fuller defiende la «moralidad del derecho», es decir, una continuidad estructural que va desde los deberes estrictamente jurídicos hasta las más elevadas exigencias de la ética de perfección, sobre la base de ciertos requerimientos procedimentales del derecho que revisten carácter ético, así como de una exigencia moral mínima de contenido que todo derecho debe respetar: la de abrir, mantener y preservar todos los canales posibles de comunicación entre los hombres[37] Ahora bien, la característica distintiva de estas doctrinas radica en el carácter no-realista o trascendental-constructivo de los principios morales que se consideran como parte integrante de la realidad jurídica; en otras palabras, la fundamentación de los principios jurídicos se realiza sin una referencia constitutiva a la condición o naturaleza humana, a fines o bienes humanos básicos o a ciertas estructuras sociales consideradas intrínsecamente perfectivas del hombre. Pero más allá de esta nota común, existen entre estas doctrinas diferencias relevantes, en especial en lo que se refiere a la función o incidencia de los principios éticos transpositivos en la determinación del derecho concreto. Esta posiciones van desde aquéllas que defienden una incidencia real y decisiva de los principios éticos en las soluciones jurídicas concretas, tal como en el caso de Dworkin o Alexy, para quienes la oposición a principios morales puede privar de validez a ciertas normas positivas, hasta aquellas que, aún afirmando la conexión conceptual entre derecho y eticidad, no le otorgan a ésta última ninguna función efectivamente con-

---

[32] Vide KRAWIETZ, W., *El Concepto Sociológico del Derecho y otros ensayos*, trad. E. Garzón Valdés *et alii*, (México, Fontamara, 1992), passim.

[33] *Ibid.*, pp. 64 ss.

[34] Vide DWORKIN, R., «Is Law a System of Rules?», en ID., *The Philosophy of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 38 ss.

[35] Vide ALEXY, R., «Sobre las relaciones necesarias entre el derecho y la moral», en *Derecho yMoral*, cit., pp. 132-133.

[36] Vide MACCORMICK, N., «En contra de la ausencia de fundamento moral», en *Derecho yMoral*, cit., pp. 177 ss.

[37] Vide FULLER, J., *The Morality of Law*, (New Haven & London: Yale University Press, 1969), p. 186 y passim.

formadora de las decisiones jurídicas, tal como es el caso de Joseph Raz, al menos en alguna de sus obras[38]. Pero entre estos autores no se llega nunca, al menos hasta donde tengo conocimiento, a la negación del carácter jurídico de sistemas jurídicos completos sólo en razón de su contradicción con ciertas normas morales; en esos casos se estaría frente a un derecho injusto, pe-ro que, no obstante, seguiría siendo derecho;
d) finalmente, las doctrinas *realistas* sostienen la tesis de la continuidad entre derecho y moral dentro de un único orden ético, es decir, del orden normativo de la conducta libre dirigido a hacer posible la perfección humana. Esto supone la aceptación de la existencia de principios *jurídicos* no positivos de carácter ético y que, por lo tanto, la distinción entre derecho y moral personal no es —desde esta perspectiva— sino una distinción específica dentro del género superior de la eticidad. Esta distinción, según la mayoría de los autores se realiza según dos tipos de criterios: I) intrínsecos o *ex forma* y II) extrínsecos o *ex causa* [39]. El criterio intrínseco fundamental es que al derecho corresponde sólo la regulación de lo que se debe estrictamente en materia de justicia, es decir, la regulación del obrar humano exterior, referido a otro sujeto jurídico, objetivamente debido por una exigencia de bien común y en principio coercible[40] por su parte, la moral personal, si bien manda cumplir con los deberes de justicia, también impera o aconseja la realización de otras exigencias de la perfección humana, propias de la sobriedad, el coraje, la generosidad u otras virtudes éticas. Por otro lado, el criterio que hemos denominado «extrínseco», hace referencia a la recepción de las exigencias éticas por parte de la legislación positiva, en cuyo caso pueden darse tres posibilidades[41]: I) que la ley positiva prescriba el cumplimiento de una conducta intrínsecamente justa, como la devolución del depósito, en cuyo caso la vinculación de la ética con la moral es de concordancia; II) que la ley positiva prescriba el cumplimiento de una conducta éticamente neutra o irrelevante, como circular por la derecha, en cuyo caso la vinculación del derecho con la moral es contingente; y III) que la legislación positiva prescriba la realización de una conducta éticamente incorrecta, como la tortura, en cuyo caso la vinculación del derecho con la moral es de contradicción.

---

[38] VIDE. RAZ, J., *The Authority of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 146 ss. En una obra posterior (*The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1988), Raz propone un principio perfeccionista de organización social, « el principio de autonomía», pero no tematiza expresamente en ese lugar la cuestión que estamos tratando.

[39] VIDE. para estos criterios de distinción y su relación recíproca: GRANERIS, G., *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, trad. C. Lértora Mendoza, Buenos Aires, EUDEBA, 1973, pp. 43 ss., así como Lachance, L., *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1959, pp122ss.

[40] VIDE. SOAJE RAMOS, G., *El concepto de derecho-La conducta jurídica* (mimeo), Buenos Aires, INFIP, 1977.

[41] Estos casos se refieren a las normas prescriptivas; una clasificación similar puede hacerse con referencia a las normas prohibitivas; vide. KALINOWSKI, G., *La logique déductive*, Paris, PUF, 1996, pp. 135 ss.

La principal cuestión que se plantea en este tercer caso es la de saber si, siempre en clave realista, esa legislación continúa siendo jurídica, es decir, derecho normativo. El punto de referencia habitual dentro del realismo jurídico es la conocidísima frase de Agustín de Hipona, en la que el teólogo africano dice:

> «Pues a mí me parece que no es ley la que es injusta» (*Nam mihi lex esse non videtur, quae iusta non fuerit*) [42].

Ahora bien, además de que la afirmación agustiniana tiene clara-mente el carácter de un parecer personal y de que Agustín afirma a renglón seguido que la ley puede tolerar males menores para evitar los mayores y que la ley,

> «dada para el buen gobierno del pueblo», autoriza legítimamente actos que son contrarios a la moral personal[43].

es bien sabido que la más conocida interpretación de ese texto, la de Tomás de Aquino, introduce en él algunas matizaciones y precisiones; según la más importante de éstas, la ley que prescribe la realización de actos injustos (v.gr. la tortura) o prohíbe la realización de actos justos (v. gr. a la madre dar a luz a su hijo), deja de ser ley en su significación central o primera significación analógica, es decir, ley pura y simplemente (*simpliciter*), pero sigue siendo ley en un sentido secundario o menos propio (*secundum quid*), v.gr. en cuanto perteneciente a un orden jurídico en general justo, es decir, ordenado al bien común; y también ha de considerarse jurídica en cuanto tal ley impropia debe ser obedecida en la mayoría de los casos, con el fin de evitar el caos social o la anarquía[44] No obstante la complejidad, riqueza e influencia de esta interpretación tomista, no corresponde que nos extendamos más sobre ella, por obvias razones de pertinencia y espacio.

2) *Respecto de la división iusnaturalismo-iuspositivismo*: a los efectos de analizar la respuesta de las diversas posiciones en este punto, precisemos ante todo que consideramos iuspositivista a toda doctrina jurídica que mantiene la siguiente tesis central: «*todo* derecho es derecho positivo»[45], o bien: «*toda* norma o principio jurídico tiene fuente positiva»; por el contrario, es posible calificar como iusnaturalista a la doctrina que defiende la tesis de que « *al menos una* norma o principio jurídico tiene

---

[42] AGUSTÍN DE HIPONA, *El libre albedrío*, en *Obras-II-Obras Filosóficas*, ed. V. Capánaga, (Madrid, B.A.C., 1982), p. 227.

[43] *Ibid.*, p. 229.

[44] Vide FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, (Oxford: Clarendon Press), 1984, pp. 363ss., así como: en *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory* Ibi: Oxford University Press, 1998), pp. 260 ss. Una interpretación similar es la que efectúa ERNESTO GARZÓN VALDÉS en *Derecho y moral*, cit., pp. 20-21.

[45] BULYGIN, E., «Validez y positivismo», cit., p. 244.

fuente no positiva o crítica»[46] Debemos agregar que conforme a esta división, el iuspositivismo reviste el carácter de una versión del no-cognitivismo ético-jurídico, mientras que el iusnaturalismo resulta ser una forma de cognitivismo ético-jurídico. Es cierto que existe al menos otra propuesta acerca de la división, aquella efectuada por Carlos Nino, y según la cual es iusnaturalista sólo aquella doctrina que no sólo acepta la existencia de principios transpositivos, sino que también afirma que cualquier normatividad jurídica que no satisface estrictamente esos principios, no puede ser calificada de «derecho»[47]. Esta caracterización adolece de dos defectos fundamentales: I) que se trata de una caracterización vacía, al menos en uno de los extremos de la división, ya que ni siquiera el San Agustín tendría cabida en el extremo iusnaturalista; y II) que designar como positivistas a quienes aceptan la existencia de principios jurídicos transpositivos de carácter crítico, aparece como abusivo, además de que sería rechazado por los más consecuentes defensores del iuspositivismo. Por lo tanto, aceptaremos el primer criterio de división, y estudiaremos brevemente la categorización de las diversas corrientes de acuerdo a ese criterio:

a) las denominadas corrientes *críticas* se colocan a sí mismas fuera del marco de la división propuesta, ya que consideran tanto a las propuestas iuspositivistas como iusnaturalistas como meras encubridoras de relaciones de poder o dominio social; escribe en este sentido Cárcova, que

> «Los grandes paradigmas jurídicos de la modernidad (jusnaturalismo / jusposítivismo) no sólo tienen una visión matematizante como común fundamento epistemológico [...]; también coinciden en una cierta absolutización de lo jurídico, cuya naturaleza histórica y mutable queda velada, con fundamento en Dios, en la Naturaleza o en la Razón, en el primer caso; o con fundamento en una hipótesis gnoseológico-trascendental, una norma de reconocimiento o una ficción, en el segundo»[48].

De este modo, las teorías críticas, tanto en sus versiones más revolucionarias como en las que proponen un «uso alternativo del derecho», otorgan al derecho un mero valor funcional en orden a la dominación social y propugnan su crítica en nombre de la emancipación o liberación. Ahora bien, si otorgamos a este principio de emancipación o liberación el carácter de un principio transpositivo, podríamos considerar a estas teorías como iusnaturalistas, conforme al criterio de división propuesta; pero esta clasificación sería rechazada por los mismos críticos, quienes se consideran a sí mismos como superadores de esa división;

---

[46] Vide SOAJE RAMOS, G., «Diferentes concepciones de derecho natural», en MASSINI CORREAS, C. I. (Ed.), *El iusnaturalismo actual* (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1996), p. 345.

[47] Vide NINO, C. S., *Ética y Derechos Humanos* (Buenos Aires: Paidós, 1984), p. 24.

[48] CÁRCOVA, C. M., *La opacidad del derecho* (Madrid: Trotta, 1998), p. 161.

b) es evidente que las posiciones *instrumental-positivistas* aceptan con mayores o menores matices la tesis iuspositivista y, por lo tanto, deben ser colocados en ese extremo de la división; además, todos ellos adhieren decididamente al no cognitivismo ético-jurídico; y como, por otra parte, los autores pertenecientes a tal corriente se consideran a sí mismos como iuspositivistas, no parece necesario efectuar más consideraciones o argumentaciones a ese respecto;
c) en lo que concierne a las doctrinas *trascendental-constructivistas*, ya hemos visto que todas ellas aceptan la existencia de ciertos principios ético-críticos en el ámbito de lo jurídico y son de algún modo defensoras del cognitivismo ético, por lo cual parece que deberían ser caracterizadas como iusnaturalistas. Es cierto que muchos de ellos no aceptan dicha denominación, en especial en España, principalmente por razones de orden ideológico-político y no científico; no obstante, conforme al criterio de división que hemos aceptado, esas concepciones resultan ser claramente iusnaturalistas; son diversas en muchos aspectos al iusnaturalismo clásico y se oponen a varias de sus afirmaciones centrales, pero no por ello dejan de resultar inequívocamente iusnaturalistas;
d) la clasificación de los pensadores *realistas* en el ámbito del iusnaturalismo no ofrece demasiadas dificultades, toda vez que todos ellos aceptan la existencia de principios práctico-jurídicos transpositivos, son decididamente cognitivistas en materia ético-jurídica y se consideran a sí mismos como iusnaturalistas; pueden registrarse algunos casos especiales, como el de Michel Villey, que defendía ardientemente el derecho natural clásico y lanzaba al mismo tiempo diatribas contra la mayoría de los iusnaturalistas[49], pero ellos no son sino la excepción que confirma la regla enunciada.

3) *respecto a la concepción de la objetividad jurídica*:
a) las distintas *escuelas críticas* consideran a la pretensión de objetividad de normas y principios y de su fundamentación como meros artificios lingüístico-ideológicos destinados a encubrir el carácter interesado de las estructuras jurídicas, encaminadas a ocultar y sacralizar relaciones de opresión o dominio; por lo tanto, el problema del valor de las pre-tensiones de objetividad les resulta ajeno como temática y la única tarea que consideran dotada de sentido a ese respecto es la de criticar y desenmascarar esas pretensiones en cuanto encubridoras de relaciones de mero poder[50].

---

[49] Vide VILLEY, M., *Critique de la pensée juridique moderne* (Paris: Dalloz, 1976) 69 ss. y passim.
[50] Vide POULANTZAS, N., «El examen marxista del estado y del derecho actuales y la cuestión de la alternativa», en CAPELLA, J. R. (Ed.), *Marx: El derecho y el estado* (Barcelona: Tau, 1969), p. 96.

b) desde la perspectiva del *instrumentalismo positivista*, no existe la posibilidad de pensar en la objetividad de normas y principios de carácter transpositivo, que resultan imposibles de verificar empírica o analíticamente; según estos autores, si de alguna objetividad ha de tratarse, ella ha de ser la que corresponde sólo a las normas positivas, dotadas de validez objetiva en razón de su pertenencia formal a un sistema, el que, a su vez, tiene valor, en última instancia, en razón de su vigencia[51] en ambos casos, la objetividad que corresponde a normas y sistemas es sólo la que puede ser objeto de verificación empírica; no existen por lo tanto, reiteramos, principios o normas transpositivas dotadas de algún tipo de objetividad[52] por otra parte, para la mayoría de estos autores, los principios y normas ético-jurídicos sólo pueden revestir carácter subjetivo o bien relativo a la opinión fáctica de un grupo social determinado, pero siempre sin pretensiones estrictas de objetividad de alguna especie;
c) por su parte, los numerosos autores catalogados como *trascendental-constructivistas*, consideran correcto hablar de una cierta objetividad de normas o principios transpositivos y, además, todos ellos rechazan terminantemente el subjetivismo de normas y valores; ahora bien, y con las múltiples variantes que pueden encontrarse entre sus respectivas posiciones, la objetividad propuesta no es en estos casos una objetividad «fuerte», de carácter referencialmente entitativo, sino sólo transubjetivo, trascendental o procedimental, es decir, centrada en las condiciones de posibilidad de la construcción racional de los principios jurídicos y radicalmente desligada de cualquier recurso a la experiencia, a la realidad de las cosas humanas o a la «naturaleza» del hombre[53] Fiel a sus raíces moderno-ilustradas, este conjunto de concepciones considera que la objetividad ética no va a venir dada por la solidez cognoscitiva de sus contenidos, sino fundamentalmente por el procedimiento o método racional utilizado para arribar a ellos; ha escrito a este respecto Innerarity que

> «la modernidad es esencialmente y en sus orígenes, método. Se trata de garantizar metodológicamente la objetividad. La atención se desplaza hacia los procedimientos del pensamiento, hacia las reglas y métodos de constitución del saber, con independencia del dominio particular dentro del cual ellos están llamados a operar [...] La modernidad está abocada a un constructivismo epistemológico»[54].

---

[51] Vide HÖFFE, O., *La Justice Politique* (París: Presses Universitaires de France, 1991), pp. 99 ss.

[52] Vide CARRIÓ, G., *Un intento de superación de (la) controversia entre positivistas y jusnaturalistas (Réplica a Carlos S. Nino)* (Buenos Aires: Abeledo-Perrot), 1986.

[53] Vide RAWLS, J., *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 95-97.

[54] INNERARITY, D., *Dialéctica de la modernidad* (Madrid: Rialp, 2000).

En este mismo sentido, John Rawls afirma que «el constructivismo kantiano sostiene que la objetividad moral ha de entenderse en términos de un punto de vista social adecuadamente construido y que todos puedan aceptar. Fuera del procedimiento de construir los principios de justicia, no hay hechos morales»[55] Dicho de otro modo: la objetividad de los principios transpositivos de justicia surgirá sólo del procedimiento racional-trascendental seguido para alcanzarlos, sin ninguna referencia a los elementos o constitutivos de la naturaleza o del bien humano;
d) para los autores *realistas*, los principios ético-jurídicos son formulados por la razón práctica a partir de un elemento material dado por el conocimiento experiencial de las realidades humano-sociales, y de un elemento formal provisto por los primeros principios autoevidentes de la razón práctica; pero en todos los casos, el contenido de los principios proviene del conocimiento de las estructuras de la realidad, en especial, del conocimiento práctico de las dimensiones de la perfección humana, llamados por algunos autores «bienes humanos básicos». De este modo, la objetividad que se pretende para los principios jurídicos es más radical que la meramente transubjetiva, ya que depende de modo decisivo e inexcusable del modo de ser de una realidad independiente del sujeto.

> «Referirse a la naturaleza —escribe D'Agostino - implica por consiguiente referirse a una dimensión que - de cualquier modo que ella venga entendida— constituye un límite *objetivo* a la voluntad del hombre, y en particular a la voluntad de quien detenta el poder»[56].

Se trata, por lo tanto, de una objetividad « fuerte», fundada en el ente realmente existente y en sus estructuras descubiertas cognoscitivamente por el entendimiento y constituidas prácticamente por los principios propios del intelecto práctico[57] en esta perspectiva, la independencia deóntica de los principios respecto de los sujetos es máxima, y su fuerza configuradora de la praxis humana incluye la presencia de «absolutos ético-jurídicos», es decir, de principios normativos jurídicos que valen siempre y sin excepción[58].

4.Conclusiones valorativas

Luego de los desarrollos realizados, corresponde llevar a cabo una valoración de las posiciones analizadas desde el punto de vista de su aptitud para dar respuesta a las cuestiones centrales que se plantean den-

---

[55] RAWLS, J., «El constructivismo kantiano en teoría moral», en *Justicia como equidad*, trad. M.A. Rodilla (Madrid: Tecnos, 1986), p. 140.
[56] D'AGOSTINO, F., *Filosofia del Diritto* (Torino: Giappichelli Editore, 1993), p. 75.
[57] Vide FINNIS, J., *Natural Law...*, cit., pp. 69 ss.
[58] Vide FINNIS, J., *Moral Absolutes*, Washington, The Catholic University of America Press, 1991).

tro de la problemática de los principios jurídicos. Dentro de esas cuestiones se ha seleccionado aquélla que aparece actualmente como la más representativa de la problemática de los principios jurídicos: la de los derechos humanos y su fundamentación; hubiera sido interesante tematizar otras cuestiones, como la de la fundamentación del orden jurídico como tal y la de la tarea del juez en la concreción del derecho, pero resulta imposible realizarlo aquí por evidentes razones de espacio. Se analizará por lo tanto muy brevemente la cuestión de los llamados derechos humanos:

a) ante todo, los autores enrolados en las *teorías críticas*, proclaman enfáticamente su defensa de los derechos humanos, pero su defensa resulta paradojal, toda vez que al mismo tiempo renuncian a todo tipo de fundamentación ética o jurídica de carácter objetivo de esos derechos; se trata, por lo tanto, de la defensa enfática de unas prerrogativas que propiamente no pueden fundamentarse de modo riguroso, lo que resulta poco consistente. Y la mera remisión a la resistencia o a la disidencia como fundamento de la lucha por esos derechos, no aparece como relevante, toda vez que cualquier disidencia o resistencia debe fundarse el alguna o algunas razones o principios para resultar racional. En estas corrientes, la crítica de la razón, en especial de la racionalidad práctica, ha terminado desembocando en el irracionalismo, para concluir en la irracionalidad y, finalmente, en la mera sinrazón[59].

b) por su parte, y respecto a estos derechos, es claro que los *positivistas* más consecuentes renuncian explícitamente a la posibilidad de fundarlos de modo objetivo, al menos hasta el momento de su recepción en la legislación positiva, en cuyo caso pasan a formar parte del derecho positivo y pueden ser verificados empíricamente[60]. Algunos de estos autores defienden su valor progresista o ideal, considerándolos «una valiosa conquista del hombre, a la que hay que cuidar con especial esmero»[61]. pero sólo sobre la base de opciones, intereses o sentimientos subjetivos, imposibles de fundamentar objetivamente;

c) en cuanto a las que hemos llamado propuestas *trascendental-constructivistas,* ellas tienen como uno de sus temas centrales la fundamentación de los derechos humanos, pero la objetividad que proponen tiene un carácter débil, meramente transubjetiva, que no arraiga en una realidad radicalmente independiente del sujeto; los derechos humanos y los principios jurídicos terminan fundándose en una ficción (Rawls), en la aceptabilidad por parte de un auditorio universal trascententalmente

[59] Esto queda evidente en una frase de MICHEL FOUCAULT, en la que afirma que « cuando el proletariado tome el poder, puede ser bastante posible que ejerza sobre las clases sobre las que ha triunfado, un poder violento, dictatorial e incluso sangriento. No veo que objeción pueda hacérsele a esto»; COMSKY, N. & FOUCAULT, M., *La naturaleza humana: (justicia o poder?* (Valencia: Universidad de Valencia, 1976), pp. 65-66.

[60] Vide VERNENGO, R., *«Los derechos humanos como razones morales justificatorias»*, en *Doxa* 1 7 (1990) 275 ss.

[61] BULYGIN, E., *«Sobre el status ontológico de los derechos humanos»*: *Ibid.*, 84.

supuesto (Perelman), en un consenso ideal (Habermas), en convicciones particulares armonizadas con estructuras formales del discurso moral (Nino) o en una mixtura del autointerés contractualista y el principio de utilidad (Ackerman)[62]. Pero es evidente que no es posible fundar derechos humanos «fuertes», es decir, de algún modo absolutos, en fundamentos «débiles», en algún sentido relativos; dicho de otro modo, la debilidad de los fundamentos se transfiere a las conclusiones y, de ese modo, si fundamos los derechos en una «ficción», no podrán resultar sino unos derechos «ficticios», con una potencialidad práctica sumamente dudosa o insuficiente. Por otra parte, es posible plantear a estos autores la que se ha llamado en otro lugar «falacia procedimentalista»[63] que consiste en fundar contenidos sólo por medio de procedimientos racionales; esto no es lógicamente posible y remite al problema de cuál es el origen de los contenidos que necesariamente han de ponerse al comienzo del razonamiento para que se obtengan otros contenidos al final; y como estos autores se niegan a cualquier remisión a la naturaleza humana o a los bienes humanos básicos, se termina confiando en intuiciones, convicciones o estipulaciones, lo que no aparece como un fundamento suficiente para unos derechos que deban ser «tomados en serio»;

d) finalmente, los pensadores *realistas* que han tematizado la problemática de los derechos humanos, fundan su exigibilidad en la dignidad personal del hombre, constituida por su racionalidad y su libertad y dotada de un valor absoluto; y en lo referente al contenido de los derechos, se remiten a las dimensiones centrales del perfeccionamiento humano o bienes humanos básicos. Esto hace posible presentar a los derechos humanos como conteniendo una exigencia absoluta, es decir, sin excepción, y delimitar de modo suficientemente preciso los alcances y consiguientes límites de su contenido. En otras palabras, la objetividad que se propone para los fundamentos de esos derechos es objetiva en sentido fuerte, proveniente de modo radical del objeto y excluida de toda posibilidad de manipulación o disposición arbitraria. Esto otorga a los derechos así justificados una fuerza deóntica de la que carecen en los restantes intentos de fundamentación, además de proveer a sus contenidos de perfiles determinables objetivamente; de este modo, los derechos humanos adquieren una mayor potencialidad de implementación práctica y transforman al discurso acerca de ellos en un discurso de racionalidad verificable y objetivable. Dicho brevemente: la propuesta realista de una mayor racionalidad práctica, hace posible y justifica una más adecuada elaboración racional de la fundamentación y alcances de los derechos humanos.

---

[62] Vide ACKERMAN, B., *La justicia social en el estado liberal*, trad. C. Rosenkrantz (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993), pp. 385 ss.

[63] MASSINI CORREAS, C.I., « Los dilemas del constructivismo ético: Análisis a partir de las ideas de John Rawls»: *Persona y Derecho*, 36 (1997) 167-219.

Por ello, es posible concluir que, en definitiva, la propuesta realista de una racionalidad práctica cognoscitiva y de una objetividad «fuerte» y sustantiva de la fundamentación de los principios del derecho, proporciona una solución mejor fundada, más consistente y de más ricas virtualidades prácticas que las propuestas alternativas. Y ello es así en razón de que la totalidad de los problemas analizados: la relación entre ética y derecho, la división entre iusnaturalismo e iuspositivismo, la misma concepción de la objetividad jurídica y la fundamentación de los derechos naturales, encuentran en esa filosofía una solución que, al trascender constitutivamente la dimensión subjetiva, al arraigar decisivamente en la realidad, en el mismo *ese obiectivum*, alcanza una solidez capaz de otorgar justificación racional suficiente al carácter constitutivamente inexcusable de la normatividad jurídica.

——— ✠ ———

CARLOS I. MASSINI CORREAS

Universidad de Mendoza
Universidad Nacional de Cuyo

Notas sobre hermenéutica, historia y verdad

Consideraciones críticas a partir de las ideas de O.N. Derisi

"el ser al que se puede entender, es lenguaje"
Hans Georg Gadamer

1. Sobre el "giro lingüístico" de la filosofía contemporánea

Es bien conocido el oportuno *dictum* de Richard Rorty acerca de que en la filosofía contemporánea , *i.e.*, la filosofía posterior a la Segunda Guerra Mundial, se ha producido un "giro lingüístico", semejante al "giro gnoseológico" propio de la Modernidad y del que Kant intentó apropiarse dándole el pomposo título de "giro copernicano"[1]. Rorty, en el libro que lleva casualmente el título de *El giro lingüístico*, caracteriza a este último diciendo que consiste en la adopción de una entera concepción de la filosofía centrada en, y desarrollada a partir de, el fenómeno del lenguaje humano. "Entenderé por <filosofía lingüística> - escribe el pensador norteamericano – el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente. Esta perspectiva – concluye – es considerada por muchos de sus defensores el descubrimiento filosófico más importante de nuestro tiempo y, desde luego, de cualquier época"[2].

Ahora bien, no se trata simplemente, en el caso de la filosofía lingüística contemporánea, de que el objeto central o primordial de la especulación filosófica sea el lenguaje humano, sino que el "giro lingüístico" supone bastante más que eso. En efecto, "hay un cambio fundamental – afirma Alejandro Llano – en la actitud del pensamiento del pasado siglo (se refiere al siglo XX; CIMC) acerca del lenguaje, y es que éste ya no se

---

[1] Acerca de esta doctrina kantiana, vide HÖFFE, O., *Immanuel Kant*, trad. Diorki, Barcelona, Herder, 1986, pp. 51 ss. Vide, asimismo, WARTEMBERG, T. E., "Reason and the Practice of Science", en AA. VV., *The Cambridge Companion to Kant*, ed. P. Guyer, Cambridge, Cambridge U.P., 1998, pp. 228 ss.

[2] RORTY, R., *El giro lingüístico*, trad. G. Bello, Barcelona, Paidós, 1990, p. 50.

considera como objeto sino como condición de posibilidad de los objetos (...). En la filosofía del lenguaje contemporánea, de modo general, el lenguaje ya no se toma como *algo sobre lo que se piensa*, sino como algo *desde lo que se piensa*: como algo primario y anterior, *a priori*, como una dimensión constitutiva o constituyente de la realidad (...). En este sentido – concluye – el lenguaje aparece como una dimensión trascendental y la filosofía del lenguaje como una filosofía primera"[3].

Dicho de otro modo, lo que sucede con la filosofía lingüística actual se reduce fundamentalmente a dos cosas: (i) que de los tres elementos centrales del fenómeno del lenguaje: las palabras, las ideas y las realidades[4], esa filosofía se ha centrado casi exclusivamente en el lenguaje, dejando a un lado a las realidades, sobre las que se había volcado preferentemente la filosofía clásica, y a las ideas, que habían sido el objeto privilegiado de la filosofía moderna; y (ii) que ese lenguaje ha sido considerado, desde esa perspectiva, como la condición de posibilidad de todo conocimiento y, en definitiva, de toda realidad; se trata, en otras palabras, de una suerte de lingüismo trascendental. "Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados – afirma en este sentido Hans Georg Gadamer – se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del lenguaje, que coincide con el mundo"[5].

Esta perspectiva estricta y radicalmente lingüística de la filosofía contemporánea, ha tomado en el siglo XX dos orientaciones fundamentales: la analítica y la hermenéutica. La primera cobró cuerpo en el área cultural anglosajona y Frederick Copleston la ha caracterizado como un movimiento filosófico en el que el énfasis ha sido colocado en el análisis del lenguaje, sea éste científico u ordinario, con una fuerte tendencia a desconfiar de las síntesis comprehensivas y en larga escala e insistiendo en estructurar las cuestiones y problemas del modo más preciso posible, descomponiendo los problemas complejos en sus elementos distinguibles, para tratarlos después separadamente[6]. En el marco de este estilo de pensamiento se han dado las más diversas orientaciones, desde el neopositivismo lógico de Ayer, Carnap y Schlick[7], hasta la filosofía del lenguaje ordinario del segundo Wittgenstein[8] y G.E. Moore, pasando por la

[3] LLANO, A., "Filosofía del lenguaje y comunicación", en *Sueño y vigila de la razón*, Pamplona, EUNSA, 2002, pp. 84-85.

[4] Vide CASAUBON, J.A., *Palabras, ideas, cosas. El problema de los universales*, Buenos Aires, Candil, 1984.

[5] GADAMER, H.G., *Verdad y Método (VM)*, trad. A. Agud Aparicio y R. Agapito, Salamenca, Sígueme, 1877, p. 515.

[6] COPLESTON, F., "Reflections on Analytic Philosophy", en *On the History of Philosophy*, London, Search Press, 1979, p. 100. Vide AA.VV., *Précis de philosophie analytique*, ed. P. Engel, Paris, PUF, 2000.

[7] Vide INCIARTE, F., *El reto del positivismo lógico*, Madrid, Rialp, 1974.

[8] Vide. ROSSI, J-G., *La philosophie analytique*, Paris, PUF, 1989, pp. 55 ss.

analítica de matriz aristotélica, representada por I. Bochenski, P. Geach y E. Anscombe[9].

La segunda de las orientaciones, que es la que ahora interesa, es la representada por la filosofía hermenéutica: según esta perspectiva filosófica, la hermenéutica no debe ser reducida a un simple método cognoscitivo propio de las ciencias del espíritu[10], a una teoría de la interpretación (*ars interpretandi*) o a una metodología de la exégesis textual[11], sino que ha de ser pensada como una completa filosofía, que comprende principalmente una antropología y hasta una ontología: "Heidegger – escribe Jean Grondin – ubicaría el planteamiento hermenéutico en el suelo más fundamental de la facticidad humana; la hermenéutica universal derivada de ésta habría sido elaborada finalmente por Gadamer en la forma de una teoría de la condición histórica y lingüística omnipresente en nuestra experiencia"[12]. Y más adelante concluye que "lo que otorga a la hermenéutica el estatuto de una *prima philosophia* de nuestro tiempo es probablemente la virtual omnipresencia del fenómeno interpretativo, que está en el orden del día de la filosofía a más tardar desde que Nietzsche se percató del perspectivismo universal ("no hay hechos, sino interpretaciones"). Nietzsche – concluye – es tal vez el primer filósofo moderno que sensibilizó la conciencia para percibir el carácter fundamentalmente interpretativo de nuestra experiencia del mundo"[13].

2. Las notas centrales de la filosofía hermenéutica

Las notas propias de esta filosofía hermenéutica, al menos tal como aparecen en el más notable de sus cultores, Hans Georg Gadamer, pueden ser reducidas a las siguientes:

1. Se trata de una filosofía esencialmente lingüística, cuyo objeto de estudio y elaboración es el lenguaje humano, considerado desde una perspectiva principalmente pragmática, *i.e.*, que deja de lado tanto la dimensión sintáctica como el aspecto semántico del lenguaje[14], para centrarse en las consideraciones referidas a las relaciones entre los signos y sus usuarios, fundamentalmente entre las palabras y sus intérpretes; en este punto, reviste

[9] Sobre esta última corriente, vide POUIVET, R., *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris, PUF, 1997.

[10] Esta era la concepción de W. DILTEY; vide BRIE, R.J., *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de las categorías diltheyanas*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2000.

[11] Vide FERRARIS, F., *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1988.

[12] GRONDIN, J., *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, trad. A. Ackermann Pilári, Barcelona, Herder, 1999, p. 21.

[13] *Idem*, p. 35.

[14] Vide. MORRIS, C., *Fundamentos de la teoría de los signos*, trad. R. Grasa, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 31 ss.

especial importancia la preterición de la dimensión semántica del lenguaje, que es la que vincula los signos con la realidad extralingüística, la que queda prácticamente cerrada para la filosofía hermenéutica;

2. En esta consideración del mundo como un texto a interpretar, la verdad es concebida principalmente como manifestación, apertura o desocultación[15], pero no, o al menos no principalmente, como adecuación a la realidad. Por otra parte, esta manifestación de la verdad se capta sólo en la interpretación del lenguaje, pero no puede decirse nunca de una interpretación que sea verdadera o que sea más verdadera que otras posibles; sólo puede decirse que se interpreta de otra manera o de un modo diferente[16], pero nunca atribuir la verdad como tal a una interpretación; está claro que esto, aún en contra de las protestas de Gadamer y sus discípulos, conduce al relativismo y aún al escepticismo, al menos a un relativismo y escepticismo "relativos";
3. además, el sujeto que comprende está, de un modo radical, históricamente situado, y enmarcado por un "horizonte de comprensión" que depende constitutivamente de su situación en el mundo y de sus prejuicios; el conjunto de estos prejuicios forma una tradición, fuera de la cual resulta imposible el pensamiento: "la conciencia formada hermenéuticamente – afirma Gadamer – incluirá una conciencia histórica. Ella tendrá que sacar a la luz los prejuicios que presiden la comprensión para que aflore y se imponga la tradición como manera de pensar"[17]; dicho de otro modo, según Gadamer, todo conocimiento – interpretación está condicionado históricamente de un modo radical y determinado por los prejuicios que integran una tradición de comprensión; en definitiva, toda comprensión es histórico – tradicional y existencialmente situada y depende en su verdad de esas coordenadas temporales y existenciales[18]; nuevamente, parece evidente que, a pesar de las críticas del filósofo de Marburgo al historicismo, se está en presencia de una visión decididamente historicista del pensamiento;
4. Por otra parte, toda la construcción de Gadamer se levanta sobre el supuesto indiscutido de la imposibilidad de la metafísica; "Sin duda – escribe Gadamer – la correspondencia en la que

---

[15] GADAMER, H.G., "¿Qué es la verdad?", en *Verdad y Método II (VM II)*, trad. M. Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 62. Vide, BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997, pp. 72 ss.

[16] *VM*, pp. 366-367. Vide LABORDE, L.P., "La noción de verdad en H-G. Gadamer", en *Studium*, Nº V-IX, Tucumán-Argentina, 2002, pp. 103 ss.

[17] *VM II*, p. 69.

[18] Vide *VM*, p. 379.

descansa el concepto de verdad de la metafísica clásica, la adecuación del conocimiento a la cosa, es de carácter teológico. Porque el alma y la cosa se conjuntan en su condición creatural (...). Ahora bien, la filosofía no puede utilizar ya esa fundamentación teológica y tampoco querrá repetir formas seculares de la misma, presentes en el idealismo especulativo con su mediación dialéctica de finitud e infinitud"[19]; aquí Gadamer excluye a la metafísica como conocimiento válido a raíz de su dependencia necesaria – que da por supuesta sin mayores precisiones– de la teología de la creación, que también supone no puede ser presentada de un modo admisible en el siglo XX;

5. finalmente, cabe consignar que todas estas afirmaciones de la filosofía gadameriana aparecen combinadas y entremezcladas con aseveraciones en las que se sostienen proposiciones difícilmente compatibles con las que se han transcripto hasta ahora: así *v.gr.* se critica acerbamente al historicismo; se defiende la necesidad de salvar algo de la verdad como correspondencia; se impugnan duramente aspectos del relativismo; se defiende la filosofía práctica aristotélica y la doctrina del derecho natural[20]; se busca la objetividad del conocimiento, pero luego se la disuelve en el lenguaje compartido, etc.; esto puede deberse, ya sea a la oscuridad del estilo expositivo gadameriano, reconocido por el propio filósofo en sus *Memorias*[21], ya sea a simples marchas y contramarchas de su pensamiento, pero en cualquier caso debe ser consignado expresamente para aventar cualquier posible crítica basada en su desconocimiento.

3. Un texto de Derisi sobre la hermenéutica contemporánea

Llegado el momento de efectuar algunas consideraciones críticas acerca de las propuestas centrales de la filosofía hermenéutica, conviene recurrir a un artículo publicado hace ya más de veinticinco años en la revista *Sapientia* por Octavio Nicolás Derisi, en el que este notable filósofo resume las impugnaciones más relevantes a las ideas defendidas por esa filosofía. Derisi comienza su exposición destacando el carácter radicalmente histórico del hombre. "La existencia – afirma – que es *temporal* por su carácter material, llega a ser histórica por el carácter espiritual del hombre que, con la inteligencia y la libertad, le confiere un do-

[19] *VM II*, pp. 75-76.
[20] Vide MASSINI CORREAS, C.I., "La filosofía hermenéutica y la indisponibilidad del derecho", en *Persona y Derecho*, N° 47, Pamplona, 2002, pp. 257-278.
[21] GADAMER, H-G., *Mis años de aprendizaje*, trad. R. Fernández de Maruri Duque, Barcelona, Herder, 1996, pp. 53-54.

ble dominio de sí. La dispersión de la *duración temporal* es adunada bajo la acción del espíritu y convertida en *historia*"[22].

Pero el paso de la historicidad al historicismo que ha tenido lugar en la hermenéutica contemporánea significa una mutación radical en la perspectiva filosófica; en efecto, Derisi destaca cómo las observaciones de Dilthey y otros pensadores acerca de la historicidad del hombre y su cultura fueron "llevadas hasta el historicismo, hasta la disolución total del hombre en un puro devenir histórico, en el que toda nota esencial desaparece y nada queda de permanente o estable en él"[23]. Pero sucede que si el hombre no sólo *tiene* una esencia histórica "sino que además no es tal esencia y sólo *ex-siste* o es pura *temporalidad o historicidad* (...) queda inmerso en una inmanencia sin sentido, irracionalista, desde la cual es impotente para alcanzar el ser o la verdad trascendente o absoluta, ni siquiera en algunos de sus aspectos"[24].

Ahora bien, desde esta posición historicista, antiesencialista e irracionalista, resulta claro que el hombre queda encerrado en una completa inmanencia y entonces, como lo afirma Derisi, "lo único que le queda es la elaboración de conceptos – aparecer sin ser – con que *interpretar* en la inmanencia una realidad trascendente a la que no tiene acceso. La pura historicidad del hombre es incapaz de franquear la subjetividad irracionalista, y entonces se intenta elaborar para sí mismo una imagen o interpretación subjetiva de una realidad inalcanzable"[25]. "En mayor o menor grado – continúa Derisi – la hermenéutica, que se enraiza en el historicismo existencialista, es un modo por el que el hombre quiere darse respuesta de lo que la realidad es y, al no poder llegar hasta ella con una auténtica aprehensión, la dibuja, le da expresión en su interior, la interpreta. Pero nunca sabremos si tal interpretación o imagen conceptual responde o no a la realidad como nosotros la vemos"[26]. Y el filósofo argentino concluye su análisis afirmando que "se ve entonces el alcance de la hermenéutica actual. Bajo la influencia historicista de Dilthey y sobre todo del existencialismo de nuestro tiempo, y siempre bajo la sombra del inmanentismo trascendental de Kant, el hombre sólo puede intentar construir una imagen con la que interpretar en su interioridad bloqueada, una realidad inaccesible, inexorablemente colocada más allá de sus posibilidades de auténtica aprehensión, una vez que se ha destituido a la inteligencia de su valor intencional para captar el ser trascendente"[27].

---

[22] DERISI, O.N., "Verdad, historia y hermenéutica" (*VHH*), en *Sapientia*, N° 122, Buenos Aires, 1976, p. 243.
[23] *VHH*, p. 244.
[24] *Ibidem.*
[25] *VHH*. P. 245.
[26] *Ibidem.*
[27] *VHH*, p. 246.

A partir de estas afirmaciones, Derisi reelabora cuidadosamente la doctrina realista de la intencionalidad y trascendencia del conocimiento humano, poniendo en evidencia cómo la misma inmaterialidad del conocimiento es la que hace posible su referencia constitutiva a la realidad trascendente. Afirma a este respecto Derisi, que es de aquí de donde se sigue que "el conocimiento se presente como opuesto a la posesión o unión material y, por eso mismo, se constituya por la *inmaterialidad*. En el caso de la intelección, este acto es totalmente inmaterial o *espiritual*, por el modo perfectamente consciente con que se realiza en él la identidad intencional de sujeto y objeto, realmente distintos y en cuanto distintos (...). De hecho – concluye a este respecto – así se manifiesta el conocimiento en nuestra conciencia: como la identidad intencional o presencia inmaterial en el acto de entender de un ser realmente distinto y que es o puede ser fuera y más allá del acto de entender"[28].

Pero sucede que, como pone también de relieve Derisi, esta transubjetividad de la intelección tiene límites: es un conocimiento inmediato pero no intuitivo, ya que no aprehende la realidad misma existente concreta del mismo modo en que ella existe, sino sólo alguno de sus aspectos esenciales. "Las notas esenciales aprehendidas –escribe Derisi– son reales, son una faceta de la realidad trascendente, presente intencionalmente como *objeto* en el acto conceptual. Pero el *modo* con que esta faceta o aspecto real es aprehendido por la mente no es *real*: es abstracto y universal, posee una existencia distinta de la existencia real. No hay identidad entre el modo conceptual, abstracto y universal, y el modo real existente concreto del aspecto esencial aprehendido"[29]. Es por ello que –concluye Derisi– "la realidad transubjetiva no está totalmente presente en el acto de entender, sino sólo en aquellas notas inmediatamente dadas o desde ellas desarrolladas por la mente"[30].

De esta doctrina se sigue que si bien las notas esenciales de las cosas son en sí mismas una realidad natural y, en ese sentido, absolutas e independientes de las condiciones individuales, del modo de conocer del sujeto y de su situación histórica, por el contrario, el modo de conocerlas "sí es subjetivo y, como tal, impregnado por los caracteres individuales e históricos del mismo (...). Un tomista actual –afirma Derisi– puede formular las mismas tesis que Santo Tomás, pero el modo de pensar –en el que se ha acumulado la propia experiencia individual, social, cultural y, en general, histórica– no es el mismo. Otro tanto sucede con pensadores de diversos pueblos, regiones y culturas: aun pensando lo mismo,

---

[28] *VHH*, pp. 246-247. En este punto, vide MOYA CAÑAS, P., *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología de Aquinate*; Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2000.

[29] *VHH*, p. 248. Debe precisarse que cuando DERISI afirma, en este texto, que el modo de conocer no es *real*, está tomando la palabra "real" en el sentido de *realidad natural*, no en el sentido de *realidad intencional*; vide KALINOWSKI, G., *Querelle de la science normative*, Paris, LGDJ, 1969, pp. 126 ss.

[30] *VHH*, pp. 248-249.

el mismo objeto y con las mismas razones, el modo subjetivo puede ser distinto. A este carácter individual histórico del modo de pensar, se lo podría llamar el carácter histórico o historicidad del pensamiento"[31].

Luego de estas afirmaciones, el notable pensador argentino concluye su exposición acerca de la concepción hermenéutica de la filosofía recalcando que "cuando se pretende hacer depender de la historia también *lo que* se piensa, de modo que todo sea cambiante y diverso, se cae en el historicismo, en un relativismo histórico, donde no cabe un objeto trascendente, una verdad absoluta, conocida, sino *puros modos* de conocer, que surgen determinados por el momento, la situación y la cultura, y donde los objetos sólo pueden ser puras expresiones o interpretaciones subjetivas"[32]. Y termina afirmando que, "en síntesis, lo histórico en el conocimiento sólo puede afectar al modo de conocer, pero nunca al objeto o realidad trascendente conocida"[33].

4. La reposición de la gnoseología y la semántica realistas

De lo expuesto hasta ahora, es posible extraer algunas conclusiones referidas a la pertinencia de la filosofía hermenéutica actual y de las posibilidades de su superación a través de una reposición o recuperación de la teoría del conocimiento y de la filosofía del lenguaje de impronta realista. Estas conclusiones pueden reducirse a las siguientes:

1. En primer lugar, queda en evidencia que a pesar de sus aspectos positivos: crítica del monismo metodológico positivista, revalorización de las tradiciones de pensamiento, impugnación del reduccionismo objetivista del pensamiento moderno[34], la filosofía hermenéutica ha adquirido una impronta situacionista, historicista y, en consecuencia, inmanentista y negadora de la trascendencia, tanto gnoseológica como metafísica, que la inhabilita para dar una solución realista y completa, *i.e.*, verdadera, a las principales aporías filosóficas de nuestro tiempo;
2. tanto la gnoseología realista, por su apertura al ser trascendente, como la semántica y la teoría de la interpretación que se siguen de ella, garantizan un reconocimiento equilibrado tanto de la historicidad y relatividad del conocer, del obrar y de la cultura humanas, cuanto de los aspectos objetivos, permanentes y, en última instancia, absolutos, de esas dimensiones de la

[31] *VHH*, p. 249.
[32] *Ibidem.*
[33] *VHH*, p. 250.
[34] Vide BERTI, E., "¿Cómo argumentan los hermeneutas?", en AA.VV., *Hermenéutica y racionalidad*, ed. G. Vattimo, trad. S. Perea Latorre, Bogotá, Norma, 1994, pp. 31 ss.; y GRIESCH, J., "Herméneutique et Métaphysique", en AA.VV., *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, ed. J. Griesch, Paris, Beauchesne-Institut Catholique de Paris, 1993, pp. 403-433.

existencia humana; en especial, en el campo de la teoría de la interpretación, se hace posible una relación articulada y fructífera entre interpretación y verdad, con la consiguiente posibilidad de establecer un criterio de valoración y ponderación entre las diversas interpretaciones[35];

3. finalmente, en el ámbito de la filosofía del lenguaje es posible, desde los supuestos de la filosofía defendida por Derisi, emprender la tarea de lo que Alejandro Llano ha llamado la "reposición de la semántica realista", según la cual las palabras designan las realidades y significan los conceptos abstraídos, directa o indirectamente, de las cosas reales; "la tríada – afirma este autor– *signo, sentido* y *referencia*, viene a ser como una nueva versión de la distinción clásica entre *lenguaje, conocimiento* y *ser*, que no habían sido suficientemente discernidos por los autores modernos"[36]; en esta tarea imprescindible de reposición o rehabilitación, las ideas defendidas por Derisi en el trabajo que hemos analizado, habrán de cumplir una inestimable función de esclarecimiento, apertura a la realidad y fundamentación rigurosa.-

[35] Vide MOORE, M.S., " A Natural Law Theory of Interpretation", en *Southern California Law Review*, N° 58, pp. 279 ss.
[36] LLANO, A., *"Filosofía del lenguaje..."*, cit., p.100.

FE DE ERRATAS

Debido a errores tipográficos en artículo del Doctor Ciro Schmidt Andrada "Experiencia Originaria de Dios" publicado en el número anterior de Sapientia, volumen LVIII, fascículo 213/214, correspondiente al año 2003, se reproduce a continuación la página N° 213 de dicho ejemplar a modo de Fe de Erratas.

Pedimos disculpas a nuestros lectores y a su distinguido Autor.

mismo modo toda virtud en su ordenación natural al último fin. Por estar anclados su conocimiento y su amor en este fondo natural primitivo, con su insoslayable exigencia de unidad, se explica que el hombre no se pierda en el laberinto de verdades o de bienes particulares con respecto a los cuales debe, en cada momento, tomar posición; que pueda y tienda en lo especulativo a proponerse una síntesis de todos sus conocimientos; que pueda y tienda en lo práctico a adaptar cada elección particular a la unidad de una trayectoria, robusteciendo con esto cada vez más su decisión de seguirla hasta el fin[29]. Esta ordenación interior a Dios no elimina toda indeterminación de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad[30]

La cuestión de cuál es el bien supremo o último fin del hombre, es una cuestión real en vista del hecho empírico de que las diferentes personas tienen distintas ideas acerca de lo que es este bien. Todo ser humano anhela la realización de lo que en él está en potencia, desea la posesión de un bien que satisfaga la voluntad, desea la felicidad[31]; pero de ello no se sigue que todos estén de acuerdo sobre la naturaleza de este bien. *Todos concuerdan en desear el fin, porque todos apetecen el cumplimento de su perfección, en que aquél consiste, como ya se dijo. Pero, respecto a la realidad en que se encuentra, no están de acuerdo todos los hombres* (I-II, 1,7). Al decir que todos apetecen el cumplimento de su perfección Sto. Tomás no quiere decir que todos los seres humanos se propongan firmemente alcanzar la perfección moral, lo que sería evidentemente falso; quiere decir que todos tienden hacia la realización de las posibilidades de sus naturalezas, aun cuando nunca usen, quizá, términos como «bien supremo» o «último fin». Todas las cosas creadas tienden a lograr que sus potencias pasen al acto, y los seres humanos lo hacen no sólo instintivamente, sino también por el entendimiento y la voluntad [32].

El intelecto creado es, por su naturaleza, proporcionado a la esencia divina como a su forma: *intellectus creatus est proportionatus ad videndum divinam essentiam, in quantum se habet ad ipsam quodammodo ut ad forman intelligibilem* (De Ver., q. 8, a.1, ad 6). Y es porque

---

[29] BOFFIL, J.: *Obra filosófica*: cap. «El hombre y su destino», (Barcelona: Ariel, 1967), p. 83 y ss.

[30] « La voluntad está en relación con el bien universal; ninguna otra cosa puede, por tanto, ser causa de la voluntad sino el mismo Dios, que es el bien universal. Todo otro bien se dice por participación y es un bien particular concreto. Ahora bien, una causa particular no da una inclinación universal« (S. Th. I-II q. 9 a.6 c.) De manera similar, algo después, en el mismo articulo: « Dios mueve la voluntad del hombre como motor universal hacia el objeto universal de la voluntad que es el bien» (ibid. q.9 a.6 ad 3um).

[31] *Beatitudo* puede significar Dios mismo o la posesión de Dios por parte del hombre, según se piense en el objeto cuya posesión otorga la felicidad o en la posesión de este objeto por parte del hombre. Para el Aquinatense, esta posesión de Dios es la que hace que las potencias del hombre se actualicen en el mayor grado y en la forma más completa posible. COPLESTON, op. cit. p. 225.

[32] COPLESTON, op. cit p. 223

BIBLIOGRAFÍA

BARRIO MAESTRE, JOSÉ MARÍA: *Cerco a la ciudad. Una Filosofía de la educación cívica.* Madrid, Rialp, 2003. 165 pp.

José María Barrio Maestre, autor entre otros libros de Elementos de Antropología pedagógica y Los límites de la libertad, nos presenta aquí una profunda reflexión filosófica sobre la educación para la paz y los Derechos Humanos, en el específico contexto sociocultural del siglo XXI, la globalización y la sociedad del conocimiento. En este marco, y como objetivo fun damental de su trabajo, el Autor procura dejar en claro que la educación sólo puede entenderse a fondo, en último término como una tarea moral, como una apelación a la libertad de la persona, argumentando demostrativamente la profunda concomitancia que existe entre los valores cívicos y los valores morales, justo en razón de su común condición de valores.

El Libro se divide en dos partes. La Primera, presenta una descripción relativamente detallada de algunas características de la sociedad global como contexto en el cual se despliegan los valores cívicos relativos a la paz y los Derechos Humanos. La Segunda, desarrolla las «líneas maestras» de aquello que Barrio Maestre entiende que debe ser la promoción de los valores cívicos, enraizados éstos en el seno de la educación moral.

Adentrándonos ya en la Primera Parte, nos encontramos con una clara distinción entre ventajas y dificultades propias de nuestro contexto histórico. Entre las ventajas, advierte el Autor que la paz es un tema que hoy conmueve a todos, yendo su discurso más allá de los límites de la no-violencia. Se ha difundido una sensibilidad pacifista universalizada frente al espectáculo de la guerra y la promoción de víctimas inocentes. Sensibilidad que mueve a la solidaridad, que se presenta como deber de justicia y como uno de los principales retos de una economía global que debe percibir la interdependencia no sólo en los aspectos macroeconómicos, sino despertar una mayor finura del hombre en la conducción de su vida personal y en las relaciones con los demás.

En cuanto a las dificultades, señala ante todo la mentalidad positivista, que tiene su origen en los planteamientos del positivismo de finales del siglo XIX y, sobre todo, en la primera mitad del XX, del neopositivismo surgido en torno al Círculo de Viena. Se reduce la realidad a mera facticidad, lo cual implica una violencia de la razón, que nunca se conforma con «lo que hay». Así, al deprimirse toda referencia a una metafísica realista, se generaliza la percepción de que la realidad no vale por lo que es en sí misma sino por lo que el hombre puede hacer con ella, de acuerdo con su propio interés o capricho. Aparejada a esta mentalidad positivista aparece la llamada cultura post- industrial, donde cada vez hay menos espacio para la contemplación y por ende una debilitación del sentido del respeto. El Autor advierte que esta forma de pensar y de comprender la realidad es fuente de incapacidad

para percibir el valor de la persona, portadora de valores, y el contenido profundo del concepto de dignidad, única referencia filosófica y cultural que puede dar sentido a la paz y a los valores cívicos en general. Vale destacar, como consecuencia de lo anterior, y sin menor importancia, la notable trivialización que ha sufrido el significado de la libertad humana.

El Texto se detiene a considerar el constructivismo, entre las dificultades. Advierte que «una realidad que se reduce a ser un constructo humano es, ante todo, una realidad que depende de nosotros, de nuestro interés, gusto o capricho: es una realidad caprichosa o, más bien, que se deja manipular caprichosamente, arbitrariamente»(p.43). Dice que comprender la realidad como un constructo humano contrasta abiertamente con el ethos del respeto, y particularmente con el que merece el ser humano, cualquiera que sea su circunstancia y condición. En consecuencia, el valor irrestricto del ser humano se encuentra amenazado por la globalización de realidades sociomorales a las que en Occidente nos hemos ido acostumbrando: la aceptación social del aborto provocado, lo cual supone asumir que la decisión o el deseo de un ser humano tiene más valor que la vida de otro ser humano; la producción artificial –in vitro- donde la vida humana se fabrica, se manipula, se usa con las manos y depende totalmente del que la usa.

Señala también el gran peligro que el constructivismo significa para la tarea educativa, ya que con su propuesta de no darle libros a los niños, sino invitarles a hacer cosas que conecten con sus propios intereses, abona la tesis de cierta pérdida del sentido de la realidad, lo cual es letal para la propia inteligencia. La realidad no es algo que se construye, sino que se debe de comprender tal cual es. La verdad no es lo que «para mí» es verdad; eso más bien debe designarse con el nombre de opinión. Lo mismo ocurre con los valores: no lo son porque yo los valore, sino porque me hago valioso al valorarlos. La realidad, la verdad, los valores, se dejan captar por el espíritu humano, pero no dependen de su construcción objetual.

En este contexto, la educación para la paz y los Derechos Humanos se encuentra hoy ante el reto de superar el utilitarismo dominante. Lo cual implica recuperar el prestigio de la teoría y el *ethos* del respeto por una realidad que, antes que manipular, hay que reconocer.

Con el cierre de la Primera Parte del Libro y dando fin a las pinceladas sobre el mundo actual, Barrio Maestre centra la atención en el diálogo, aludiendo a su importancia capital en los problemas relacionados con la paz . Advierte que el problema estriba en que cada vez se escucha menos y en consecuencia se respeta menos. Contrapone la proliferación de los debates, donde prima la polémica, a la escasez de diálogo, donde lo más importante es la actitud previa: el estudio serio de los problemas, que genera puntos de vista que después se confrontarán con otros. Es así como concluye que el asunto de la educación para la paz y los Derechos Humanos hoy está unido al problema del diálogo intercultural, en la escuela y fuera de ella.

En la Segunda Parte Barrio Maestre plantea que la educación en los valores morales y cívicos es una tarea que se articula en dos objetivos fundamentales: Mostrar que la libertad humana no se da sí misma los fines, ni es

radicalmente endógena y poner de manifiesto la insuficiencia de una autonomía solipsista, de cara a comprender la importancia educativa de proponer modelos valiosos de conducta.

En este sentido, el Autor advierte la importancia de dar luz sobre el significado de libertad que, como consecuencia de la pérdida del respeto por la realidad, ha sido duramente trivializado. Considera detenidamente la estructura reiforme de la libertad humana, poniendo de relieve sus límites y presentando tres posibles significados del término libertad: uno ontológico (libertad trascendental),otro psicológico (libre albedrío) y uno moral. Señala que el ser humano no está encerrado o encapsulado dentro de los límites de su ser natural o físico, sino intencionalmente abierto a la totalidad de lo real, a través de las facultades que lo definen como sujeto personal, como un yo: la inteligencia y la voluntad. De allí que define la libertad trascendental como un no encapsulamiento del ser humano dentro de sus límites naturales.

La libertad de albedrío es presentada como la propiedad de la voluntad en virtud de la cual ésta se autodetermina hacia algo que la inteligencia le presenta como bueno. Esta se encuentra limitada, tanto externamente como intrínsecamente. Limitación que no se debe sólo a la finitud del sujeto que elige sino a la limitación de los objetos elegidos.

En tercera instancia habla de la libertad moral que, a diferencia de las otras dos anteriores, no es una libertad natural que se tenga por el sólo hecho de ser persona humana; sino que por ser el resultado del uso de la libertad electiva acorde con la verdad moral, requiere ser conquistada. Los aspectos esenciales de la libertad moral son el dominio de las pasiones y la elevación al bien común. Esta tercera dimensión de la libertad, es llamada libertad como una no-esclavitud a las propias inclinaciones o caprichos y moral porque consiste en la posesión de las virtudes morales. La libertad moral se consigue con esfuerzo y, entonces es la que se corresponde mejor con la índole del hombre como ser activo. Ante esta tercera dimensión de libertad juega un papel relevante la acción educativa, ya que la libertad moral no se consigue eligiendo sin más, sino eligiendo el bien, y eso hace falta aprenderlo.

Una vez clarificado el concepto de libertad, se da paso a una profunda reflexión sobre la ideología del liberalismo radical. Esta ideología es caracterizada, en primer lugar, como una afirmación positiva de la libertad como un valor. Sin embargo, advierte Barrio Maestre, el liberalismo radical no deja de presentar profundas dificultades. Ante todo, no comprende el carácter analógico de la libertad y, en consecuencia, no distingue entre los diferentes sentidos de la misma. Además, cabe destacar que existen usos de la libertad de albedrío que no sólo son éticamente perversos, sino que además promueven situaciones de esclavitud moral. Dicha evidencia cuestiona abiertamente la convicción liberal de que la libertad es superior a la verdad o el bien. Es decir, un mal uso de la libertad, aunque demuestre la existencia de la libertad electiva, desde la perspectiva de la libertad moral, propiamente no es un acto de libertad, pues esclaviza al hombre reduciéndole a una situación infrahumana. En consecuencia, el liberalismo ideológico termina propugnando la apertura

a todo tipo de degeneraciones con el simple argumento de que, si no fuesen posibles, realmente no seríamos libres.

Todavía dando un paso más, y atendiendo sólo a los límites externos de la libertad, el liberalismo aparece como una legitimación de la libertad frente al Estado, a quien pide sobriedad y garantía para las libertades individuales, pero marginando la libertad moral, que si bien necesita el uso de la libertad electiva como condición de posibilidad, constituye la forma más noble y alta de ejercerla.

Finalmente, el Texto acentúa el perjuicio acarreado por el liberalismo económico, el cual introdujo la mentalidad economicista de que, más que determinados valores morales, era la riqueza económica la que daría fuerza y cohesión a la sociedad.

El libro muestra cómo la influencia del liberalismo radical ha estriado hondamente en el mundo globalizado, destacando dos formas básicas en las que el *ethos* liberal se pone de relieve: el espejismo de una identidad alienada y el desarraigo antropológico de quien olvida que es hijo, y lo es siempre.

Finalmente, y sobre todo lo dicho anteriormente, Barrio Maestre dice que la dificultad esencial de la ideología del liberalismo radical es que hace imposible entender en el hombre una inclinación natural altruista –solidaria- la cual, si bien convive con otras inclinaciones egoístas, no puede ser desdeñada. En consecuencia, termina diciendo el autor, la libertad de cada uno no acaba, sino que precisamente comienza donde comienza la libertad de los demás. Y lo auténticamente social es, justamente, el encuentro de varias libertades en la prosecución de proyectos comunes en beneficio de los demás, comenzando por los más necesitados.

Luego realiza el Autor un fuerte viraje a su discurso, centrando su mirada en un planteamiento que puede suscitar gran extrañeza: una antropología de la solidaridad, que contrapone abiertamente a la ideología del liberalismo radical. Advierte que la antropología filosófica ilustra una vocación solidaria inscrita en las entretelas más originarias de la textura ontológica del ser humano y, en consecuencia, desde el punto de vista antropológico, la solidaridad es, antes que un valor de tipo moral, una condición inherente al yo, en concreto aquella que hace posible y necesario que la persona se viva a sí misma instada por la existencia del alter ego, de una identidad semejante.

Barrio Maestre da firmes razones que fundamentan esta antropología de la solidaridad: en primer lugar, somos seres enraizados, nuestro ser está radicado en algo que lo trasciende, aunque solo sea por el hecho primigenio de que no nos lo hemos dando nosotros. Luego, no podemos lograr ser lo que somos –personas humanas- sin la ayuda de otros y los demás no pueden lograrse sin nuestra cooperación. Y por último, tenemos un pasado compartido con los demás – el hombre tiene historia – y por la misma razón nuestro futuro es compartido, y ello constituye la base psicológica del sentimiento de la solidaridad.

El Autor no se conforma con aludir a la condición ontológica de la solidaridad, sino que otorga a esta un valor moral ya que ésta sólo puede ser realizada por personas individuales. Las instituciones del llamado Estado Social o

Estado del Bienestar pueden estimular a las personas a traer a la realidad los valores de la justicia social y de la amistad política, pero sólo en la medida en que dichas instituciones están gestionadas por quienes en su vida personal desarrollan actitudes y aptitudes solidarias.

Desde esta perspectiva de la solidaridad, es de especial interés la reflexión realizada por Barrio Maestre sobre la vocación universitaria. Advierte que quienes se preparan para una profesión intelectual deberán ser conscientes de los retos que presenta un mundo globalizado. Pero, ante todo, han de saber comprender la importancia del servicio a la persona, a cada persona, en especial a la más necesitada. Observa, también, que las personas muy jóvenes poseen una especial capacidad para percibir las necesidades concretas de alguien concreto, pero necesitan acostumbrarse al rigor de un trabajo serio y exigente. En este sentido, da especial importancia al estudio – que es cuidado, cariño, delicadeza, detalle, ...necesariamente premioso y a menudo reiterativo - como ingrediente fundamental para la auténtica solidaridad y lo considerad como una de las tareas humanas más complejas, pero también de las que más pueden enriquecer a una persona. Cautivado por su pasión por las humanidades, Barrio Maestre hacer especial referencia a la importancia del cultivo de las disciplinas humanísticas, las cuales nos hacen más humanos. Entonces, la Universidad ha de ser un espacio para la reflexión, para la discusión serena y, naturalmente, para la convivencia de los distintos afanes y sensibilidades.

Ya nos hemos referido al valor que el Autor otorga a la libertad humana, de ahora en más centrará su atención en su vínculo con la acción educativa. Plan tea que si educar es habilitar la libertad para que pueda percibir la llamada de lo valioso, se hace necesario, en primer término, concebir la educación de una manera asertiva, lo cual implica que los educadores han de entrar en el uso de la libertad que hacen las personas que se les encomiendan. Para esto, la libertad debe ser respetada, querida, pero también requerida, admitiendo que la palabra requerir hace referencia a un doble querer: querer y re-querer. Es imposible requerir la libertad humana sin previamente quererla; por tanto sin asumirla y respetarla.

Advierte que generalmente el discurso sobre las relaciones entre libertad y educación se restringe al aspecto sociológico: educar en libertad, en el sentido de hacerlo en un ambiente de libertad, de respeto, confianza, etc.. Pero habrá que admitir que la relación entre educación y libertad va más allá de lo sociológico y afecta de manera directa a lo más antropológicamente constitutivo: también hay que educar la libertad. El educador ha de plantear tareas llenas de sentido y exigirlas; tareas que ayuden a las personas a crecer como personas, es decir, a ser mejores personas y mejores ciudadanos.

El Libro sugiere modos concretos de cómo brindar esta educación de la libertad y atiende a la importancia de brindar modelos en la educación moral y cívica, ya que una manera eficaz de promover los valores éticos y cívicos y, así, de reproducir sociológicamente un ethos cultural sensible a los ideales de la paz y el respeto por la persona, es proponer paradigmas de conducta encarnados en personas o acciones que, con las limitaciones y deficiencias pro-

pias de lo humano, posean la virtualidad de hacer presente la llamada de los valores. Advierte también que si el fin de la educación es ayudar a las personas a alcanzar la libertad moral, es decir la capacidad efectiva de querer el bien arduo, el educando se animará mucho más fácilmente a buscarlo si lo ve, no en ficciones o buenas palabras, sino en una vida concreta; lo cual vale en primer lugar en relación a la conducta del propio educador.

Vale también añadir el valor de los modelos heroicos propuestos por la gran literatura clásica y la antigua pedagogía que acudía frecuentemente al modelado a través del arte literario, poético y escénico. Esto es porque la educación estética tiene mucho que ver con la educación moral, ya que toda intuición de valores morales va siempre ligada a una percepción estética de los mismos. La verdad, el bien y la belleza comparten una raíz común: el ser, la realidad. De ahí que, siendo distintos, los valores intelectuales, éticos y estéticos tengan mucho que ver entre sí, quizá más de lo que se suele pensar. Si realizamos una proyección de lo que el Autor considera que será la educación moral y cívica durante el siglo que comienza, él mismo advierte que estará principalmente condicionada por el hecho de que los educadores tomemos conciencia o no de lo que significan realmente los valores, y concretamente, que el valor no es lo que valoramos sino aquello que nos hace valiosos al valorarlo.

Terminando este pequeño Tratado de Filosofía de la Educación Cívica nos encontramos con una reflexión de Barrio Maestre en la nos dice: «el afán de tantos por «no imponer nada a nadie» ha llevado a que varias generaciones de jóvenes no hayan tenido oportunidad de oír casi nada serio sobre lo importante». Y no podemos decir más, ya que éste libro trata sobre lo importante.

María Isabel Casiva Gaitán

CONESA, FRANCISCO y NUBIOLA, JAIME: *Filosofía Del Lenguaje,* Barcelona, Herder, 1999, pp. 319.

Estamos en una época de diálogo. Debido al relativismo postmoderno, todo se dialoga, sufrimos de la ausencia de verdad[1]. No estoy diciendo que el diálogo es inconveniente, pero hay que entenderlo, saber su lenguaje (y saber

[1] Así los autores describen las posturas del pluralismo y relativismo frente al problema de la verdad: "El pluralismo no relativista sostiene que la búsqueda de la verdad es enriquecedora, porque la verdad es perfeccionamiento. Por el contrario, la posición relativista que afirma que sólo hay diálogo, que sólo hay diversidad de perspectivas radicalmente inconmensurables, no sólo se autorrefuta en la propia formulación, sino que sacrifica la noción de humanidad al negar la capacidad de perfeccionamiento real y de progreso humano. La finalidad del diálogo es la verdad". (p. 159).

utilizarlo). A esto alude este libro: poder comprender mejor cómo se da el lenguaje en el diálogo y en la realidad toda.

Los autores sea han propuesto, y lo lograron, mostrar en forma breve y clara todo el proceso histórico y doctrinal en que se fue gestando esta rama de la filosofía. Pero, a modo de crítica hay que destacar que este pequeño manual le falta una exposición más firme de la postura realista ya que por momentos sólo describen diversas posturas sin tomar partido por ninguna ni mostrar cuál es esa postura realista[2]. Sin embargo, el libro es didáctico, pequeño para el tema que se ocupa, pero no por eso poco profundo. Los autores conocen bien el material con que trabajan, saben de los autores sobre los que hablan y están muy al tanto de las últimas posturas filosóficas; en definitiva, no hay capítulos agregados ni de sobra, lo cual lo enriquece sobremane ra.

Conesa y Nubiola se repartieron la autoría de los capítulos, y eso se nota. Se evidencian los intereses de cada uno, pero esto no hace mella a la exposición sistemática del tema, sino simplemente se hacen manifiestas las preferencias por ciertos autores.

El libro está dividido en una introducción y cinco partes. En la introduc ción nos muestran cómo el lenguaje es propio del ser humano y no podría serlo del animal y después compara la filosofía con otras ciencias del lenguaje. En la primera parte se abocan a la semiótica. En la segunda parte el interés se centra en la semántica, y en la pragmática en la tercera parte. La cuarta parte nos muestra el uso en la hermenéutica y la importancia de ésta. Por último aplican lo expuesto a la religión (y aquí se descubre la mano de Conesa, sacerdote y doctor en Teología).

Los autores sientan el objetivo del libro: "El enfoque que en este libro se propone para la filosofía del lenguaje aboga por una apertura multidisciplinar no sólo a las dimensiones epistemológica y metafísica, sino también a las ciencias más recientes acerca del lenguaje y la comunicación humana" (p. 43).

Podemos ubicar los comienzos de la filosofía del lenguaje a finales del S. XIX, pero cobra auge con la filosofía contemporánea, más precisamente en la década del 30, con el positivismo lógico[3] del Círculo de Viena. Desde Wittgentein a Gadamer, pasando por Frege, Rusell y otros autores, hasta llegar a Heidegger y Ricouer (sin dejar de lado a Peirce y su complejísima labor), todos ellos fueron gestando este "cambio de timón" en la dirección que venía navegando la filosofía para centrar así la atención en el lenguaje y que, como parte de la realidad la filosofía no podía dejar de lado.

Es de resaltar cómo ante las diversas posturas acerca de los signos (por ejemplo, Derrida sostiene que todo es signo) remarcan qué tipo de signo es el concepto, transmitido mediante la palabra: "*La palabra es vehículo del con-*

[2] Aunque también es justo reconocer que Santo Tomás no se abocó específicamente al tema; dedicó tiempo a hablar sobre los nombres divinos, sobre la analogía, etc., pero no de modo sistemático a la filosofía del lenguaje.

[3] «Puede decirse incluso que el positivismo lógico aspiró a reducir toda legítima filosofía a filosofía del lenguaje, [...]» (p. 47).

cepto[4]. El signo instrumental que es la palabra es vehículo o cuerpo de un signo que ya no es un signo instrumental, sino que con la tradición escolástica puede ser denominado *signo formal*: el concepto. La filosofía clásica lo denomina «formal» para acentuar el hecho de que *sin previa noticia de ello nos lleva al conocimiento de otra cosa.*" (p. 83). Por eso hay que rescatar la postura realista, donde la palabra se refiere a la misma realidad, significada en la expresión, y no a una imagen concebida en la mente (lo que nos encerraría en un inmanentismo); el lenguaje es espejo de la realidad, donde ella se refleja, pero no es para nada un duplicado de la misma, otro objeto "agregado" a la realidad, sino que es el elemento manifestativo de ella. Si los mismo problemas que aparecen en la realidad, se ven en el lenguaje, entonces es posible comprender que el lenguaje manifieste la cosmovisión del mundo que tiene el hablante.

Otra parte destacable es la teoría de Wittgenstein sobre el juego del lenguaje: "Para entender el significado de una palabra no hemos de fijarnos únicamente en su contexto lingüístico sino en uno más amplio, el contexto pragmático de la «vida real». No hemos de entender sólo como usar un término gramaticalmente, sino también en qué situaciones y con qué intenciones es jugado el juego del lenguaje. Nuestro lenguaje está, así, integrado en un modo de vida, y está entrelazado con los patrones más básicos de nuestra conducta cotidiana" (p. 128)[5]. Estos juegos no se dan aisladamente, sino en una comunidad, con lo cual vemos la importancia de ésta para el desarrollo de nuestra actividad lingüística.

En breves páginas (la primer mitad del capítulo 10) resumen con acierto la evolución de la hermenéutica para mostrar el uso que esta ciencia hace del lenguaje: "El lenguaje no es ordinariamente un instrumento del pensamiento, es decir, «lenguaje del hombre» sino «lenguaje de las cosas». El *lenguaje no es un medio al servicio de la conciencia*, un medio para comunicar y transmitir pensamientos sino que *es el «medio en» el que acontece la comprensión* y la experiencia del mundo" (p. 231). Lo que destaca más de qué manera el lenguaje nos atraviesa en nuestra cotidianeidad.

Por todo lo visto debemos denotar cómo siempre interpretamos la realidad desde nuestros preconceptos; preconceptos que mejor podríamos denominarlos, junto con Gadamer, como *precomprensión*.

El creer que uno interactúa con el mundo "pelado", desnudo de todo, está equivocado, esa postura es de un realismo ingenuo; la precomprensión se sitúa históricamente (ya que el hombre mismo es histórico) y está empapada de los propios intereses, conocimientos, etc., con que cada uno se enfrenta al mundo. De esta manera, hay una interpretación lingüística del mundo con la cual siempre prejuzgamos nuestro pensar y conocer posterior.

---

[4] Más adelante aclaran esta frase: «La relación entre pensamiento y lenguaje no es extrínseca sino intrínseca. El lenguaje es el vehículo del pensamiento porque lo contiene y lo expresa de modo que propiamente no hay distancia entre pensamiento y lenguaje» (p. 94).

[5] Así como, para explicar lo anterior: "Para Wittgenstein los juegos de lenguaje, siendo completos en sí mismos, no son algo aislado. La idea de que un juego de lenguaje o forma de vida pudiera estar completamente aislada de los demás no tiene sentido en su pensamiento" (p. 131).

El ser se dice de múltiples manera (sin entrar en la triple distinción), porque la realidad es múltiple, análoga. Como el lenguaje es expresión de la realidad y la realidad es expresión del ser, el lenguaje, por tanto será expresión del ser. De aquí la importancia de una correcta filosofía del lenguaje, que nos permita acercarnos lo más posible al del ser sin invadirlo en su esencia ni querer objetivarlo. Y ese es el propósito que creo que logra este libro (aunque con los reparos ya anotados): mostrar cómo es posible "hablar-pensar" acerca de la realidad sin querer dominarla ni mediatizarla.

Como reflexión final destaco el siguiente párrafo: "Hay, por tanto, una *vinculación originaria de lenguaje y pensamiento* hasta el punto de que *el mismo pensar es ya lingüístico*. Por ello el lenguaje aparece como preconceptual, es la unidad de hombre y mundo, pensar y ser, previa a toda comprensión. Tanto es así que, desde esta perspectiva ontológica parece ocioso hablar del lenguaje como «expresión» del pensamiento. El lenguaje sigue siendo considerado como «expresión», pero expresión del ser, de la realidad ya que toda la realidad –el mundo- está constituido lingüísticamente" (p. 232).

Fernando Boquete

FAZIO, MARIANO , *Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kerkegaard*, Armando Editore, Roma, 2000, pp.144

Es bien conocido que la obra de Sören Kierkegaard no es de fácil sistematización; por el contrario, el pensador danés, en su oposición a las filosofías sistemáticas racionalistas y sobre todo idealistas, escribe como un opositor de éstas. Muchas páginas de Kierkegaard son literariamente considerables y la totalidad de su obra se presenta de ese modo, es decir, como escritos de un pensador que no rechaza la literatura y presenta su pensamiento filosófico de modo no sistemático. De todos modos, no cabe duda de que Kierkegaard es un filósofo, a su manera, y se encuentra en sus obras un pensamiento variado, polifacético, que hay que buscar y entresacar de sus escritos.

El libro de M. Fazio es un tentativo, como se expresa en el subtítulo de la obra, de dar unas pautas fundamentales para entender y orientarse en el pensamiento del danés; tarea que no siempre es fácil y para la que es preciso un conocimiento pormenorizado de sus escritos. Aún así, lo que queda es un pensamiento que, si bien tiene algunos puntos en cierto sentido incontrovertibles, también es verdad que hay en él un núcleo teórico que no se deja reducir a fórmulas y que, al mismo tiempo, tampoco se puede sistematizar de un modo completo. De este modo, el libro que presentamos tiene el mérito de exponer de modo claro, en medio de las dificultades antes señaladas, las principales tesis de Kierkegaard de modo ordenado pero con la conciencia, de parte del A., de que dicho orden es de algún modo relativo. En efecto, como

señala en la Introducción (pp. 9-10), «el pensador danés desarrolla un pensamiento íntimamente ligado a su parábola existencial», es decir, Kierkegaard no expone su pensamiento de modo abstracto, sino que lo hace en una estrecha vinculación con sus vicisitudes existenciales. Como había escrito poco antes Fazio, «la producción literaria de Sören Kierkegaard puede ser comparada con un bosque denso, donde es muy fácil perder el sentido de la orientación». De estas dos observaciones se deriva el planteamiento del libro ya que, por una parte, le dedica a la vida de Kierkegaard el primer capítulo en su totalidad y, por otra, se concentra en dos puntos que el A. ha denominado la categoría y el problema, como claves de interpretación de la obra kierkegaardiana. La categoría nombra lo singular, o mejor dicho, el Singular (cfr. p. 31), que tiene un papel central en el pensamiento de Kierkegaard; mientras que lo que el A. denomina problema corresponde a la temática del autor danés sobre cómo llegar a ser cristiano (cfr. ibid.).

Para afrontar estos temas, el A. es consciente de las dificultades interpretativas del pensamiento de Kierkegaard: a lo largo de un poco más de un siglo y medio se han dado todo tipo de interpretaciones de su pensamiento, al mismo tiempo que es el mismo Kierkegaard el que «esconde» claves para su interpretación. Estas claves son en general biográficas y, en muchos casos, Kierkegaard se niega a explicitarlas. De todos modos, el A. pone justamente de relieve que el autor danés es un escritor religioso de modo que su pensamiento debe ser interpretado en este sentido. Quien lo lea, p. ej., en clave estética no comprenderá exactamente las intenciones ni las tesis profundas de Kierkegaard (cfr. p. 35). De todos modos, hay que hacer referencia también a un tema de suma importancia de su producción intelectual que se refiere a la «comunicación directa e indirecta» (cfr. p. 39). En efecto, algunas veces el autor danés se expresa en alguna de sus obras de modo directo, en primera persona, mientras que en otras recurre a la pseudonimia. Ésta no es un mero recurso literario sino que de alguna manera es una forma de presentar su pensamiento. Así, «el juego de la pseudonimia, juntamente con la ambigüedad de su estilo, a la intrínseca dialecticidad de su entera obra, es una de las dificultades más evidentes para poder penetrar en el auténtico pensamiento kierkegaardiano» (p. 40). Teniendo en cuenta estos criterios de la comunicación directa e indirecta, Fazio elabora un elenco de las obras de Kierkegaard en donde aparecen estos diversos escritos en un orden cronológico (cfr. pp. 41-43).

Después de haber establecido estas pautas existenciales, categoriales, o bien referidas al tipo de comunicación que utiliza Kierkegaard, Fazio comienza con el análisis del pensamiento del escritor danés. El capítulo III (pp. 45-62) está completamente dedicado al análisis de la categoría de singular, que se presenta, en primer lugar como una categoría antihegeliana para transformarse en el «lugar» donde se da la verdadera síntesis a la que se llega «cuando el hombre se ha elegido a sí mismo libremente» (p. 49). Es decir, el hombre no es uno desde el principio sino que debe llegar a serlo en un proceso existencial donde tiene un papel primario la libertad en la constitución de la unidad. Pero, al mismo tiempo, esa síntesis es relacional, es decir, el hombre

llega a ser singular en su relación con el infinito: si no hay reconocimiento de la finitud frente a la infinitud, la existencia queda en un grado de existencia meramente estética. De aquí surge la fundamentación trascendente de la libertad. Con estos elementos, Kierkegaard se opone fuertemente a la concepción del género según lo tematiza Hegel, afirmando que el singular está más allá del género y es más alto que él.

Seguidamente, el A. analiza los pasos que debe dar el hombre para llegar a ser un singular. Así afirma que «llegar a ser un singular es una tarea ético-religiosa: es decir, llegar a poner el espíritu en condiciones de ser un yo delante de Dios» (p. 63). Después de estudiar el estadio estético y el pasaje de este estadio al ético, el A. se detiene a considerar la teleología intrínseca del singular donde, por una parte, termina de presentar las diferencias entre lo estético y lo ético y, por otra, delimita el carácter ético al que puede acceder el individuo que, si bien, en el estadio ético avanza hacia su consolidación como singular, no llega todavía a su plenitud. Este tema es desarrollado posteriormente hasta llegar a la verdadera síntesis del singular que se lleva a cabo en la identificación de la libertad con la dependencia de Dios (cfr. p. 83).

Los capítulos finales del libro de Fazio están dedicados a la definición kierkegaardiana de subjetividad (pp. 85-108), y a la caracterización del «verdadero cristiano» (pp. 109-131). Son dos temas tratados con cierta extensión y que están íntimamente vinculados. «El problema –cómo llegar a ser cristiano– se encuentra en la decisión subjetiva del salto: el objeto, ese 'algo', debe ser eliminado. La cuestión fundamental no hace referencia a la verdad objetiva del Cristianismo, sino al modo de la aceptación del sujeto. La decisión está en la subjetividad: intentar, en cambio, resolver el problema de modo objetivo (...) es paganismo» (p. 100), afirma siguiendo textos de Kierkegaard. La cuestión central que se plantea aquí es la de la verdadera forma de la subjetividad de modo tal que ésta pueda acceder al verdadero cristianismo desde sí misma. La mediación objetiva, la cosa, no es otra cosa que un alejamiento del verdadero fin del sujeto, es decir, Dios. Para Kierkegaard, la relación con Dios debe definirse fundamentalmente a través y en la subjetividad, ya que de otro modo no sería tampoco personal. De aquí que el A., con estos elementos, pueda ir delineando mejor el tema de la subjetividad que no es un puro subjetivismo, sino la constitución propia del hombre que se coloca delante de Dios en una relación vital. Para que esta relación sea vital no es suficiente con una postura cercana intelectualmente al cristianismo. Tal es la postura de Climacus –uno de los pseudónimos usados por Kierkegaard– que ve al cristianismo como algo posible pero no vitalmente posible, ya que lo observa desde una actitud intelectualista y con eso se coloca fuera de él. El verdadero cristianismo consiste en seguir la invitación de Cristo a una unión personal con Él. «La invitación de Cristo –escribe el A.– se relaciona con el sentido entero de la producción kierkegaardiana: su antropología dialéctica y el análisis de la desesperación como no aceptación de la necesaria fundamentación en Dios, llevan en esta invitación al reposo en el amor del Hijo de Dios. Él supera todas las contradicciones existenciales. Pero el camino para seguirlo,

después de haber aceptado la invitación (...) es al mismo tiempo amable y arduo» (p. 119).

De allí que el verdadero cristianismo se resuelve en una cierta contemporaneidad con Cristo: «el contemporáneo de Cristo debe sufrir por la verdad (...). Sufrir por amor, esperando una felicidad eterna. Ni el Estado danés, ni los pastores, ni la iglesia estatal son adecuados para hacernos entrar en el Reino de los Cielos: solamente el sufrimiento por la verdad» (p. 130).

Hacia el final del libro, el A. hace un breve balance de lo que ha expuesto. La idea fundamental en la que insiste, es que Kierkegaard es un autor religioso: las lagunas y las perplejidades que presenta su pensamiento desde un punto de vista filosófico riguroso, no pueden ser llenadas por suposiciones, o bien dar un juicio negativo sobre la entera producción del autor danés. Son bien conocidas estas dificultades, pero el A., consciente de ello, ha seguido un método que tal vez sea el único, o por lo menos de los pocos, que permiten llegar a tener una comprensión de su pensamiento, es decir, dejar hablar a Kierkegaard. En efecto, el libro contiene numerosos textos que están presentados no con la intención de querer hacerle decir a Kierkegaard lo que no dijo, o hacerle decir otra cosa, sino con la pretensión de que, de algún modo, añadiendo alguna sistematización de conceptos, Kierkegaard se presente desde sí mismo. En esto vemos un mérito de la presente obra que si bien no es muy amplia, va sin embargo a lo esencial, sin silenciar lo que en el pensador danés es problemático o de difícil comprensión, con textos que pueden manifestar ambigüedades, pero que un tentativo de «corrección» harían traición a su pensamiento. La bibliografía sobre Kierkegaard es inmensa, lo mismo que sus interpretaciones; Fazio, en este sentido, no intenta presentar una novedad interpretativa absoluta, sino que se ciñe a su propósito de modo preciso: presentar una introducción, rica de textos que invita a la lectura directa de Kierkegaard con unas ideas esenciales sobre el contenido de sus escritos. Y, como decíamos, no toma a Kierkegaard de manera parcial, como una especie de filósofo puro, sino en un contexto biográfico, histórico, epocal, bien delineado.

La bibliografía incluida al final del texto incluye indicaciones sobre obras del mismo Kierkegaard y los estudios citados en la obra. Tal vez hubiera sido interesante ampliar la bibliografía con comentarios orientadores sobre las obras fundamentales sobre Kierkegaard; sin duda eso hubiera estado más en línea con lo que se pretende en este libro. De todos modos, el aporte de Fazio es positivo y orientador.

Daniel Gamarra

GREGG, SAMUEL, *Economic Thinking for the Theologically Minded*, University Press of America, Lanham-Oxford, 2001, pp. 155, ISBN 0-7618-2096-5, 0-7618-2097-3

Hemos reseñado otro libro de Gregg en este mismo medio: *Morality, Law and Public Policy, The 2000 Jubilee Lectures of the St. Thomas More Society, The St. Thomas More Society*, Sydney, Australia, 2001. Recordamos brevemente que Gregg es Profesor del Instituto Juan Pablo II para el Matrimonio y la Familia (Sede Melbourne) y Director del Center for Economic Personalism (Grand Rapids, Michigan). Defendió su tesis doctoral sobre el magisterio de Juan Pablo II en cuestiones de Doctrina Social de la Iglesia en la Universidad de Oxford en 1998.

En este nuevo libro acomete la delicada tarea de tratar de transmitir nociones básicas de economía a personas vinculadas con la enseñanza de la religión y la teología. Decimos que se trata de una tarea delicada pues se deben evitar tanto la menos frecuente aceptación indiscriminada de las posiciones económicas «liberales» como la «demonización» de lo económico por parte de la «gente de iglesia». Esta última posición es, sin duda, muy comprensible. La lógica económica del intercambio es muy diversa de la lógica religiosa de la donación gratuita. El hombre de iglesia muchas veces está en un contacto muy vivo con la pobreza y la injusticia, bien reales, y no puede evitar caer en una descalificación indiscriminada del «capitalismo», el «neoliberalismo» y demás expresiones que oímos tantas veces. Sin embargo, este camino de enfrentamiento no nos lleva a ninguna parte. El libro comienza con unas palabras de Jonathan Sacks, Rabino Jefe de Gran Bretaña y el Commonwealth urgiendo a un entendimiento: «La religión y la ciencia económica son voces contrarias y sólo podemos ganar mediante un diálogo entre ellas». Gregg intenta aportar los conocimientos básicos de economía que se necesitarían conocer para poder establecer este diálogo.

El libro tiene dos partes. En la primera se desarrolla un temario que constituye el contexto de la segunda parte: se trata de una introducción a la lógica del pensamiento económico. Se presentan conceptos críticos y supuestos fundacionales usados en la economía. Los mismos son sujetos a un análisis desde el punto de vista de la ética cristiana. La segunda parte consiste en una selección de textos económicos clásicos sobre los distintos conceptos relevantes de la economía.

El capítulo primero explica qué es la ética social cristiana. Se plantea la necesaria compatibilización entre solidaridad y búsqueda de la justicia, por una parte, y respecto de la dignidad humana, por la otra. El pobre ha de ser ayudado de un modo tal que permita y promueva su perfeccionamiento como persona. En este sentido encontramos muchos llamados de las recientes encíclicas sociales pontificias a preparar al pobre para que pueda sumarse y participar del proceso de creación de riqueza.

El capítulo segundo pretende hacer una presentación sintética y sencilla de la economía, su noción, qué comprende, la diferencia entre economía positiva y normativa y la cuestión de los valores en la economía. Luego presenta

sus supuestos «fundacionales»: el homo oeconomicus, el self-interest, el hecho de la escasez, la importancia de los incentivos, el cambio mutuamente benéfico, y señala sus limitaciones. En el siguiente capítulo aborda la difícil cuestión de las relaciones entre ética y economía. Luego de varias definiciones y del planteamiento del problema sugiere intentar un diálogo
que supone un mutuo esfuerzo por entender más a fondo los modelos económicos, por tratar de buscar la verdad y reconocer los límites.

Expone luego la dimensión institucional de la economía: la propiedad, el derecho y el Estado. Para el capítulo quinto deja varias preguntas para la economía. Son las que surgen espontáneamente acerca de temas como economía y políticas públicas, economía y equidad, economía y libre mercado y la economía «como una fe».

Nos queda hacer una breve presentación de la parte segunda del libro. Los textos económicos expuestos son introducidos brevemente por el autor. El primer concepto abordado es la definición de la ciencia económica. Frank Knight señala que la economía es una ciencia humana y L. von Mises que es el estudio de la acción humana libre. La propiedad privada es presentada como una necesaria extensión de la libertad humana. Los textos que ofrece son de Bastiat, Santo Tomás de Aquino, San Agustín, Carl Menger, San Juan Crisóstomo, León XIII y Adam Smith. Keynes, Marx, Mises y Luis Saravia de la Calle ilustran el concepto de comercio. En cuanto al intercambio destaco los textos de M. Novak y G. Gilder. La cuestión central de la teoría del precio y el valor económico merece un espacio y selección de textos mayor. Incluye varios representantes de la escolástica tardía, tan fructífera en este campo. Sobre la cuestión de la intervención en el mercado se enfrentan textos de Friedman y Mises con otros de Conferencia Episcopal norteamericana y J. Philip Wogaman, un ministro metodista también norteamericano. Los textos de Becker y León XIII sobre los salarios son sumamente interesantes. Respecto a la función del dinero comienza con Aristóteles y sigue con Mises. El concepto de utilidad marginal es descrito por W. Röpke. Sobre las «unintended consequences» (una noción típicamente liberal) no hay que olvidar que hay buenas y también malas consecuencias no buscadas. En cuanto a la cuestión del beneficio, ofrece textos de Röpke, Marshall y San Basilio. Los textos sobre la oferta y la demanda y sobre la división del trabajo son los clásicos: de Marshall y A. Smith respectivamente. Vuelve finalmente con Smith para la cuestión de los impuestos.

El libro termina sugiriendo una lista de lecturas muy bien seleccionada. Pensamos que Gregg acierta en una posición equilibrada, fruto de un análisis riguroso de los conceptos elegidos.

Ricardo F. Crespo

MARTÍNEZ GARCÍA, ENRIQUE, *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2002, pp- 446.

El Dr. Enrique Martínez es miembro correspondiente de la Pontificia Academia Santo Tomás, Secretario de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (S.I.T.A.) y Director de la Universidad Virtual Santo Tomás (www.balmesiana.org). El presente libro es su tesis doctoral en Filosofía, escrita bajo la dirección de Eudaldo Forment y presentada en la Universidad de Barcelona, recibiendo la calificación de *Sobresaliente cum laude.*

Por cuanto sabemos, este libro constituye el primer tratado sistemático completo sobre la filosofía de la educación de Santo Tomás, es decir, que incluya y diferencie todas las diversas formas de educación, arribando a una definición de todas ellas, basándose principalmente en los textos mismos del Doctor Angélico. El estudio es difícil de sintetizar, ya que es abundante y variado, aunque manteniendo siempre la unidad formal. Esta vastedad es debida seguramente a la riqueza del pensamiento del Aquinate, que E. Martínez ha sabido poner de manifiesto en sus diversas articulaciones. El punto de referencia principal es la que generalmente es considerada como definición de educación según Santo Tomás: *Promoción de la prole hasta el estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud* (*In IV Sent.*, d. 26,q. 1, a. 1, in c). Según el autor «nuestro trabajo no es otra cosa que un desarrollo sistemático de la definición de Santo Tomás, realizado a partir de su mismo pensamiento» (p. 409).

La obra se divide en tres partes, respondiendo al modo tomista de proceder. Luego de las «Cuestiones preliminares» -1ª parte-, el autor trata de la existencia (*an sit*) y de la esencia de la educación (*quid sit*) -2ª parte-, para terminar con «la educación y sus tipos», que distingue y define -3ª parte-. Cada una de estas partes contiene a sus vez divisiones y subdivisiones en capítulos y apartados.

En la primera parte, el autor introduce un fino análisis epistemológico que le permite llegar a individuar lo propio de la filosofía de la educación y sus distintas especies, así como su relación con otras disciplinas «pedagógicas». La idea fundamental es que la ciencia de la educación por excelencia es filosófica, sobre todo la pedagogía moral, de la que distingue «un arte pedagógico diferenciado». Presenta además el *status quaestionis*, mostrando la necesidad de recuperar la filosofía de la educación de Santo Tomás, y de descubrir su «pedagogía perenne.»

Ya en la segunda parte, el Dr. Martínez trata del tema de la existencia de la educación, antes de lo cual presenta el significado de «educación», explicando la diversidad de términos utilizados por el Aquinate para referirse a ella (*educatio*, *disciplina*, *instructio*, etc). Luego muestra, sin deber esforzarse demasiado, la existencia de la educación en santo Tomás. Después de una sutil explicación de la definición de una esencia, pasa el autor a la definición de santo Tomás, que ya hemos citado, demostrando cómo es una definición propiamente tal según las cuatro causas.

La tercera parte, la más larga de ellas, trata sobre los tipos de educación. Primero de la «educabilidad» de la vida vegetativa, a la que corresponde mejor el nombre de «crianza», pues se trata no tanto de formar hábitos operativos cuanto entitativos. En segundo lugar, trata de la educación de la sensibilidad humana, según las diversas potencias que pertenecen a este nivel ontológico. Muestra cómo, si bien algo análogo a la educación se puede dar en los animales, la educación propiamente dicha es la humana. Por eso, la sensibilidad es educable en cuanto capaz de integrarse en el dinamismo más profundo de la vida racional. En consecuencia, trata finalmente de la educación de la racionalidad, tanto en el orden natural, como sobrenatural. En cada uno de estos niveles llega a una definición de educación propia de cada uno de ellos, y muestra sus causas, deteniéndose especialmente en la definición de educación racional. La definición a la que llega (común a todas las formas de educación racional) es la siguiente: «*la educación consiste en que el entendimiento del maestro promueva mediante palabras verdaderas las facultades racionales de una persona hasta que alcancen la virtud*; en donde el género es ahora *promover*, el fin *la virtud*, el agente *el entendimiento del maestro*, y los objetos *las palabras veraderas* y *las facultades racionales de una persona*» (p. 409).

Creemos que la obra es muy valiosa por diversos motivos. En primer lugar por la calidad intrínseca del trabajo, no sólo serio desde el punto de vista formal sino, lo que es más importante, profundo en sus puntos centrales. En segundo lugar, porque se adentra en el estudio de un tema al que se le presta poca atención desde el punto de vista tomista, auque en los últimos años se nota la tendenciaa abordar y redescubrir las riquezas del pensamiento práctico del Doctor Humanitatis.«El presente libro del joven profesor Enrique Martínez, dice Forment en el Prólogo, dedicado a la exposición completa y sistemática de la profunda y vigorosa doctrina de la educación de Santo Tomás de Aquino es el fruto, por una parte, de muchos años de estudio, serio y riguroso, por otra parte de su ya larga experiencia como pedagogo de estudiantes de filosofía y sobre todo como educador, junto con su esposa Áurea, de sus cuatro hijos, Irene, Áurea, Helena y Enrique» (p. 15), todo lo cual se ve claramente reflejado en la penetración que el autor ha logrado de los variados aspectos que constituyen la doctrina tomasiana de la educación.

Para concluir, la bibliografía es abundantísima (casi veintisiete páginas). Además, el autor ha puesto al final del libro un útil índice de textos citados de Santo Tomás.

Martín F. Echavarría

MACINTYRE, ALASDAIR: *Animales racionales y dependientes*. Barcelona. Paidós Básica, 2001.

El Autor de *After Virtue, Whose Justice? Which Rationality* y *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, revela aquí una de las cualidades más nobles del intelecto humano: la capacidad de rectificar, mostrando al lector desde el Prefacio, la firme intención de subsanar equívocos que él mismo observa en algunas de sus investigaciones anteriores.

Ante todo busca enmendar un primer error cometido en Tras la virtud, donde MacIntyre ofrece una explicación de las virtudes -entendidas en sentido aristotélico- y del lugar que éstas ocupan en la sociedad, en la vida de los individuos y de las comunidades, pero desconociendo la condición animal originaria del ser humano y en consecuencia planteando una ética desencarnada, independiente de la biología. En este Libro, corrige su omisión y observa cómo el hombre, un ser constituido biológicamente, sólo se desarrolla moralmente en y a partir de esta condición originaria. A partir de esta observación, surgen entonces dos preguntas, que no sólo significan la base de una profunda investigación filosófica, sino también un importante punto de partida para la reflexión práctica sobre las dimensiones morales de la vida: 1) ¿Por qué es importante estudiar y entender lo que el ser humano tiene en común con miembros de otras especies? 2) ¿Por qué es importante que los filósofos de la moral estudien la vulnerabilidad y la discapacidad humana?

Un segundo error que el Autor busca corregir, es la relación que une Aris tóteles y Tomás de Aquino tal como aparece expuesta en Justicia y Racionalidad y Tres versiones rivales de la ética. Ahora, MacIntyre revela que, profundizando en el pensamiento del Aquinate, llegó a descubrir que la explicación de las virtudes dada por santo Tomás no sólo complementa la Aristotélica, sino que la corrige en mucha mayor medida de lo que él mismo había advertido. Es decir, revaloriza los aportes tomistas que se relacionan con las virtudes que el ser humano, por su condición animal, necesita cultivar y la urgencia que el hombre tiene de desenmascarar su naturaleza vulnerable y dependiente.

MacIntyre señala que todo individuo depende de los demás para su supervivencia. Esta dependencia resulta obvia durante la infancia y la senectud pero no resulta tan evidente en otros momentos del desarrollo humano. Sin embargo, entre estas primera y última etapas de la vida, es frecuente que el hombre tenga períodos más o menos largos en los que padece alguna lesión, enfermedad, discapacidad, e incluso pueda resultar discapacitado de por vida. «Cuando se reflexiona sobre los discapacitados se invita a pensar en los «discapacitados» como «ellos» diferentes de «nosotros», como un grupo de personas distintas y no como individuos como nosotros, en cuya situación nos hemos visto alguna vez, o nos vemos ahora o probablemente nos vertemos en el futuro» (p. 16).

El Autor centra la atención en aquello que el ser humano, por su naturaleza animal, comparte con miembros de otras especies inteligentes aunque carentes de lenguaje, como los delfines. Descubre que no sólo es válido atribuir

a algunas especies intenciones y razonamientos para actuar, sino también que el hombre en sus inicios, como agente racional, se encuentra en una condición muy similar. Luego, observa la vulnerabilidad y la discapacidad que domina la vida humana en la infancia más temprana, en la senectud y durante el tiempo en que se padece alguna lesión o alguna enfermedad física o mental. Así, concluye que la identidad humana es, y sigue siendo después, una identidad animal y, en consecuencia, el hombre siempre necesita depender de los demás.

Luego, se pregunta qué significa florecer para el ser humano en cuanto animal racional vulnerable y dependiente y qué cualidades de carácter hacen falta para recibir de los demás lo que uno necesita que le den y saber dar lo que los otros necesitan recibir de uno. Ante estos interrogantes responde que para florecer hacen falta tanto las virtudes que permiten al ser humano operar como razonador práctico independiente y responsable, como las virtudes que llevan a reconocer la propia dependencia respecto a los demás. Estas virtudes, nacen y se desarrollan cuando se participa de las relaciones sociales de reciprocidad, que son relaciones sociales regidas, y en parte definidas, por las reglas de la ley natural. Subraya así, la necesidad que tenemos los seres humanos de los demás para llegar a ser razonadores prácticos e independiente, ya que sólo es posible formar el juicio reflexionando críticamente en común sobre las creencias y conceptos compartidos; es decir, por ser el hombre un ser social, necesita para su perfeccionamiento un ámbito de especulación social, que a su vez demanda ciertas virtudes en quienes toman parte en esa red de relaciones.

Además, -como es frecuente que la persona experimente conflictos muy profundos entre impulsos y deseos egoístas y altruistas durante la infancia, la niñez o incluso en la adolescencia- señala la importancia de la educación, la cual tiene como principal tarea transformar e integrar esos deseos e impulsos en una inclinación hacia el bien común y hacia los bienes individuales, es decir la adquisición de hábitos que son virtudes. También se refiere a la imposibilidad de impartir una educación moral separada de la educación en general, ya que considera que las virtudes se aprenden en el desempeño de las distintas actividades prácticas en las cuales se ejercitan. «Educar en las virtudes y en las habilidades correspondientes es sólo enseñar a desempeñar bien esos roles y funciones (...) (p. 108). En esta línea, acentúa la necesidad de modelos y dice que es fundamental que los maestros procuren desarrollar los hábitos que buscan inculcar y otras virtudes propias de su rol docente. «Será necesario que los profesores del niño, para poder educarlo tengan ellos mismos esas virtudes» (p. 107). En consecuencia, una buena educación será aquella que asigne un lugar adecuado a una serie de virtudes necesarias para reconocer la dependencia; lo cual implica una revisión de la interpretación tradicional de las virtudes y la exigencia de considerar en esta educación los afectos, las simpatías e inclinaciones.

Posteriormente, MacIntyre se detiene en la relación de la familia con el entorno social, destacando la responsabilidad de los padres como portadores de recursos y modelos para sus hijos. Considera que la calidad de las relacio-

nes de los miembros de la familia repercute en la calidad de las relaciones de sus miembros con otras instituciones y advierte la necesidad de un entorno propicio: las familias florecen en tanto y cuanto el entorno social también florezca. «Las fortalezas y logros de una familia, o sus fracasos y debilidades, son inseparables del entorno social. (...) los bienes de la vida familiar se alcanzan en los bienes de la comunidad y junto con éstos» (p. 158 – 159).

Una vez comprendida la importancia de la educación en virtudes, el Autor centra la atención en el concepto de bien común y observa la necesidad de comprender que el bien del individuo no se encuentra subordinado al bien de la comunidad, ni viceversa. Dice que para conseguir y definir el bien particular en términos concretos, el individuo primero debe identificar los bienes de la comunidad como bienes propios; lo cual no significa interpretar el bien común como la suma de bienes individuales, ni como un bien que se construye a partir de los bienes de cada uno; pero tampoco, el bien de cada individuo particular puede en ningún caso quedar reducido al bien común. Luego, existen bienes comunes distintos de los bienes de la comunidad como un todo, como por ejemplo los bienes de las familias y de otros grupos sociales.

MacIntyre comprende que la práctica de las virtudes del reconocimiento de la dependencia y de las virtudes de la independencia requiere una búsqueda compartida del bien común que reclama aprender a participar y asumir responsabilidades compartidas: «ahí donde las virtudes de la dependencia se pongan en práctica deberá haber una idea común sobre la asignación de las responsabilidades respecto a las personas dependientes y sobre los criterios a partir de los cuales se mida el éxito o el fracaso en el desempeño de esas responsabilidades» (p. 156). Precisamente, será por medio de la educación que el individuo podrá adquirir las virtudes que le permitan llegar a ser un razonador práctico e independiente capaz de decidir como orientar su vida en función del bien propio y de los demás; es decir gobernar su vida en orden al bien.

El Autor observa que las relaciones de reciprocidad y dependencia requieren una estructura política y social determinada, de allí la pregunta acerca de cuáles son las formas políticas y sociales necesarias para alcanzar el bien común de quienes participan en estas relaciones de reciprocidad. Considera así que las relaciones morales y políticas exigidas para la consecución de este bien común conllevan compromisos, que en algunos aspectos son incondicionales, no sólo con una cierta diversidad de bienes, sino también con esos otros individuos junto con los cuales se busca el bien común.

Para MacIntyre, los acuerdos de la comunidad no pueden estar sólo sustentados sobre bienes sino también sobre normas, porque la comunidad se constituye como una red de individuos que dan y reciben y donde «el cumplimiento de estas normas es un elemento esencial (...) para desempeñar debidamente cada una de las funciones de esa red» (p. 130). De este modo, siguiendo a Tomás de Aquino, comprende el valor de las normas como medios requeridos para el ejercicio de las virtudes; es decir, necesarias para el florecimiento humano y en consecuencia para el florecimiento de las comunidades. Sin embargo, las normas no tienen su anclaje fuera de la virtud, porque el

florecimiento, que es precisamente el *télos* humano, reclama el ejercicio de las virtudes. En consecuencia, los individuos y las comunidades sólo pueden florecer de un modo específicamente humano mediante la adquisición de virtudes.

Finalmente, después de una minuciosa reflexión, llegamos a la afirmación dada por el Autor de que el valor de las acciones está dado por las virtudes que las sustentan: «por ello, en la práctica, cuando (alguien) se pregunta «¿Por qué has hecho esto? Resulta siempre suficiente responder: «Porque era lo justo», «Porque era un acto de valor». «Porque es lo que una persona decente hubiera hecho. Pero desde el punto de vista teórico, no sólo es posible y es necesario responder otra pregunta: ¿«Por qué es una respuesta suficiente?», y lo que hace que sea suficiente es que los individuos y las comunidades sólo pueden florecer de un modo específicamente humano mediante la adquisición y el ejercicio de las virtudes» (p. 133)

Este Ensayo choca con la mentalidad positivista propia de un hombre autónomo e independiente que busca crear un mundo a su medida, gusto y capricho. Aquí, MacIntyre abre las ventanas al hombre, que sumido en la claustrofobia de la modernidad, es incapaz de mirar las necesidades de los demás y reconocer que él también es necesitado. Sin embargo, cuando el hombre valora su íntima dependencia, se reconcilia con la humanidad, comunica su propio límite y revitaliza la dignidad humana. De este modo, el ser humano descubre que su mayor riqueza no está en la capacidad de poder, dominio y tener, sino en lo más íntimo de cada hombre, en la virtud que posee, en la capacidad de darse en servicio de los demás y de saberse necesitado de la ayuda que los demás le puedan brindar.

María Isabel Casiva Gaitán

ZUBIRÍA, MARTÍN: *Las doctrinas sapienciales de la antigüedad clásica en el lejano oriente. Confucio, Laudse, Buda*, Buenos Aires, Quadrata, 2003.122p

Este libro presenta en su totalidad las *lecciones* sobre la así llamada filosofía oriental dictadas por el autor durante el primer semestre de 2001 en la Cáte dra de Historia de la Filosofía Antigua, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza). En sus lecciones, que en tanto herederas de la '*lectio*' medieval buscan recuperar el *éthos* propio del profesor universitario, el autor da a conocer, desde hace ya más de diez años, los resultados de sus estudios sobre el presente de la filosofía, los cuales se encuentran determinados fundamentalmente por la obra de su Maestro, Heribert Boeder, para quien la tarea actual del pensar consiste en un sereno prestar oídos a

lo dicho por las sabidurías de nuestra tradición occidental, a lo que ellas han dado de pensar.

¿Por qué, entonces, ir al encuentro del pensamiento oriental? ¿Acaso consti tuye él nuestro presente? Debemos recordar aquí que un concepto en general nace de pensar el principio de fundamento en su oposición elemental: el principio de relación y el de distinción. Este último es el que el autor desarrolla en el escrito en cuestión, dado que sus lecciones muestran lo diferente entre el pensamiento oriental y las sabidurías occidentales (en particular la que alumbró a la antigüedad clásica expresada por Homero, Hesíodo y Solón).

La exposición resulta, por lo tanto, histórico - sistemática. Pues, si bien el autor se adentra en las doctrinas sapienciales del Lejano Oriente siguiendo un camino imparcial según parámetros históricos, en modo alguno es su intención que estas páginas lleguen a formar parte de la indeterminación que reina en la hermenéutica y en la filología, tal como se las entiende dentro de nuestra posmodernidad. No busca la descripción que se contenta con ser un punto de vista más (eufemismo por «opinión») o que logra una objetividad vacía, al suponer que lo diferente de una opinión consiste en la indeterminación del juicio. Su tarea, por el contrario, intenta pensar la verdad de lo que se describe, entendiéndola como el «*tópos*» desde donde lo pensado se muestra en su diferencia.

Lo histórico está presente en el orden en que se suceden las distintas manifestaciones del pensamiento oriental en la exposición. El autor comienza por el *I Guing* (capítulo II), como horizonte del desarrollo de estas doctrinas, dada la importancia que tuvo tanto para Confucio y Lao-tse (Laudse), como también para el pueblo chino. Luego, una vez determinado el suelo donde supieron surgir estas posiciones del pensar oriental, son abordadas las doctrinas de Confucio (capítulos III, IV y V), Laudse (capítulos VI, VII y VIII) y Buda (capítulos IX y X), a partir de los «*Diálogos del maestro Kong*», del «*Tao-te-king*» (*Daudeguing*), y de una selección de textos canónicos budistas redactados originariamente en lengua Pali, respectivamente.

Lo sistemático, por su parte, se encuentra en el modo en que se accede a lo dicho por estas doctrinas sapienciales (capítulo I). Pues el autor ni tiene las palabras de estos pensadores por elementos de géneros abstractos nacidos de la lingüística, tales como «texto» o «gran discurso», ni los sitúa en el campo de la problemática ético - política del lenguaje de necesidades y deseos de la sociedad pluralista. La palabra que llama al hombre a una distinción de sí mismo sólo se vuelve audible mediante la previa comprensión de lo diferente que anida en ella en tanto lenguaje. La búsqueda de una mayor extensión de los géneros, tal como aparece en la inclusión de todo predicar religioso dentro de la clase «mensaje publicitario» (Barthes), debe abstraer necesariamente de la cualidad, pues necesita un *continuum* que posibilite al pensamiento abarcar todo elemento posible, quitándole realidad efectiva a lo pensado. Mediante la atención a la diferencia, por el contrario, aquel ciego avanzar de elemento en elemento cesa dejando aparecer lo propio y no *lo mismo* en lo pensado. Esto sucede cuando las doctrinas sapienciales son pensadas como palabras que exigen un obrar sin tener en cuenta si quien escucha asiente o disiente, es de-

cir, cuando se comprende que su lenguaje es el del enseñar. Esta comprensión del lenguaje como enseñanza es la distinción necesaria para que la palabra que impone un «deber ser» al hombre pueda ser escuchada.

Ahora bien, tanto las doctrinas sapienciales del Lejano Oriente como las sabidurías originarias de la tradición occidental enseñan al hombre un camino que lo distingue de sus congéneres. La diferencia del lenguaje mencionada, entonces, constituye la condición de posibilidad para que la verdad de ambos grupos logre manifestarse. Esto sucede a través de la exposición detallada de cada una de las posiciones del pensamiento oriental en el elemento de la diferencia.

A partir de esta minuciosa faena cisoria se torna evidente que, a diferencia de las sabidurías originarias en occidente, el pensamiento oriental exige un obrar que si bien persigue la distinción del hombre de sí mismo, no se apoya en lo racional como en el elemento diferenciador de lo humano. Estos maestros de la civilización oriental enseñan que el camino hacia lo moralmente correcto consiste en el ejercicio de una cierta prudencia, vagamente determinada, a raíz de la ausencia de un definir agudo. Esta falencia se esconde detrás de un constante remitir a ejemplos, demasiado particulares por cierto, y del empleo de aforismos que, en su hermetismo, seducen sólo al lector desprevenido, que puede llegar a confundir la simpleza de lo cercano al origen con una posición del pensar próxima al sentido común. En correspondencia con esto último cabe destacar la claridad con que el autor muestra el modo en que lo que se supone un punto de partida para un pensar más originario no es sino la manifestación de ciertos preceptos morales (*'moralia'*), que no por ser verdaderos y dignos de encomio, deben admitirse como principio de un nuevo pensar en occidente.

A diferencia de lo oriental, los escritos que, en occidente, han expresado una sabiduría acerca de la distinción del hombre de sí mismo, se han asentado en lo racional del hombre como en su diferencia específica. Es por esto que cada manifestación epocal de estas sabidurías (la correspondiente con la antigüedad clásica, la neotestamentaria, y el saber civil contemporáneo a la Revolución Francesa) ha exigido a la razón que se distinga de sí misma mediante las distintas crisis de sus principios. Sólo como ejemplo, piénsese en la manifestación del Dios cristiano como lo absolutamente diferente y la crisis del pensamiento griego ante esta nueva concepción de «principio».

Lo diferente en el pensamiento oriental se vuelve más claro cuando se tiene en cuenta que estas doctrinas conforman un *corpus* cuya solidez y firmeza han perdurado a través de los milenios. Su estabilidad, empero, da muestras de la ausencia del momento de la crítica de la verdad, el cual es esencial al «*lógos*» en su «negatividad» interna. Por esto mismo el pensamiento oriental no presenta un desarrollo racional posterior. Su contenido no despierta la necesidad de una nueva determinación de la razón. Como sostiene Boeder, en una carta de felicitación al autor por este libro, estas doctrinas sapienciales « *no precisan del pensar que conmemora, sino sólo del retener; incluso allí donde dan de pensar*».

Esta diferencia, como lo señala el autor, ha provocado durante el siglo pasado el interés de varios pensadores en estos escritos, quienes, ávidos de novedades, han buscado sin parámetro alguno y sin descanso un camino alternativo a lo que ha sido la filosofía. De este modo lo oriental ha sido pensado dentro del mismo género junto con la historia de la filosofía en occidente. Y es dentro de este estado de cosas en que el pensamiento oriental es trasladado a occidente como apertura a un nuevo comienzo en el pensar. Las consecuencias de esta importación abstracta pueden apreciarse no sólo en el ámbito de los estudios sobre filosofía, sino también en la cotidianidad, donde quienes intentan convertirse al budismo no logran entender el concepto de «alma», dada nuestra tradición judeo-cristiana.

Que el pensamiento oriental no puede pensarse como alternativa ni de la filosofía en tanto metafísica, ni de las sabidurías que han determinado el desarrollo histórico de aquella, es algo que el autor se ha encargado de demostrar en su libro. Ello no obstante, su mérito descansa en haberlo hecho mediante un pensamiento sereno que ha buscado y encontrado, sin recurrir a la apologética que no logra escuchar más que sus propios gritos, la verdad de las doctrinas sapienciales del Lejano Oriente. Un pensamiento que no conoce la violencia de la crítica, que ha hecho propia la frase de Spinoza «*non flere, non indignari, sed intelligere*».

Emiliano Acosta

ÍNDICE DEL FASCÍCULO 215

ARTÍCULOS

Waddell, Michael M., Natural Theology in St. Thomas's early doctrine of Truth ... 5-21

Aranda Fraga, Fernando, Acerca de la axiología determinante de la justicia (no natural) en Hume... 23-32

Imperiale, Marcelo L., Individualismo y Democracia. Aproximación a algunos aspectos del pensamiento político de Alexis De Tocqueville... 33-48

Schell, Patricia, La doctrina tomista de la memoria espiritual... 49-75

Vijgen, Jörgen, A Note on the Transcendental Status of Beauty 77-83

Possenti, Vittorio, Perché c'è qualcosa invece che niente?... 85-100

Lértora, Celina, Metafísica Tomista y Teoría de los Valores... 101-109

Rosales Rodriguez, Amán, Ernst Cassirer: de la tragedia a la ambivalencia de la cultura, (Primera parte)... 111-137

Vicente Burgoa, Lorenzo, Abstracción formal y Separación en la formación del ente metafísico... 139-178

Widow, Juan Antonio, Abstracción y Contemplación... 179-194

Vigo, Alejandro G., La noción de Principio desde el punto de vista filosófico. Algunas reflexiones críticas... 195-221

Massini Correas, Carlos I., Razón práctica y objetividad del derecho... 223-241

NOTAS Y COMENTARIOS

Massini Correas, Carlos I., Notas sobre hermenéutica, historia y verdad. Consideraciones críticas a partir de las ideas de O.N. Derisi... 243-245

Fe de Erratas... 253-254

BIBLIOGRAFÍA

Barrio Maestre, José María, *Cerco a la ciudad. Una Filosofía de la educación cívica* (M. I. Casiva Gaitán)... 255-260

Conesa, Francisco y Nubiola, Jaime, *Filosofía Del Lenguaje* (F. Boquete)... 260-263

Fazio, Mariano, *Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kerkegaard* (D. Gamarra)... 263-266

Gregg, Samuel, *Economic Thinking for the Theologically Minded* (R. F. Crespo)... 267-268

Martínez García, Enrique, *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino* (M. F. Echavarría)... 269-270

MacIntyre, Alasdair, *Animales racionales y dependientes* (M. I. Casiva Gaitán)... 271-274

Zubiría, Martín, *Las doctrinas sapienciales de la antigüedad clásica en el lejano oriente. Confucio, Laudse, Buda* (E. Acosta)... 274-277

1
SAP
Don.

Impreso y encuadernado por
La Stampa S.A.
laestampa@ciudad.com.ar
Junio 2005
Buenos Aires-Argentina