

EL TIEMPO COMO MEDIDA DE LA PRIMERA ESFERA EN LA FÍSICA DE ARISTÓTELES

INTRODUCCIÓN

Dentro de los planteos cosmológicos de mayor relevancia dentro de la filosofía aristotélica, se encuentra el tema del tiempo. El Filósofo desarrolla el estudio de este fenómeno en sólo cinco capítulos del libro IV de la *Física*. Con ser un breve tratado, que forma parte de la temática introductoria al análisis del movimiento, presenta una riqueza de matices que ha dado y aún da lugar a numerosos y dispares comentarios e interpretaciones sobre el mismo.

Podemos hablar de distintas perspectivas desde las cuales cabe abordar a Aristóteles en esta cuestión. A nuestro juicio, todas pueden resolverse en dos líneas temáticas fundamentales: 1) el tiempo y la duración y 2) el tiempo como número. Respecto de éstas, cabe formular ciertas precisiones. En primer lugar, no se trata de problemas desconexos e independientes entre sí; por el contrario, son aspectos de una misma realidad que compromete en su esencia lo material y lo formal en el tiempo, lo objetivo y el papel de lo subjetivo¹. En segundo lugar, Aristóteles lleva a cabo un estudio preponderantemente físico sobre el tiempo y no metafísico, lo cual no significa que no quepa desarrollar o no presuponga una metafísica de fondo, una metafísica aristotélica del tiempo².

La relación tiempo-duración nos sitúa en el plano metafísico del fenómeno. Su contenido profundo se presenta como una suerte de propedéutica del tema del devenir del ser. Aristóteles toca este problema en la *Física* cuando distingue los seres que

¹ El fenómeno temporal, tal como se hará evidente en las páginas que siguen, es resuelto por Aristóteles como una medida. Esto determina dos polaridades dentro de las cuales se encuentra comprometida toda la temática tocante al tiempo. En efecto, por tratarse de una medida y siendo ésta el resultado de un acto de conocimiento, supone una relación entre un sujeto cognoscente y un objeto. El tiempo es lo numerado del movimiento, pero lo numerado implica lo numerante y, por ello, alguien que enumera. ¿Qué es el tiempo? ¿Algo real y objetivo, o un ser de razón? Esta cuestión, que no escapa a Aristóteles, se resuelve como relación tiempo-alma. Santo Tomás expresa con precisión esta relación, definiendo claramente el papel de uno y otro aspecto, dentro del tiempo. Señala el Angélico que el tiempo es materialmente real y objetivo, mientras que formalmente es un ser de razón. En lo que sigue del presente trabajo se hará más evidente lo que estamos señalando a título de mero comentario.

² Es cierto que el Filósofo no elabora de manera suficientemente expresa una metafísica del tiempo. Sin embargo, en su tratado hay holgadas muestras de elementos de neto corte metafísico que habren un claro camino para ulteriores explicitaciones. En nuestro trabajo *Duración, sucesión, instante* hemos expuesto el valor metafísico del problema de la duración y de la sucesividad en el movimiento y tiempo desde una óptica aristotélico-tomista.

pertenecen al tiempo de aquéllos que no pueden de ningún modo considerarse integrando la temporalidad³. El tiempo escapa al mero concepto llano de número para encontrar un fundamento objetivo en el devenir físico, en la duración y en el movimiento.

El tiempo como medida da lugar a una observación más cercana a lo físico. No significa, ni queremos decir, que el tiempo en cuanto número no sea pasible de un análisis de claro valor metafísico. De hecho, no puede comprenderse cabalmente el tiempo número del movimiento si no es inserto en la duración de los seres físicos. Pero si nos plantamos en una indagación principalmente física, que es lo que hace Aristóteles, surge el problema de la medida y de lo medido. En el número se desarrolla lo formal del tiempo.

Dentro del tema de la medida se destaca el papel del movimiento circular de la primera esfera. En su concepto de tiempo, Aristóteles afirma que éste es el número del movimiento, cualquiera sea este movimiento, pero sobre el final de su tratado dirá que el tiempo es medida en primer lugar del movimiento inherente al primer cielo, y a través de éste, mide a todos los demás movimientos.

Jacques-Marcel Dubois sostiene que existen dos interpretaciones acerca de esta conclusión del Filósofo⁴. Una consiste en atribuir al primer cielo un papel de instrumento de medida formal, es decir, un simple patrón de medida elegido arbitrariamente en virtud de su ritmo regular y de su condición privilegiada. Por cierto, como oportunamente veremos, Aristóteles sostiene que la elección de una unidad de medida para el tiempo debe recaer sobre un movimiento y que ésta debe ser tal, que satisfaga las exigencias de primacía y unicidad de la medida. Sólo un movimiento suficientemente uniforme y regular puede reunir las condiciones requeridas. El movimiento circular reúne las características necesarias a tal efecto, y entre los movimientos circulares, el primero y más perfecto es el movimiento del primer cielo.

Una segunda posición atribuye la preeminencia de este movimiento sobre los demás, no sólo a propiedades tocantes a la unidad de medida, sino y especialmente a la causalidad motriz que ejercería este movimiento sobre los otros movimientos que mide⁵.

Entendemos que ambas posturas comulgan en sostener la prioridad de este movimiento en cuanto patrón de medida por sus calidades especiales (regularidad y periodicidad uniforme), pero lo que las separa estriba en la manera de entender la causa de esta primacía. ¿Por qué el movimiento del primer cielo es primero?

Aristóteles, explica Dubois, enseña en el libro IV que este movimiento es la principal medida porque es el más conocido⁶. ¿Cómo se debe interpretar esta aserción? ¿Es más conocido para nosotros, esto es, el instrumento más adecuado para que podamos medir el tiempo, por reunir las características lógicas ya descritas en razón de la unidad y la medida, o bien es el máximo objeto de conocimiento en su género, por

³ Cfr. *Física* IV 12, final.

⁴ Cfr. J.-M. DUBOIS, *Le temps et l'instant selon Aristote*, Desclée de Brouwer, Paris 1967, pp. 273ss.

⁵ Esto es, de alguna manera, lo que sostiene Santo Tomás cuando comenta a Aristóteles. Observaremos más detenidamente su posición.

⁶ Cfr. J.-M. DUBOIS, *op. cit.*, loc. cit.

ser primero en el ser respecto de los demás movimientos? Obsérvese que planteada la cuestión de esta manera, lo que se inicia como un problema epistemológico (prioridad de un movimiento debido a ciertas perfecciones propias del mismo pero relevadas en función de instrumento lógico de medida), en la segunda posición deriva lógicamente en un problema ontológico. Entonces, la elección del movimiento de la primera esfera como patrón de medida, ¿obedece a una exigencia epistemológica u ontológica?

Procuraremos demostrar a través de las páginas que siguen que dicha elección del movimiento circular del primer cielo no es ni meramente arbitraria ni acorde a requerimientos exclusivamente debidos a la razón de medida, sino que obedece en última instancia a la cosmología del Estagirita y al rol ontológico que protagoniza el primer cielo como «puente» entre el mundo físico y el motor inmóvil. Veremos asimismo que en esto subyace la idea de unicidad del universo y que en la primacía ontológica del primer cielo se encuentra claramente garantizada la universalidad del tiempo en la teoría aristotélica.

I. REVISIÓN DEL CONCEPTO DE TIEMPO EN LA FÍSICA DE ARISTÓTELES

Con el objeto de reparar especialmente en el aspecto de número inherente al tiempo, es forzoso seguir el curso de las ideas del Filósofo a fin de precisar cómo llega a la definición de este fenómeno y ver de qué manera se ofrece la cuestión desde esta perspectiva. No vamos a exponer un desarrollo especialmente exhaustivo de toda la teoría aristotélica del tiempo, sino el proceso de razonamiento que conduce al punto central que nos ocupa: el tiempo como medida.

El esquema del tratado aristotélico del tiempo responde al siguiente plan: en primer lugar un «estado de la cuestión» sitúa el problema. Allí, a través de «argumentaciones exotéricas»⁷, esto es, que no pertenecen a la doctrina de la escuela peripatética, sino que responden a la tradición prearistotélica, de valor disputativo o sofístico, el Estagirita nos orienta en el análisis de la naturaleza del tiempo.

Seguidamente se aborda el tema en forma analítico-resolutoria, conforme al método propio de Aristóteles. A partir de la experiencia, se resuelve el tiempo en sus causas. Desde las características fundamentales que se nos presentan a la luz de las conclusiones de experiencia y sus consecuencias lógicas, se arriba a la definición del tiempo como número.

Luego el Filósofo se detiene en los elementos implicados en este fenómeno en tanto número y medida. Trata sucesivamente el respecto según el cual el tiempo mide el movimiento, a saber, la anteroposterioridad, la medida en sí misma y lo medido. Durante el estudio de la medida del tiempo, establece las condiciones que debe reunir el patrón de medida, que asignará formalmente en el capítulo 14.

⁷ Sobre el concepto de ἐξωτερικοὶ λόγοι, véase SANTO TOMÁS, *In IV Phys.*, lect. 15, n. 558. Cfr. *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1960, p. 595; y A.-J. FESTUGIÈRE, «Le temps et l'âme selon Aristote»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* XXIII (1934) 18 nota 9.

Finalmente, y como consecuencia de todo su análisis, resuelve los problemas y aporías planteadas al comienzo del capítulo 10 y aborda específicamente la cuestión del tiempo y el alma y del patrón de medida. Concluye de este modo su estudio sobre el tiempo, cerrando el libro IV.

En razón de nuestra finalidad temática y atentos al presente esquema de desarrollo aristotélico, podemos encarar el análisis en tres pasos: a) estado de la cuestión; b) etapas hacia la definición del tiempo, y c) el tiempo como número del movimiento.

a) *Estado de la cuestión.*

Para comprender el correcto valor del contenido del capítulo 10 del libro IV, debemos tener en cuenta ciertos presupuestos epistemológicos propios de la filosofía aristotélica. La razón estriba en que, en primera instancia, el análisis ulterior del Estagirita tiene un neto corte gnoseológico basado en su metodología y concepto de ciencia. Partamos, entonces, de dos premisas fundamentales. Ciencia, en buen sentido aristotélico, es un conocimiento cierto a través de las causas⁸. Además,

«Todo saber dado o recibido por medio de un argumento proviene de un conocimiento preexistente»⁹.

La primera afirmación implica la resolución lógica de los fenómenos que se estudian en sus causas reales. La segunda justifica la observación de la experiencia sobre el objeto a estudiar. Tanto la dimanada del propio ejercicio de las facultades cognitivas aplicadas al fenómeno en cuestión como la recibida de quienes precedentemente han abordado similar estudio. Por ello, fiel a este criterio, Aristóteles nos ofrece esta suerte de introducción en su tratado del tiempo.

La segunda afirmación se completa y aclara de este modo:

«El conocimiento previo que se precisa es de dos clases. En algunos casos hay que suponer que se admite el hecho; en otros hay que suponer la comprensión del significado del término que se emplea»¹⁰.

En el libro II de *Analíticos posteriores*, Aristóteles establece el número de clases de cosas que conocemos y las correspondientes preguntas que cabe formularse respecto de ellas. Podemos conocer la relación de un atributo con un hecho; cabe aquí inquirir dos cosas; si la conveniencia de la atribución es real y en tal caso cuál es la razón de esta conveniencia. Podemos determinar un objeto de investigación respecto del cual podemos indagar: si existe; esto es, si «es» o «no es», y una vez que hemos averiguado su existencia, cabe preguntar por su naturaleza¹¹.

De acuerdo a este criterio, Aristóteles comienza su análisis del tiempo cuestionándose acerca de su ser y su naturaleza¹². Pero inmediatamente parece dudar acerca

⁸ «Suponemos que tenemos un conocimiento científico incalificado de una cosa, como algo opuesto a conocerla de una manera accidental, como la conoce el sofista, cuando creemos que conocemos la causa de que depende el hecho, en cuanto causa de este hecho, y no de otro, y cuando sabemos además, que el hecho no podría ser de otra forma de como es» (*Analyt. post.* II, Aguilar, p. 356).

⁹ *Analyt. post.* I 1.

¹⁰ *Analyt. post.* I 1: 71 a 16.

¹¹ Cfr. *Analyt. post.* II 1.

¹² Cfr. *Física* IV 10: 217 b 29-32.

de la real existencia del tiempo, ya que señala que, en virtud de los argumentos que a continuación expondrá, podría suponerse que el tiempo no existe en absoluto o bien que tiene una existencia imperfecta¹³. Considerando las apreciaciones que precedentemente acabamos de ver, podemos situar adecuadamente el contexto en que Aristóteles discute la existencia del fenómeno temporal. En primer lugar, no significa que el Filósofo rechace o cuestione la «realidad» del tiempo: «En algunos casos hay que suponer que se admite el hecho». Es lo que hace, precisamente. Acepta el hecho de la existencia del tiempo; por eso es que, aseverada tácitamente su existencia, se pregunta por su naturaleza. En segundo lugar, ¿por qué entonces, cuestiona su existencia? Lo que el filósofo de Estagira busca poner de relieve es la dificultosa asequibilidad que se cierne en torno del ser íntimo del tiempo, que se traduce en las aporías referidas al instante, pero de ningún modo tiene reservas en admitir la realidad del tiempo. Ocurre simplemente que su «ser» es difícil de comprender, pues está sujeto a aporías. Entonces, el sentido de la primera dificultad que encontramos en la *Física* respecto del tiempo, en el fondo, es ésta: ¿Qué clase de ser es el tiempo, que parece no tratarse de un ser real?

Ahora bien; el ser se predica de muchas maneras y principalmente de aquello que es «ser en sí», lo cual corresponde a la sustancia. Al tiempo, ¿le cabe el atributo del ser en sentido primario? ¿Es un ser en sí, un ente objetivamente real, una sustancia? Esto es, justamente, lo que Aristóteles pone en tela de juicio, y se apoya en dos argumentos: 1) el tiempo se compone de partes que no existen actualmente, y 2) el presente es lo único actualmente existente; se relaciona con el tiempo, pero no pertenece al tiempo.

En efecto, por un lado el tiempo se compone de partes pretéritas, que han sido y ya no son; no tienen existencia actual. Por otro, lo integran partes futuras que aún no «son», pero que pueden tener existencia actual posteriormente. Esto es un hecho, cuya realidad se admite por la experiencia. Pero:

«Aquello que se compone de no-entes, no parecería poder ser tenido entre las sustancias»¹⁴;

con lo que se confirma lo que afirmábamos: el tiempo parece no ser una sustancia. Esto ocurre tanto si nos referimos al tiempo en general, como a cualquier período de tiempo particular¹⁵.

Por otra parte, el tiempo se compone de partes, como se acaba de reconocer, y todo ente físico compuesto de partes es divisible. Pero, las cosas divisibles, si existen, en tanto que son, deben tener todas o algunas de sus partes en acto, cosa que no pasa con el tiempo, de momento que, siendo divisible, algunas de sus partes son pretéritas, otras futuras y ninguna de ellas existe actualmente. Ambos pasos, confirman una misma idea; el tiempo, integrado por partes no existentes actualmente, no parece participar de la sustancia. Ahora bien, para encuadrar convenientemente el segundo argumento y poner en evidencia su sentido preciso, debemos aclarar ciertos presupuestos inherentes al mismo.

¹³ Cfr. *Física* IV 10: 217 b 32-33.

¹⁴ Τὸ δ' ἐκ μὴ ὄντων συγκεκμημένον ἀδύνατον εἶναι εἶναι δόξειε μετέχειν οὐσίας (*Física* IV 10: 218 a 2-3).

¹⁵ Sobre el significado de ἀπείρος χρόνος y de ὁ αἰ λαμβανόμενος χρόνος cfr. nota de nuestro trabajo *Duración, sucesión, instante*, cit.

Es obvio que si el tiempo se compone de partes, se trata de un fenómeno extenso. En las siguientes partes del tratado esta afirmación subyacente encontrará fundamento en la dependencia tiempo-movimiento-extensión. El carácter continuo en la extensión concilia la unidad trascendental del sujeto donde inhiere con la multiplicidad de partes que ella implica; es expresión de la unidad del ser del ente físico.

El extenso es infinitamente divisible. Esto significa que no hay impedimento, desde el punto de vista de la mera extensión, para la capacidad de recibir reiteradas divisiones en nuevos todos extensos. Es lo que se señala como potencia pasiva respecto del acto de división. Lo que es infinito, es la posibilidad de ser dividido, siendo siempre el resultado un número finito de todos extensos.

El continuo se divide en simultáneo y sucesivo. En el primero, las partes existen «juntas» (*simul*); una y otra están en acto en tanto partes; son partes yuxtapuestas. El extenso sucesivo se distingue por el hecho de que la existencia actual de una de sus partes; implica la no-existencia en acto de ninguna otra parte. En ambos tipos de extenso se da la unidad derivada de la continuidad.

La cantidad es un accidente propio del orden físico; como tal, recibe su ser de la sustancia donde tiene lugar. En el caso del extenso simultáneo se ve fácilmente que la sustancia, en tanto en acto, justifica por su unidad ontológica la difluencia ordenada de sus partes, producto de la extensión, y la unidad que éstas conforman integradas.

En el extenso sucesivo, no ocurre así, ya que sólo una parte por vez está en acto¹⁶. Es el caso preciso del fenómeno del tiempo. Sus partes pretéritas no existen actualmente, ni tampoco las futuras; sin embargo es un todo, un todo extenso sucesivo. ¿En qué, radica su unidad? ¿Hay algo en acto en el tiempo que permita fundamentar su unidad dentro de la diversidad sucesiva y calificarlo como sustancia?¹⁷.

Los argumentos referidos al instante, en resumen, demuestran que, ciertamente, es lo único que está en acto, pero no es tiempo y está sujeto a aporías. En efecto; dice Aristóteles en la *Física*:

«Y el instante no [es] una parte [del tiempo], pues la parte mide al todo y el todo es necesario que se componga de las medidas, y el tiempo no parece componerse de instantes»¹⁸.

¹⁶ Por ello, tratándose el tiempo de un extenso sucesivo, se inscribe en el problema de la sucesividad, que podemos formular brevemente a través de esta pregunta: ¿qué es lo que determina a un todo sucesivo como un todo real? El problema de la sucesividad penetra íntimamente el valor ontológico del tiempo y se explica solamente desde la perspectiva de la duración sujeta al cambio, propia de los seres físicos.

¹⁷ El tiempo constituye un extenso continuo sucesivo. Las dificultades en torno del mismo se relacionan con el problema de la sucesividad. Éste puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que unifica las distintas partes sucesivas de modo que constituyan un todo continuo? Existen dos fenómenos sucesivos: el movimiento y el tiempo. En el movimiento, el móvil justifica la unidad y coherencia del movimiento; por lo tanto, su sucesividad queda garantizada por él y se hace de este modo suficientemente evidente. No ocurre así con el tiempo. ¿Qué es lo que unifica al tiempo? ¿Acaso el instante? El instante parece ser aquello que está en acto, por lo que correspondería a él el papel unificador, semejantemente a como el móvil obra en el movimiento.

¹⁸ τὸ δὲ νῦν οὐ μέρος μετρεῖ τε γὰρ τὸ μέρος, καὶ συγκεῖσθαι δεῖ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν ὃ δὲ χρόνος οὐ δοκεῖ συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν (*Física* IV 10: 218 a 6-8; IV 10: 218 a 6-8).

El Filósofo no define formalmente el instante ($\tau\acute{o}\ \nu\acute{\upsilon}\nu$ = el «ahora»), pero podemos determinarlo negativamente por oposición a las partes constitutivas del tiempo. No es una parte pretérita ni futura; antes bien, parece delimitar el pretérito y el futuro¹⁹. Además, en tanto ninguna parte del tiempo existe actualmente, el instante es el «momento actual», el «momento en acto» en la sucesión temporal. Este instante, el instante presente, representa el momento en que «instantáneamente» el futuro se hace pretérito. Se dice de él que no es una parte del tiempo. La antedicha afirmación no es demostrada en el libro IV. Recién en el libro VI hallamos la respuesta²⁰.

Leemos en la *Física*:

«Y, además, no [es] fácil de entender si el instante que parece delimitar el pretérito y el futuro, permanece uno y el mismo o [es] distinto y diverso»²¹.

Detengámonos en las aporías que ofrece el instante. Las dificultades aparecen en torno de la identidad y diversidad. Por un lado, resulta aparentemente difícil sostener la diversidad del instante. Supongamos aceptada su diversidad. Ninguna parte de una sucesión temporal, explica Aristóteles, coexiste con ninguna otra, lo cual resulta evidente. Se trata, como afirmamos, de un continuo sucesivo. Hay una excepción: el caso en que una parte envuelve a otra. Así, un período finito determinado (un año, por ejemplo) envuelve a períodos menores (un mes, una semana) que están incluidos en él. No es éste el caso del instante, ya que, supuesta su diversidad, no coexisten juntos. Entonces, es necesario que el instante anterior cese de existir en algún momento. Pero, todo lo que cesa de existir, lo hace en algún instante²². Ahora bien, el instante anterior con relación al actual no puede cesar en el instante anterior, ya

¹⁹ *Física* IV 10: 218 a 9.

²⁰ En el capítulo 3 del citado libro, Aristóteles ofrece una argumentación que permite arribar a dicha conclusión. El razonamiento básicamente es éste: Todo aquello que es indivisible es inextenso, por oposición a la extensión que, según vimos, se caracteriza por su divisibilidad. El instante es indivisible, de lo cual se sigue su inextensión. Respecto del sentido de inextensión que corresponde reconocer al instante, tengamos en cuenta que el instante es un límite, por lo tanto, no puede ser «aislado» realmente. Su inextensión se hace, pues, relativa al flujo temporal al que pertenece como límite, sin ser formalmente tiempo. La inextensión inherente al instante es la correspondiente al tránsito acto-potencia-potencia-acto. La indivisibilidad es manifiesta dado que el instante, enseña el Estagirita, es idéntico en sí mismo. Debe demostrarse la identidad del instante para concluir su indivisibilidad. Aristóteles parte del hecho de que el instante es un límite común entre pretérito y futuro y justifica la indivisibilidad en función de la identidad del instante por reducción al absurdo. La premisa es: si el instante es idéntico y un límite común, es indivisible. Pero es idéntico, ya que es extremo de una y otra parte del tiempo. Por cierto, es lo que delimita pretérito y futuro, partes constitutivas del tiempo. Supongamos ahora lo contrario: No es un mismo instante, sino diversos instantes. En este caso, deberán ser consecutivos entre sí, lo cual es imposible. Si los instantes se encuentran recíprocamente, habrá entre ellos un tiempo intermedio, pues un continuo no se compone de elementos sin partes, de donde el intermedio entre una parte pretérita y una parte futura será divisible. Entre pretérito y futuro habrá un tiempo divisible, lo cual contradice la afirmación del supuesto del cual partimos (entre pretérito y futuro existe un límite común que denominamos instante). El absurdo surgió de aceptar la diversidad intrínseca del instante. Luego, debe admitirse que es idéntico en sí mismo, y por lo tanto es inextenso. De donde resulta que el tiempo, que es extenso, no puede componerse de instantes.

²¹ $\epsilon\tau\iota\ \delta\epsilon\ \tau\acute{o}\ \nu\acute{\upsilon}\nu$, $\delta\ \phi\alpha\iota\acute{\nu}\epsilon\tau\alpha\iota\ \delta\iota\omicron\rho\iota\zeta\epsilon\iota\upsilon\tau\ \tau\acute{o}\ \pi\alpha\rho\epsilon\lambda\theta\acute{o}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\nu$, $\pi\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\iota\ \tau\acute{o}\nu\ \alpha\epsilon\iota\ \delta\iota\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\ \eta\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron$, $\rho\acute{\alpha}\delta\iota\omicron\nu\ \iota\delta\epsilon\iota\nu$ (*Física* IV: 218 a 9-11).

²² Cfr. SANTO TOMÁS, *In IV Phys.*, lect. 15, nn. 562-565.

que todavía es ese instante y nada se corrompe en tanto que es. Tampoco puede dejar de existir en el subsiguiente, pues del mismo modo que entre los puntos en una línea existen infinitos puntos intermedios, así también ocurre entre dos instantes, con lo que un instante coexistiría con los infinitos instantes intermedios entre él y su inmediato consecutivo, lo cual, en virtud de lo referido en torno a la coexistencia en el tiempo, reservada exclusivamente a las partes que envuelven y las que son envueltas, resulta inadmisibile.

Por otra parte, tampoco parece posible la identidad del instante. Esto se infiere mediante dos argumentos: Toda cosa divisible limitada posee más de un límite. El tiempo es divisible y cada período de tiempo es limitado por «dos momentos», «dos horas» (dos instantes), de modo que los instantes deben ser diversos. Además, coexistir en el tiempo es «estar» en el mismo instante. Si el instante es uno y el mismo, un hecho pretérito coexistiría con un hecho futuro; nada sería anterior ni posterior a nada, con la consiguiente anulación de toda sucesividad propia del fenómeno temporal.

La cuestión aquí expuesta es la más importante y tal vez la más delicada de toda la teoría aristotélica del tiempo. Es el problema de la sucesividad. La referimos de una manera muy sintética²³. Afecta el rango ontológico del tiempo. Un todo extenso simultáneo no presenta dificultad al cognoscente para entender su unidad, continuidad y coherencia. Sus partes existen «juntas»; son yuxtapuestas, y se justifican, en última instancia, en la sustancia que las soporta e integra. Pero un todo sucesivo, ¿cómo puede revestir el carácter de unidad y continuidad, si cada una de sus partes implica la no-existencia en acto de ninguna otra conjuntamente? Esta dificultad, aplicada al tiempo, deriva en la aporía del instante. El tiempo, se revela como un todo sucesivo. ¿A qué queda reducido su ser si sus partes constitutivas no existen actualmente? ¿Qué es lo que hay en acto en el tiempo? El instante parece ser la respuesta. ¿Y qué es esta «realidad»; algo idéntico en sí, algo diverso en sí? El tiempo es extenso y el instante es inextenso; por consiguiente, no puede pertenecer al tiempo. La realidad, la actualidad del tiempo, parece reducirse a algo que no es tiempo.

La solución a estas aporías sobre el instante plantea la explicación del aspecto ontológico del tiempo y manifiestan la decisiva interacción entre el polo objetivo y el polo subjetivo inherentes al tiempo. En el decurso de la exposición del Estagirita se explica esta relación. Inmediatamente encara las dificultades en torno a la esencia del tiempo. Observa dos cosas: 1) El tiempo no se identifica con el movimiento de la esfera celeste, y 2) el tiempo no es movimiento.

La primera cuestión es resuelta por medio de dos argumentos: Una parte del tiempo es tiempo, mientras que una parte del movimiento circular no es ya movimiento circular. Esto resulta evidente y no requiere mayores precisiones. Además, si existieran varios cielos, el movimiento de cada uno de ellos sería tiempo con la misma razón que los otros, de modo tal que habría simultáneamente tantos tiempos co-

²³ Lo hemos tratado en nuestro trabajo *Duración, sucesión, instante* con la debida extensión, siendo el principal tema de estudio del mismo. Remitimos a sus páginas para una mayor información, dado que no es pertinente su desarrollo aquí, si bien conviene tener presente sus conceptos principales.

mo movimientos circulares, lo cual no es posible, ya que, como precisó líneas atrás, no pueden darse tiempos simultáneos²⁴.

También emplea dos argumentos para refutar la posición que pretende sostener que el tiempo se identifica con el movimiento. El movimiento y cambio se hallan solamente en el sujeto que cambia y en aquel género de perfecciones según las cuales dicho sujeto cambia. El tiempo, por el contrario, se encuentra en todas partes y de una manera igual²⁵. Por otro lado, de todo cambio podemos predicar su rapidez o lentitud, mientras que esto no le cabe al tiempo. En efecto, la rapidez o lentitud se dicen con relación al tiempo, según sostiene Aristóteles, y nada es medida de sí mismo. Concluye con esto el capítulo 10, parte disputativa del tratado aristotélico del tiempo. Conviene tener presente el sentido de toda esta introducción del Estagirita.

La experiencia que se tiene acerca del tiempo, *a priori*, no nos ilustra mayormente sobre el mismo. Antes bien, nos pone ante un fenómeno tan fugaz que cabe dudar sobre la realidad de su ser. Es un extenso, porque se compone de partes. Éstas son partes sucesivas, de manera que cuando una está en acto, ninguna otra está en acto. Especialmente en el tiempo cobra fuerza la dificultad que representa la sucesividad. Ninguna de las partes constitutivas del tiempo se encuentra en acto. Entonces, ¿el tiempo es un ser real o meramente de razón? Este planteo pone de relieve inmediatamente (más no sea que como una cuestión a resolver) la participación de lo subjetivo en el tiempo. ¿Cuánto hay de subjetivo y cuánto, si cabe que haya, existe de objetivo en el tiempo? ¿Hay algo en acto relacionado con el tiempo de lo cual podamos asirnos para señalarle un rango de objetividad real? La respuesta es: el instante presente. El presente desempeña un rol especial. És el límite entre pasado y futuro. Por él «pasa» el futuro para «hacerse» pasado. Constituye la única actualidad referida al tiempo, pero se reduce a un inextenso, el instante, y está sujeto a aporías: parece no poder ser ni idéntico en sí mismo, ni diverso. El ser del tiempo queda constreñido a esta situación: conciliar la unidad y diversidad en la sucesividad. Resolver la cuestión del tiempo es resolver el problema de la sucesividad en un continuo y determinar lo objetivo y lo subjetivo dentro de la misma.

Por otro lado, aparecen las dificultades en torno de su esencia. El tiempo ni es movimiento ni, por lo tanto, un movimiento particular (el de la primera esfera). Debemos destacar aquí cierto principio supuesto que subyace en la argumentación tocante a las dificultades que surgen de la naturaleza del tiempo. En efecto, tomemos el segundo argumento dirigido contra la posición que identifica el tiempo con el movimiento circular de la esfera celeste. Si hubiera varios cielos, señala Aristóteles, habría simultáneamente tantos tiempos como movimientos circulares. Pero, no puede admitirse la existencia de tiempos simultáneos, a excepción de que uno contenga a otro. ¿Por qué no puede haber tiempos simultáneos? No puede haberlos, pues el tiempo es uno y el mismo en todas partes:

«El tiempo es igual en todas partes y respecto de toda cosa»²⁶.

²⁴ Cfr. *Física* IV: 218 b 1ss.

²⁵ Cfr. *Física* IV: 218 b 10ss.

²⁶ ὁ δὲ χρόνος ὁμοίως καὶ πανταχοῦ καὶ παρὰ πᾶσιν (*Física* IV 10: 218 b 13).

El tiempo es único. Las razones para afirmar la unicidad del tiempo surgirán del análisis subsiguiente que aborda la *Física*. En síntesis, el tiempo debe ser tenido como único porque es una medida y la medida es única²⁷.

Nos encontramos con dos problemas capitales: 1) el problema del ser del tiempo traducido en la aporía del instante, como el problema de la sucesividad, y 2) el problema del tiempo como medida. ¿Estas cuestiones comulgan entre sí? El desarrollo del texto del Estagirita manifestará la íntima conexión de ambos dentro del contexto de su cosmología.

b) *Etapas hacia la definición del tiempo*

Como nuestro cometido principal es tratar sobre la elección de la primera esfera como patrón de medida del tiempo, y esto surge de considerar al tiempo como una medida, debemos llegar, junto a Aristóteles, hasta su definición de tiempo como número. Pero no solamente tendremos que recorrer suscitadamente la lógica de los argumentos que concluyen en la noción, sino preguntarnos por qué el Filósofo define el tiempo como una medida, y si esta definición y sus consecuencias, acuerda con la problemática tocante al ser del tiempo y su respuesta. Los pasos del análisis que ofrece la *Física* son, suscitadamente, los siguientes.

Aristóteles comienza analizando la génesis perceptual del tiempo. El contexto es psicológico²⁸. Dice el Filósofo que percibimos juntamente el movimiento y el tiempo, de donde cabe concluir que el tiempo, si bien no es movimiento (como ya ha demostrado en el capítulo 10) es algo del movimiento y que, por tanto, no hay tiempo sin movimiento.

En efecto, toda vez que nosotros no padecemos cambio interno alguno, tenemos la impresión de que no ha transcurrido tiempo²⁹. Agrega que así ocurre con aquellos que, según la fábula, han dormido junto a los héroes en Sardes³⁰, quienes, enlazando el instante anterior y el instante posterior, lo hacen uno solo, eliminando el intervalo intermedio, por constituir dicho sueño un estado libre de sensaciones. Por ello, cuando no experimentamos ningún cambio y cuando el alma parece durar en un es-

²⁷ La unicidad de la medida supone la admisión de la unicidad del universo, como enseña J. MOREAU, «Le temps selon Aristote»: *Revue Philosophique de Louvain* XLVI (1948) 60ss. Cfr. también nuestro trabajo *Duración, sucesión, instante*, pp. 44ss. Pero la unicidad del cosmos es necesaria dado que el principio último en la filosofía aristotélica —el Motor Inmóvil— es uno: «Que exista un solo mundo es evidente, dice Aristóteles. En efecto, si los mundos fuesen muchos, como los hombres, habría para cada uno de ellos un principio, único de especie, pero múltiple de número. Pero todo lo que es numéricamente múltiple tiene materia. Ahora bien, la esencia primera, no tiene materia, puesto que es acto puro. Uno, entonces, en especie y en número, es el primer motor, que es inmóvil; y uno solo también, por consiguiente, lo que por él es movido continua y eternamente; uno solo entonces debe ser el mundo» (R. MONDOLFO, *op. cit.*, p. 357).

²⁸ Como pone en evidencia Moreau, «La perception du temps suppose celle du mouvement: telle est la remarque psychologique qui doit servir de point de départ à la recherche de la définition du temps» (*Op. cit.*, 80).

²⁹ Cfr. *Física* IV 11: 218 b 21-23.

³⁰ Sobre la citada fábula, véase lo que expone Ross en *Aristotle's Physics*, pp. 597.

tado único e indivisible, consideramos que el tiempo no transcurre³¹. Paralelamente:

«Toda vez que percibimos y determinamos [movimientos] inmediatamente, nos parece que ha transcurrido tiempo»³².

Concluye de aquí, que no se da el tiempo sin el movimiento.

Pero no solamente la percepción de uno de estos fenómenos (el tiempo) implica lógicamente la percepción del otro (el movimiento), sino que ambos se perciben juntamente. Nuestras percepciones internas ponen esto en evidencia. Cuando no experimentamos cambio alguno externo, pero tiene lugar algún cambio interno, nos parece que también surge aparejado algún tiempo. Y, toda vez que ocurre algún tiempo, manifiéstase ocurrir algún movimiento. Por tanto, y dado que el tiempo no es movimiento, debe ser «alguna cosa perteneciente al movimiento»³³.

Cabe destacar una serie de aspectos en esta argumentación de Aristóteles. Observemos primeramente los elementos que nos dona la experiencia sensible del tiempo. ¿En qué consiste propiamente la percepción del fenómeno temporal? Aristóteles lo aclara expresamente. Los héroes en Sardes enlazan el instante anterior y el posterior haciendo de ellos uno solo; el intervalo intermedio, al desaparecer toda sensación, se desvanece. Y agrega:

«Del mismo modo que si el instante no fuera diverso, sino uno y el mismo, no habría tiempo, así también cuando se oculta que es diverso, no parece que exista tiempo intermedio»³⁴.

De modo que percibir el tiempo consiste en tomar noticia de la diversidad de instantes y del intervalo intermedio entre ellos. Esto tiene lugar cuando percibimos y determinamos el movimiento³⁵, lo cual consiste en distinguir diversidad de instantes y el intervalo intermedio distinto de ellos. Aún no cobra sentido estricto la diferencia entre percepción y determinación de instantes, la que se hará evidente en los pasos siguientes en pos de la definición.

Es oportuno destacar que esta experiencia no ocurre inmediatamente en relación con la percepción del movimiento externo a nosotros, sino principalmente con la percepción de nuestros cambios internos. Esta circunstancia acusa ya la íntima presencia de lo subjetivo en el tiempo³⁶.

Mediante el análisis de los resultados de experiencia, Aristóteles arriba a la definición de tiempo. La cuestión obvia es precisar qué «aspecto» del movimiento es el tiempo; por lo tanto, es necesario partir de esta realidad más conocida para nosotros que es el movimiento. Todo el discurso subsiguiente se edifica en torno de dos principios fundamentales: 1) El movimiento se desarrolla entre dos términos, los términos del movimiento, que lo determinan y limitan. 2) El segundo principio es que to-

³¹ Cfr. *Física* IV 11: 218 b 25ss.

³² ὅταν δ' αἰσθώμεθα καὶ ὀρίσωμεν, τὸ τε φαινὲν γεγονέναι χρόνον (*Física* IV 11: 218 b 32-33).

³³ *Física* IV 11: 219 a 1.

³⁴ Ὡπερ οὖν εἰ μὴ ἦν ἕτερον τὸ νῦν ἀλλὰ ταῦτ' καὶ ἓν, οὐκ ἂν ἦν χρόνος, οὕτως καὶ ἐπεὶ λαμβάνει ἕτερον ὄν, οὐ δοκεῖ εἶναι τὸ μεταξύ χρόνος (*Física* IV 11: 218 b 27-29).

³⁵ «[...] Toda vez que percibimos y determinamos [el movimiento], entonces nos parece que hay tiempo».

³⁶ Acierta Dubois cuando afirma que la naturaleza del tiempo «incluye lo psicológico» y, por tanto, «su metafísica incluye una epistemología» (J.-M. DUBOIS, *Le temps et l'instant selon Aristote*, pp. 159).

da magnitud es continua. Sobre la base de ellos operará una «reducción» del tiempo a la magnitud para poner de relieve los elementos y propiedades del mismo.

Señala, justamente, que el movimiento se establece desde un punto de partida a uno de llegada y que «sigue» a la magnitud que es continua. En efecto, de la continuidad de la magnitud surge la continuidad en el movimiento. En virtud de la continuidad del movimiento resulta la continuidad en el tiempo desde el momento que el tiempo parece escurrirse en proporción al movimiento. He aquí el resultado del primer paso que transita Aristóteles en su camino a la definición: el tiempo es continuo.

Nótese que la continuidad del fenómeno temporal no es acusada desde un planteo suficientemente formal. Se establecen ciertas premisas y se concluye sobre la base de una afirmación hipotética en su forma. Por cierto, de las palabras del Estagirita nos queda la impresión de una cierta falta de solidez argumentativa. La continuidad es una perfección que se da en el movimiento por razón de la extensión, que es continua. La continuidad de la extensión causa la continuidad del movimiento. Ahora bien, el tiempo parece que fluye en proporción al movimiento, por lo que también él es continuo. El carácter continuo del tiempo se hará más evidente en lo que sigue del análisis; sin embargo, la «proporción» de la que nos habla Aristóteles nos evidencia la base discursiva de toda su teoría: el principio de la analogía. Hay una relación entre movimiento y extensión en razón de la continuidad y la hay también entre tiempo y movimiento. Los tres —tiempo, movimiento y extensión— son análogos. La fuerza del papel de la experiencia se realiza básicamente en manifestarnos la analogía tiempo-movimiento-extensión, en virtud de la cual se arriba a la definición del tiempo y de sus propiedades³⁷.

³⁷ Cabe preguntarse acerca del valor que tiene en este momento del análisis la citada analogía. Si se trata meramente de poner en evidencia un método de discurso, o si, en verdad, se afirma tal dependencia entre los analogados. Caben dos interpretaciones al respecto. Una sostiene que en el preciso momento en que el Estagirita apunta la citada relación entre tiempo, movimiento y extensión, no pretende aún expedirse por el valor ontológico de la relación, sino que busca solamente poner de relieve la analogía que existe entre los tres fenómenos. Es la posición del Padre Dubois. El pasaje de la *Física* sobre el que se apoya es el siguiente: ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον κινεῖται ἐκ τινος εἰς τι καὶ πᾶν μέγεθος συνεχές, ἀκολουθεῖ τῷ μεγέθει ἡ κίνησις· διὰ γὰρ τὸ τὸ μέγεθος εἶναι συνεχές καὶ ἡ κίνησις ἐστὶν συνεχής, διὰ δὲ τὴν κίνησιν ὁ χρόνος (*Física* IV 11: 219 a 10-13). No hay acuerdo en la traducción del pasaje en cuestión. Citamos de acuerdo a los originales las versiones más usadas. Versión Carteron: «Or, puisque le mouvement obéit à la grandeur; car c'est par la continuité de la grandeur que le mouvement est continu; et par le mouvement, le temps» (p. 150). Versión Ross: «Since what changes, changes from something into something, and every magnitude is continuous, change correspond to magnitude; change is continuous because magnitude is so, and time is so because change is so» (*Aristotle's Physics*, p. 366). El Padre Festugière escribe el mismo texto de la siguiente manera: «Si tout mobile est mouvement d'un point de départ à un point d'arrivée et si toute étendue est continue, c'est à l'étendue que se rattache logiquement le mouvement; car c'est parce que l'étendue est continue que le mouvement est continue lui-même et c'est la continuité du mouvement qui fonde celle du temps» (*Op. cit.*, 19). Esta versión es utilizada literalmente por el Padre Dubois en su obra (cfr. *op. cit.*, p. 164). Dubois opone las traducciones de Festugière y Carteron precisamente en cuanto a lo que se sigue de la diferente interpretación del verbo ἀκολουθεῖ. Y señala que, si bien pareciera rechazarle al Padre Festugière la idea de pronunciarse por la relación ontológica y el carácter real que vincula a los analogados, pone en evidencia la relación inteligible que liga las

La continuidad en la extensión determina una importantísima característica propia de las partes extensas: la anterioposterioridad. La analogía entre tiempo, movimiento y extensión [todos ellos fenómenos extensos], se sostiene por la dependencia de uno respecto del otro del modo en que referimos; y esta dependencia real, se debe a la continuidad y la anteroposterioridad.

Prosigue, entonces, Aristóteles, observando lo anterior y lo posterior:

«Lo anterior y lo posterior están primeramente en el lugar. Y aquí, en razón de la posición»³⁸.

Dado que lo anterior-posterior se da en la magnitud extensa, por razón de la ya reiterada dependencia, también se da en el movimiento. En conclusión, el tiempo también presenta el rasgo de la anteroposterioridad. ¿Qué es lo anterior-posterior?:

«Lo anterior y posterior (de ambos) está en el movimiento y en su sustrato es movimiento. No obstante, en esencia es diverso y no es movimiento»³⁹.

Este pasaje reviste cierta dificultad. Dice «lo anterior posterior de ambos». Se refiere con ello a lo anterior-posterior en el movimiento y el tiempo. Entonces, la anteroposterioridad para el movimiento y el tiempo se encuentra en el movimiento y en su sustrato (o sujeto), es el mismo movimiento⁴⁰; pero, en esencia, lo anterior y

diferentes modalidades del continuo. Así «rattache logiquement» (depende o se une lógicamente), como traducción de ἀκολουθεῖ, responde a la relación analógica entre tiempo, movimiento y extensión dentro del plan de las definiciones, siempre y cuando «lógico» se aproxime al sentido de λόγος. En cambio, Carteron traduce ἀκολουθεῖ por *obéit* (obedecer), término que, a juicio de Dubois, lejos de tener la ventaja de hacer notar la correspondencia inteligible (sin tomar posición respecto de la realidad) entre tiempo, movimiento y extensión, sugiere, por el contrario, una dependencia real (Cfr. J.-M. DUBOIS, *op. cit.*, pp. 409-410 nota 19). Rescata asimismo de la versión de Festugière el hecho de poner en evidencia la intención que tendría el Filósofo de poner de relieve la analogía antedicha, prefiriendo para ἀκολουθεῖ la idea de «correspondencia» (lógica). Agrega en una nota posterior que, tanto el término en cuestión, como ἀνάλογον y ὁμοίως tienen el mismo significado en estos textos (cfr. *op. cit.*, p. 411 nota 21). Dice, finalmente, que, para conocer el orden real de prioridad y dependencia entre los analogados, debe efectuarse la reducción del tiempo al movimiento local, siendo la misma analogía la que justificará dicha reducción. Mientras tanto, lo que buscaría ahora Aristóteles es, a los ojos del Padre Dubois, mostrar la diferencia que existe entre los analogados a fin de destacar lo propio del tiempo (*op. cit.*, p. 165); esto es: no se admite expresamente todavía más que una dependencia en el orden inteligible para poner de manifiesto el punto de vista desde el cual el tiempo y movimiento se asemejan, a saber, la continuidad: «Ainsi, dans le problème qui nous occupe en ce présent contexte: du point de vue du contenu et du point de vue de l'antérieur-postérieur, le temps correspond au mouvement, il accompagne le mouvement. Aristote ne dit pour le moment pas autre chose» (*Op. cit.* p. 410). La opinión contraria sostiene que, si bien es admisible que Aristóteles busque poner de relieve la analogía tiempo-movimiento-extensión de acuerdo al plan epistemológico, no menos cierto es que también afirma la dependencia real entre tiempo, movimiento y extensión, en la que se funda la analogía. Coincidimos con esta segunda opinión, la cual encontramos fundada en la última parte del pasaje citado de la *Física*, que dice: διὰ γὰρ τὸ μέγεθος εἶναι συνεχὲς καὶ ἡ κίνησις ἐστὶν συνεχής, διὰ δὲ τὴν κίνησιν ὁ χρόνος, donde se observan claros complementos circunstanciales de causa. La preposición διὰ, seguida del caso acusativo, constituye un complemento circunstancial de causa, el cual se corresponde con la noción de causa-efecto real. La dependencia indicada tiene, pues, valor ontológico y no meramente epistemológico.

³⁸ Τὸ δὲ δὴ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστιν. Ἐνταῦθα μὲν δὴ τῇ θέσει (*Física* IV 11: 219 a 14-16).

³⁹ Ἐστὶ δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (αὐτῶν) ἐν τῇ γινήσει, ὃ μὲν ποτε ὦν κίνησιν ἐστὶν· τὸ μέντοι εἶναι αὐτῷ, ἕτερον καὶ οὐ κίνησις (*Física* IV 11: 219 a 19-21).

⁴⁰ Sobre el concepto de sustrato (ὁ ποτε ὦν) y esencia (τί ἦν εἶναι), ver nuestro trabajo *Duración, sucesión, instante*.

lo posterior son diversos entre sí y no son movimiento. Para precisar la idea, consideremos como ejemplo cualquier movimiento. Desde su concepto, haremos camino para comprender la noción de anteroposterioridad. Supongamos un movimiento local desde el punto A hacia el punto B. ¿Qué es lo que está «antes» y «después» en este movimiento, lo anterior y posterior del mismo? Para el movimiento tenido en su conjunto, lo anterior y posterior son sus límites o términos entre los cuales se ha desarrollado. En efecto, lo inmediatamente anterior al movimiento es el término desde el cual se produjo el movimiento; lo inmediatamente posterior, el término hacia el cual ocurrió el movimiento. Uno y otro término, en sí, no son movimiento, sino sus límites. En cuanto al sujeto, que en el caso del movimiento es el móvil, lo anterior-posterior es el movimiento, pues es por razón del movimiento que el móvil une, relaciona uno y otro límite. La anteroposterioridad, consiste pues, en una relación.

¿Cómo se da lo anterior y posterior en la magnitud? El Filósofo lo afirma taxativamente: en cuanto a la posición. Unas partes están «aquí», «antes»; las otras «allí», «después»⁴¹.

En el movimiento cabe distinguir dos sentidos según consideremos el movimiento con relación a su trayectoria o lo consideremos con relación a su fluencia propia y característica. Por cierto, el movimiento está íntimamente asociado a una trayectoria constituida por todos y cada uno de los momentos intermedios entre sus términos. Estos momentos se corresponden con todas y cada una de las perfecciones intermedias que el móvil debe atravesar en su curso de desarrollo. Consideremos como ejemplo el movimiento local. El móvil, mientras se mueve, va ocupando sucesivamente todos y cada uno de los lugares intermedios que existen entre el lugar de donde partió y el lugar de arribo. El lugar es consecuencia directa de la extensión. Si, pues, observamos la anteroposterioridad del movimiento local en razón de la correspondencia de cada uno de sus momentos con cada uno de los lugares implicados en su desarrollo, proyectamos el movimiento en su trayectoria; reducimos, de esta manera, su fluencia a la extensión dimensiva y, de algún modo, la sucesividad inherente a todo movimiento se reduce a la simultaneidad de la extensión dimensiva. Esta manera de observar lo anterior y posterior del movimiento es denominada por Simplicio *τοπίζεται* y, como el lugar, es estática.

Hay una segunda forma de considerar la anteroposterioridad en el movimiento. Debemos tener en cuenta para ello que el movimiento es un continuo sucesivo. Su fluencia propia es sucesiva. Si reparamos en lo anterior-posterior (la relación entre las partes anteriores y posteriores del movimiento) atendiendo a su sucesividad inherente, nos hallamos ante otra manera de destacar la anteroposterioridad que Simplicio llama *χρονίζεται*.

⁴¹ En un orden posicional de partes, el hecho de que unas sean «anteriores» y otras «posteriores», unas están «antes» y otras están «después», no sólo indica la distensión, sino también una orientación entre las mismas. Moreau sostiene lo mismo: los puntos de una línea son ordenados como anteriores y posteriores porque el movimiento se solidariza con una trayectoria donde se distinguen puntos coexistentes y susceptibles de ser orientados según la anteroposterioridad, en virtud de la dirección del movimiento: cfr. J. MOREAU, *op. cit.*, pp. 74-75.

Finalmente, consideremos la anteroposterioridad en el tiempo. ¿En qué consiste lo anterior y lo posterior en este fenómeno? La respuesta a ello nos va a conducir inmediatamente a la definición de tiempo. Es, justamente, lo que hace el Estagirita recurriendo a la experiencia:

«Por otra parte, conocemos tiempo, toda vez que determinamos movimiento, determinando lo anterior y posterior; y entonces decimos que ha transcurrido un tiempo, toda vez que tenemos la sensación de lo anterior y posterior en el movimiento»⁴².

El texto es suficientemente transparente. «Toda vez que tenemos sensación (más estrictamente, percepción) de lo anterior y posterior en el movimiento» y en ello determinamos movimiento, distinguiendo lo anterior-posterior del mismo, conocemos tiempo. La anteroposterioridad propia del tiempo surge de considerar lo anterior-posterior del movimiento en su fluencia y dinamismo propios. Sentido dinámico que, dicho sea de paso, no por arbitrio Simplicio denominó *χρονίζεται*⁴³. Esto se hace evidente si observamos atentamente la génesis perceptual de movimiento y tiempo. Dice Santo Tomás que percibimos movimiento, y en particular el movimiento local, cuando percibimos la distancia en la magnitud, y percibimos tiempo cuando tenemos noticia de lo anterior y posterior en el movimiento⁴⁴. Esto ocurre, enseña Jolivet⁴⁵, principalmente al captar el ritmo de nuestros cambios internos, siendo el ritmo una ordenación sucesiva⁴⁶. Además, lo anterior-posterior propio del tiempo, resulta de una determinación del movimiento.

Habíamos mencionado páginas atrás, cuando exponíamos sucintamente la percepción del tiempo (de donde partía el análisis aristotélico) que la determinación, ya desde allí puesta de relieve no tenía aún un sentido estricto y distinto de la percepción. Aquí, en cambio, el significado se precisa. ¿Cuándo ocurre que determinamos movimiento?:

⁴² Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν χρόνον γε γνωρίζομεν, ὅταν ὀρίσωμεν τὴν κίνησιν, τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ὀρίζοντες· καὶ τότε φαμέν γεγονέναι χρόνον, ὅταν τοῦ πρότερου καὶ ὕστερου ἐν τῇ κινήσει αἰσθησιν λάβωμεν (*Física* IV 11: 219, a 22-25).

⁴³ Los términos griegos son orientativos. En un sentido, *τοπίζεται* alude a guardar relación con el lugar, y *χρονίζεται* a guardar relación con el tiempo. El sentido dinámico de la anteroposterioridad del movimiento dice relación al tiempo. Del mismo modo, el sentido estático dice relación al espacio y, por ende, a la extensión dimensiva.

⁴⁴ «Necesse est quod eadem parte animae cognoscatur magnitudo et motus quae etiam cognoscitur tempus [...] Magnitudo autem cognoscitur sensu: est enim unum de sensibilibus communibus. Similiter autem, et motus, praecipue localis, cognoscitur in quantum cognoscitur distantia magnitudinis. Tempus autem, cognoscitur in quantum cognoscitur prius et posterius in motu: unde etiam sensu percipi possunt» (*In De memor. et reminisc.*, lect. 2, nn. 318-319). Ciertamente, consideremos el movimiento local consistente en el tránsito que realiza un móvil a lo largo de una distancia intermedia entre dos lugares determinados. Aprehendemos el movimiento, tomando como «fondo fijo» la extensión del recorrido y captando las ubicaciones cambiantes que el móvil tiene con respecto a la extensión que recorre en su trayectoria. Percibiendo la distancia entre dos lugares, esto es, la extensión intermedia que los separa, y percibiendo juntamente un móvil recorriendo esa distancia, percibimos el movimiento de dicho móvil en el mismo acto de recorrerla. Cfr. nuestro *Duración, sucesión instantánea*, pp. 204-205.

⁴⁵ Cfr. R. JOLIVET, *Tratado de filosofía*, C. Lohlé, Buenos Aires 1956, t. I, p. 127.

⁴⁶ No es relevante a nuestros propósitos desarrollar aquí una teoría del ritmo. Nos basta destacar la implicancia referida. El ritmo incluye en su concepto el orden y sucesividad en el movimiento. Completamos algunas ideas acerca del ritmo en el siguiente párrafo dejando la profundidad del tema para un trabajo posterior.

«Determinamos [movimiento] al tomar a éstos [se trata de lo anterior y posterior del movimiento] en cuanto diversos y un intervalo intermedio distinto de ellos; pues toda vez que distinguimos los extremos y el medio y el alma afirma que son dos instantes, el anterior y el posterior, entonces, parece que ha ocurrido algún tiempo»⁴⁷.

Distinguiendo momentos anteriores y posteriores en el movimiento, esto es, reconociendo que son diversos entre sí y separados por un intervalo intermedio, y afirmando que son «dos», es decir, numerándolos, tenemos lo anterior-posterior propio del tiempo.

La búsqueda de la anteroposterioridad (propiedad de la continuidad) inherente al tiempo nos hace llegar a la definición de tiempo. El tiempo es el número del movimiento según lo anterior y posterior.

Indagando en la manera en que se da la anteroposterioridad en cada uno de los analogados, llegamos al concepto de tiempo. El tiempo es una medida. Aún nos queda latente una cuestión cuya solución (que se hace inmediata a la luz de los pasos transitados) nos permite clarificar el resultado obtenido. ¿A cuál de los tres analogados corresponde la primacía de la anteroposterioridad? El Padre Dubois sostiene al respecto que, según sea el criterio que se adopte, corresponderá a uno u otro analogado⁴⁸. Sostenemos que la primacía corresponde al movimiento. En efecto, lo anterior y posterior en la extensión es el orden posicional de sus partes. En el movimiento, el orden que relaciona todos y cada uno de sus momentos sucesivos. En el tiempo, la anteroposterioridad no es sino la misma anteroposterioridad del movimiento, en cuanto objeto de una distinción y determinación (como inmediatamente veremos, lo anterior y posterior del movimiento en cuanto son numerables). Se dicen «anteriores» y «posteriores» a las partes de la magnitud en sentido impropio. «Anterior» y «posterior» en su concepto incluyen la idea de «sucesión» y en la extensión expresan una cierta «orientabilidad» en las partes⁴⁹.

En el orden físico, la realidad que objetivamente presenta un orden sucesivo es el movimiento; por ende, es en él en donde se realiza plena y principalmente el orden de anteroposterioridad. En el tiempo se da esta relación por referencia al movimiento. Si Aristóteles asigna en el libro IV de la *Física* la primacía a la extensión, es por motivos dialécticos. El principio lógico-real que anima todo su estudio, la analogía tiempo-movimiento-extensión, le permite arribar al concepto de tiempo como medida a partir de una reducción del tiempo a la extensión, operada para poner de manifiesto las propiedades básicas constitutivas del mismo: el carácter extenso y el principio de orden de sus partes. El tiempo, efectivamente, mide al movimiento con relación a sus partes anteriores y posteriores, y esta perfección, la anteroposteriori-

⁴⁷ Ὅριζομεν δὲ τῷ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑπολαβεῖ αὐτά, καὶ μεταξύ τι αὐτῶν ἕτερον· ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴη ἡ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, τότε καὶ τοῦτο φαμεν εἶναι χρόνον (*Física* IV 11: 219 a 25-29).

⁴⁸ Cada tipo de continuo, opina el padre Dubois, comporta un modo propio de anterior y posterior, por lo que la prioridad varía de acuerdo al criterio o punto de vista elegido. Si el punto de vista es la observación, la prioridad pertenece al lugar. Si es la manifestación de la anteroposterioridad, le corresponde al movimiento. En cuanto a la experiencia interior y el número, la primacía le pertenece al tiempo.

⁴⁹ Cfr. supra nota 41.

dad, surge y exige como condición la continuidad, que corresponde primeramente a la extensión dimensiva.

¿Qué significado ofrece la anteroposterioridad del tiempo? ¿A qué fenómeno nos enfrenta? Decíamos que lo anterior y posterior en el tiempo es lo anterior y posterior del movimiento en cuanto objeto de distinción y determinación. Las preguntas antepuestas se pueden traducir en esta otra: ¿qué orden se manifiesta determinando la anteroposterioridad del movimiento? Para responder a ella tengamos en cuenta algo que en breve trataremos con más precisión. La «medida» es una consecuencia de la aplicación de un acto que, propiamente, es un acto de conocimiento. Medir es conocer la cantidad de algo. Entonces, si el tiempo es una medida del movimiento, ello significa que es el resultado de un acto de conocimiento en virtud del cual se aprehende la cantidad de movimiento, atendiendo a su dinamismo y fluencia propios, a su sucesividad expresada en el orden de anteroposterioridad.

Dejando de momento a un lado cómo se toma noticia de esta cantidad del movimiento y qué tipo de medida es el tiempo, reparemos en que este acto de conocimiento nos presenta un aspecto característico del movimiento puesto de relieve en la definición aristotélica de tiempo. Medimos movimiento tomando como respecto lo anterior y posterior, el principio de orden intrínseco a la sucesividad del movimiento. Al tiempo «le interesa» el orden mismo de sucesividad del movimiento.

Tengamos en cuenta algo más. Como estudiaremos más adelante, «número» se dice en dos sentidos: aludimos con este término al medio de numerar y contar, conocido como «número numerante», y también a la cosa contada, «número numerado» o «numerable». El tiempo es lo numerado y no aquello que numera⁵⁰.

Lo numerado, pues, es un cierto aspecto del movimiento: su orden de sucesividad, su sucesividad en sí misma. El orden que se manifiesta determinando la anteroposterioridad en el movimiento es la sucesividad absoluta, la «sucesividad pura», entendiendo por tal, no una forma *a priori*, al modo de Kant, sino a la sucesividad tenida en sí misma, separada de aquello que se sucede y del fenómeno al que está asociada, a saber, el movimiento.

La sucesividad en sí misma comporta lo anterior y posterior. La anteroposterioridad del tiempo es el «puro» orden de sucesividad, que viene determinado por el instante. La anteroposterioridad en el tiempo, nos permite destacar el papel que obra lo subjetivo en este fenómeno. Por cierto, como bien enseña Dubois, lo anterior-posterior en el tiempo surge de un acto del alma, pero, no se reduce exclusivamente a un acto del alma:

«Así el tiempo aparece como aquello que, siendo dado el movimiento, da lugar a la sensación o percepción de lo anterior-posterior»⁵¹.

Hay un elemento objetivo: lo anterior y posterior del movimiento en sentido dinámico. Esta determinación es la que se menciona al decir que el tiempo surge de la determinación de instantes, lo cual, como establecimos, consiste en distinguir el orden de anteroposterioridad realmente existente en el movimiento.

⁵⁰ ὁ δὲ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμοῦμενον καὶ οὐχ ὃ ἀριθμοῦμεν (Física IV 11: 219 b 7-8).

⁵¹ J.-M. DUBOIS, *op. cit.*, p. 169.

Hay un elemento subjetivo: la determinación en su sentido más estricto, propio del contexto de definición del fenómeno temporal, que connota numeración. Esto implica un sujeto que numera⁵².

El tiempo se erige en una síntesis de estos dos aspectos, que son polos de un mismo fenómeno. Comprender la manera en que se articula esta doble polaridad objetivo-subjetiva nos fuerza a observar más profundamente el concepto de medida y de instante. Ya lo advertimos al comenzar este párrafo. No basta con conocer que el tiempo es una medida, sino que nos resta precisar por qué el tiempo es una medida y si esta concepción, satisface el problema inherente al ser del tiempo y su naturaleza.

c) *El tiempo como número del movimiento*

Observábamos en la introducción que la elección del movimiento del primer cielo como patrón de medida determinante de la unidad de tiempo es pasible de una doble interpretación. O bien el privilegio de este movimiento por sobre los restantes movimientos (incluso los restantes movimientos circulares) es fruto de la mayor cognoscibilidad del mismo y, por ello, se reduce a exigencias epistemológicas de la medida, o bien su primacía obedece a razones cosmológicas. Señalábamos también que sostenemos esta segunda posición. Toca, entonces, sentar los principios sobre los que intentaremos probar lo que afirmamos. Consideremos, por tanto, que nos enfrentamos a dos problemas distintos. A los efectos de la medida, basta que el patrón elegido sea un movimiento circular, como veremos. Ahora bien, la unidad es aquello que es primero y lo más conocido en su género. Que el movimiento de la primera esfera sea primero en su género, es un problema distinto, de valor cosmológico, con proyecciones metafísicas.

Brindaremos ahora el «soporte» argumental sobre el que justificaremos nuestra aserción y veremos que el mismo concepto de medida en sí escapa al marco numérico-matemático para adentrarse en lo metafísico, sentido que se halla profundamente presente en la temática del tiempo⁵³.

Aristóteles define al tiempo como un número. Concretamente dice (y lo citamos en su lengua original para tener presentes ciertos términos): ἀριθμός κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον⁵⁴.

⁵² El verbo griego que normalmente aparece con la significación de *determinar* es *ὀρίζω*, cuyos significados principales son *dividir* o *separar algo*, y de allí *separar* o *delimitar*; *señalar con límites*, y *ordenar* y *determinar*. El valor semántico de estas acepciones varía según sea nuestro contexto. Si nos colocamos en el orden práctico, alude a la acción concreta de separar límites en las cosas, u ordenarlas, o ponerle límites físicos. En el orden intencional, señala el hecho de reconocer límites o dividir una realidad por el análisis. De alguna manera, podemos reunir los diferentes matices significativos en la siguiente definición: determinar es causar o dar razón de un cierto orden, señalando o poniendo límites. Se trata principalmente de una operación intelectual. Cfr. nuestro *Duración, sucesión, instante*, p. 244.

⁵³ Cabe aclarar aquí que no podemos en esto mantener una fidelidad absoluta, «a la letra», con Aristóteles. Entendemos que se trata de explicitar contenidos presentes en la teoría aristotélica, aunque no tratados exhaustivamente por el Filósofo.

⁵⁴ *Física* IV 11: 219 b 1.

¿Cómo debemos leer el concepto ἀριθμός? Ross critica a Aristóteles por haber definido el tiempo como número⁵⁵. Pero, ¿de qué concepto de número habla el Filósofo y cuál es el concepto que interpreta Ross? Permítasenos un poco de filología y de historia al respecto. El término ἀριθμός es utilizado en la lengua griega con una cierta amplitud de significados que exceden el sentido de nuestro concepto de número. Veamos algunos ejemplos. Puede aparecer significando una cantidad expresada en número (τὸν ἀριθμὸν δώδεκα = el número doce, tal como leemos en el poeta cómico Euphro⁵⁶); cantidad como resultado de una suma (πολὺς ἀριθμός χρόνου = mucha cantidad de tiempo [Esquines, *Epístola* 1.78]); términos o ítems de una serie (ὁ δεύτερος ἀριθμός = el siguiente término [Eurípides, *Ion* v. 1014⁵⁷]); cantidad total de ítems (τοὺς ἀριθμοὺς τοῦ σώματος = los puntos del cuerpo [Platón, *Leyes* 668d⁵⁸]); significados todos que lo vinculan a extensión dimensiva, conjunto (cardinal u ordinal) de elementos, a aquello que de algún modo podemos asociar a lo que Aristóteles denominará luego τὸ ἀριθμούμενον: lo numerado, y que se explicará cuando exprese el modo en que se hallan las cosas físicas dentro del tiempo, a saber, en cuanto «envueltas» por la medida que es el tiempo⁵⁹. En este caso, el Filósofo establece una esclarecedora analogía con el lugar. Las cosas están en el lugar, pues están «rodeadas» por el lugar, esto es, delimitadas por los cuerpos que las circunscriben. En el tiempo las cosas también se encuentran de algún modo «delimitadas»; son medidas por el tiempo en razón de la cantidad que involucra el período de su existencia. Por tanto, ἀριθμός parece vincularse con la idea de determinación y medida, aludiendo a una cierta proporción y extensión. No señala un sentido abstracto de número (número numerante)⁶⁰.

Estos significados orientan el concepto de número hacia el concepto de medida. Así, se habla del «descubrimiento» y ciencia de los números y las medidas (ἀριθμῶν καὶ μέτρων εὐρήματα [Sófocles, *Frag.* 432⁶¹]), descubrimiento que, dicho sea de pa-

⁵⁵ «The now correspond to the moving body, being a sort of unit involved in time (which is the number of movement) as the moving body, or rather its successive positions, are involved in the movement. The addition οὖν μὲν ἀριθμοῦ is unfortunate, for a time is not made up of a finite number of nows, nor a movement of an infinite number of positions, as a number is made up of a finite number of units. In fact the motion of the now as the unit of time is incompatible with the notion of it as generator of time» (*Aristotle's Physics*, p. 601). La desafortunada adición que encuentra Ross se debe, como él mismo considera, a un error original: definir al tiempo como número (cfr. *Ibid.*).

⁵⁶ Cfr. H. G. LIDDELL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexikon*, new ed., Clarendon Press, Oxford 1982, p. 240.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ «Si [es] esto [las cosas], son envueltas por el número, como las [que están] en el lugar [son envueltas] por el lugar» (*Física* IV 12: 221 a 17-18). De esta manera, las cosas están en el número, análogamente a como están en el lugar, esto es, en cuanto delimitadas (por los cuerpos que las circunscriben, en el caso del lugar, y por la cantidad que implica la existencia finita de los seres físicos, en cuanto ésta es medida, en el caso del tiempo).

⁶⁰ Sobre esta misma línea, con un sentido más amplio, significa «conjunto»: «Ὁὐκ ἀριθμός ἐστιν, ὥστερ, λόγον» («No es, padre, un mero conjunto de palabras») [EURÍPIDES, *Troianas*, v. 476. Cfr. H. G. LIDDELL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexikon*, p. 240).

⁶¹ Cfr. H. G. LIDDELL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexikon*, *ibid.*

so, era tan importante para el pensamiento griego que Esquilo, en su *Prometeo*, lo caracteriza como «la pieza maestra de la sabiduría creadora de cultura»⁶².

Con relación al concepto de medida, la significación es amplia escapándose de lo puramente cuantitativo para adentrarse en los dominios de lo cualitativo. Así, puede señalar un cierto linaje o rango: μετ' ἀνδρῶν ἵξει ἀριθμῶ = toma lugar entre los hombres (Homero, *Odisea* II 449⁶³). En un sentido más abstracto, la significación cualitativa de ἀριθμός se opone a la significación cuantitativa; tal el caso del ἀριθμός οὐσιώδης = número esencial, substancial, real, opuesto a ἀριθμός τοῦ ποσοῦ = número de la cantidad o extensión (Plotino, *Enéadas*, donde parece referirse a la distinción neoplatónica y neopitagórica entre número eidético y número científico, el propio de las cosas físicas⁶⁴). Ἀριθμός también se vincula con ritmo: ῥυθμός⁶⁵.

Aristóteles, aplica esta identidad al campo de la retórica (ὁ δὲ τοῦ σχήματος τῆς λέξεως ἀριθμός ῥυθμός ἐστίν = «El número de la forma del estilo, es el ritmo»⁶⁶).

El mosaico ofrecido ya es elocuente de por sí. Pero ahondemos un poco más. La concepción griega del número llegó al punto de considerar a éste como un arquetipo conforme al cual son todas las cosas. Así enseñaba la escuela pitagórica, según Aristóteles: «Los llamados pitagóricos [...] no sólo hicieron avanzar a éstas [las matemáticas], sino que, nutridos de ellas, creyeron que sus principios eran los principios de todos los entes. Y puesto que los números son, entre estos principios, los primeros por naturaleza, y en ellos les parecía contemplar muchas semejanzas con lo que es y lo que deviene [...], y viendo, además, en los números, las afecciones y las proporciones de las armonías, puesto que, en efecto, las demás cosas parecían asemejarse a los números en su naturaleza toda, y los números eran los primeros de toda la Naturaleza, pensaron que los elementos de los números eran los elementos de todos los

⁶² W. JAEGER, *Paideia*, 2a. ed., FCE, México-Buenos Aires 1955, t. I, p. 185.

⁶³ Cfr. H. G. LIDDELL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexikon*, ibid.

⁶⁴ Cfr. H. G. LIDDELL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexikon*, ibid.

⁶⁵ El ritmo es un fenómeno íntimamente ligado al movimiento que merece especial atención por sus implicaciones a nivel físico y metafísico. No corresponde aquí elaborar una teoría del ritmo. Dejamos la cuestión para un futuro trabajo que ya está en preparación. Esbocemos simplemente algunas ideas al respecto. El ritmo, dice Aristógenes de Tarento, es «la ordenación determinada de los tiempos» M. C. GHYKA, *El número de oro*, Poseidón, Buenos Aires 1960, t. I, p. 150). Aplicando esto a nuestro contexto, dado que el tiempo constituye una determinación del movimiento en su razón misma de sucesividad, podemos definir el ritmo como un modo de ordenación determinado de la continuidad sucesiva de un movimiento. Se trata, pues, de una cierta modalidad propia de los movimientos según la cual comportan sucesiones más o menos regulares. Curiosamente, el término griego que señala ritmo —ῥυθμός—, tiene la misma raíz del verbo πέω (cfr. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris 1950, p. 1724), cuyo significado primero es correr o fluir. El mismo significado ofrece la raíz *srew*. El ritmo, a grandes rasgos, constituye una cierta modalidad o perfección inherente íntimamente a la fluencia propia de los movimientos. Es, en cierto sentido, el orden de la fluencia de un movimiento particular. Veamos. La anteroposterioridad se presenta como el principio intrínseco determinante de la sucesividad, pero todos los movimientos no se suceden de manera unívoca. Cada movimiento tiene su propia «forma». Además de su velocidad, de sus términos, de su trayecto, perfección según la cual se realiza, y demás elementos, tiene una cierta intensidad, una cualidad en su comportamiento. Esta cualidad es su ritmo. Teniendo esto en cuenta, no es extraño que la percepción más original del tiempo ocurra al captarse el ritmo del movimiento; en particular, de nuestros movimientos internos.

⁶⁶ *Retórica*, Clásicos Políticos, Madrid 1971, p. 193.

entes, y que todo el cielo era armonía y número»⁶⁷. Esta concepción estaba preformada, a los ojos de Jaeger, en la simetría geométrica del cosmos de Anaximandro⁶⁸. ¿Qué era lo que hacía ver a los pitagóricos en los números, principio del ser de las cosas? La vinculación del número con el concepto de armonía.

La palabra *ἁρμονία*, en todas sus acepciones, responde a un significado básico y profundo que puede describirse con la idea de unión o juntura, aquello que ordena y unifica lo múltiple y diverso⁶⁹. Los pitagóricos descubrieron la vinculación de la armonía con el número y el ritmo en la música⁷⁰. Pero no la circunscribieron a este solo dominio. Antes bien, reconocieron en el principio rector de la música, un principio de orden universal. La armonía participa en todas las cosas; expresa la relación de las partes con el todo. Así, Anaximandro, concibe a la armonía como principio del Cosmos. ¿En qué podían parecerse las cosas y su principio a los números? Lo señala Aristóteles en el pasaje anterior, comentando a los pitagóricos; en los números, «se hallan las relaciones y proporciones de las armonías». En la armonía se halla implícito el concepto matemático de proporción⁷¹.

Para comprender cabalmente estas relaciones, debe tenerse en claro que esta concepción no es puramente aritmética. No se condice con la ciencia natural matemática como la entendemos hoy. Los números no representan la mera reducción de los fenómenos naturales a relaciones cuantitativas⁷². Por eso, cuando Aristóteles critica el proceder de los pitagóricos, que llegan a hacer consistir las cosas en números en sentido material, alude a una indebida matematización de la identificación del número y del ser. El concepto de número, contenía originalmente un sentido cualitativo y sólo

⁶⁷ *Metafísica*: 985 b 23 - 986 a 3, trad. de V. García Yebra, Gredos 1970, t. I, p. 35.

⁶⁸ Cfr. W. JAEGER, *op. cit.*, t. I, pp. 183ss.

⁶⁹ *ἁρμονία* se relaciona etimológicamente con *ἁρμός* (juntura). La forma conjetural es *ar-et- omós* y con *ἁρμή* (unión; forma conjetural: *ar-et -omá*; cfr. A. BAILLY, *op. cit.*, p. 271). De allí sus significados de unión, juntura, atadura. También con el significado de armadura, esqueleto, ya sea el esqueleto humano o del universo. Se observa, pues, la idea presente de ordenación y unión de lo múltiple. Hay *ἁρμονία* en el cuerpo humano y en el universo; la hay en el estado (en el orden de gobierno establecido); hay *ἁρμονία* en la música, de donde, en cierto modo, procede su aplicación más originaria. El concepto de armonía brinda el contenido más preciso a los conceptos de ritmo, medida y relación. Armonía es un concepto complejo. Comprende tanto la bella concordancia de los sonidos en la música, el rigor de los números, la regularidad geométrica y la articulación tectónica. Abarca poesía, retórica, religión y ética. Lo mismo para el concepto de cosmos, que para el de armonía y ritmo, el descubrimiento de la naturaleza del ser es el estadio previo para llegar a su transposición al mundo interior del hombre y la estructuración de la vida.

⁷⁰ Sabido es que realizaron estudios sobre la relación de la longitud de las cuerdas (en la lira o cítara) con la altura de los sonidos, relación que podía expresarse numéricamente.

⁷¹ Cfr. W. JAEGER, *op. cit.*, t. I, pp. 183ss.

⁷² De hecho, la Aritmética constituía una parte (y no la más importante) de la matemática. De los *Theologumena arithmeticae* de Nicómaco de Gerasa se desprende que la teoría de los números se dividía en aritmología o mística del número, y de tendencias metafísicas, que se ocupaba del número puro. La aritmética se ocupaba del número científico abstracto, según un método silogístico riguroso de tipo euclideo. Finalmente, el cálculo propiamente dicho, técnica relegada a un grado inferior, que se corresponde con lo que hoy llamamos *aritmética* y que era denominada *logística*. Cfr. M. C. GHYKA, *op. cit.*, t. I, pp. 22-23.

gradualmente se llegó a la abstracción de lo puramente cuantitativo⁷³. El número apuntaba a una norma residente en las cosas mismas de la naturaleza, a un λόγος⁷⁴.

Sería indebido identificar el pensamiento aristotélico acerca del número con la doctrina pitagórica. Empero, lo que queremos destacar es el contexto dentro del cual sin duda fue formulada. Por ello, cuando el Filósofo nos dice que el tiempo es el número del movimiento (ἀριθμός κινήσεως), debemos tener presente el contexto de lo que acabamos de exponer. El tiempo es una medida (μέτρον) del movimiento; es expresión de la armonía, de la proporción, del ritmo del movimiento. Destaca y determina el λόγος del movimiento. Por ello no es lo numerante, sino lo numerado del movimiento⁷⁵.

En esta misma dirección debe interpretarse la doctrina sobre la medida que, originada en Aristóteles, recoge y sistematiza la escuela tomista. La medida, dice Joseph de Tonquédec, es «el medio de apreciar el valor de un ser, de determinar el punto de perfección donde arriba en su orden, la realidad más o menos plena que contiene»⁷⁶. Se trata de la delimitación de una cosa en razón del valor o perfección que ésta tiene en un cierto orden. La medida representa una cierta intensidad de perfección. Este concepto de medida es amplio e incluye las diferentes especies de medida que guardan una analogía entre sí. La medida responde en efecto al contexto previamente expuesto. Se corresponde con la armonía, la proporción, el λόγος de las cosas. Esto es así para cualquier forma en que cabe hablar de medida, pues, siendo la medida algo inherente a la proporción y armonía intrínseca de las cosas, es, por tanto, inherente al ser de ellas. Y como el ser es análogo, la medida, también es análogo.

¿Cómo conocemos la medida de un ser? Medir es un acto intelectual por el que conocemos un cierto valor, perfección, orden o realidad que un ser posee, comparándolo con otro ser, que constituye la medida. Medir es un acto intelectual en virtud del cual, comparando realidades según una cierta perfección, conocemos el grado en que es poseída por uno de ellos con relación al grado en que lo posee otra que es tomada como referencia. Ésta, por constituirse en medida de la otra, debe ser fija y estable. Por ello, la medida es algo uno, dado que la unidad, por ser indivisible y simple, reviste las características de fijeza y estabilidad. Las citadas propiedades le caben a aquello que es medida por sí mismo o bien a aquello tenido de este modo arbitrariamente, a los efectos de la medición⁷⁷.

Dado que medir es un acto de conocimiento, cabe reconocer los siguientes elementos a considerar: 1) el objeto a medir o que es medido; 2) el sujeto que mide; 3)

⁷³ Cfr. W. JAEGER, *op. cit.*, *ibid.*

⁷⁴ Cfr. W. JAEGER, *op. cit.*, *ibid.*

⁷⁵ Este λόγος del movimiento se expresa acabadamente en el concepto de duración según el cambio.

⁷⁶ «La mesure peut se définir, au sens le plus large et qui embrasse ses différentes espèces, même simplement analogue: le moyen d'apprécier la valeur d'un être, de déterminer le point de perfection où il arrive dans son ordre, la réalité plus ou moins pleine qu'il contient» (J. DE TONQUÉDEC, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas*, Vrin, Paris 1950, p. 101).

⁷⁷ Cfr. J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, *ibid.* Así, el metro no es realmente indivisible, dado que se trata de una longitud, y por ello se trata de algo extenso que, como tal, es divisible. Pero cuando lo comparamos con una longitud, no dividimos el metro ni lo consideramos en razón de su divisibilidad, sino que lo tomamos como algo uno e indiviso.

la medida misma, que implica observar el respecto según el cual se efectúa la comparación; 4) la unidad de medición, y 5) el acto de comparación.

Si un objeto es medido, significa que puede ser comparado con otro, esto es, que en él debe residir algún aspecto o perfección susceptible de un «más» o un «menos». Esta capacidad del objeto es su mensurabilidad que supone, dentro del orden del ser, diferentes grados en el modo de darse la perfección según la cual se realiza la comparación.

En el orden físico, la perfección donde más acabadamente se dan grados es la extensión, de donde, dado que la medida reviste carácter análogo, el principal analogado es la extensión. Por eso, dice Aristóteles que «Es medida, en efecto, aquello por lo que se conoce la cantidad»⁷⁸, y dentro de la cantidad corresponde la primacía en sentido estricto a la cantidad discreta. Ésta, como explica Santo Tomás, corresponde al número⁷⁹. Vemos así operado el paso de lo cualitativo a lo cuantitativo en el concepto de ἀριθμός realizado dentro de la teoría aristotélico-tomista de la medida y el número. No difiere en lo fundamental de la tradición histórica que recorrimos sucintamente páginas atrás. La medida se corresponde con una proporción intrínseca al ser de las cosas y supone un cierto grado o intensidad en dicha perfección. Esto implica que, dado que las perfecciones se dan según el modo propio de aquello en que residen, responden a grados, a un «más» y un «menos». Esto alude indistintamente tanto a lo cualitativo como a lo cuantitativo⁸⁰; por ello, el acto por el cual conocemos este grado o rango de perfección incluye una comparación. Ésta se da principalmente en la extensión y, dentro de ella, en la cantidad discreta (número), pues es en el orden de la extensión donde más cabe la distinción entre un «más» y un «menos». Por razón del acto de comparación, surge la extensión como lo primeramente mensurable. También se infiere que el número del que hablamos es la misma cosa en cuanto medida y por razón de la medida; es el «número-numerado».

El sujeto que mide, en el orden físico, es el hombre según su intelecto. No perdamos de vista que nos hallamos ante un acto de conocimiento. El acto mismo involucrado es una comparación que, en la medida en sentido estricto, consiste en referir la cosa a medir con la unidad para determinar cuántas veces se halla contenida ésta en el objeto medido. A esto responde un número, de donde el intelecto se vale, en resumen, de un doble instrumento: el número y la unidad de medida, aquella magnitud tomada como referencia según la medida.

Se imponen aquí ciertas distinciones. Procuraremos hilvanarlas, asignándoles su lugar propio. La comparación se establece entre cosas, según ciertas perfecciones. Ahora bien, aquí existen algunas reglas de juego. Podemos comparar magnitudes entre sí, pero no cualquiera de ellas con cualquier otra. De ahí esta declaración de Aristóteles: «La medida es siempre del mismo género [del objeto medido]; en efecto, la de la magnitud es una magnitud y, en particular, la de la longitud una longitud, la de la

⁷⁸ μέτρον γὰρ ἐστὶν ὃ τὸ ποσὸν γινώσκεται (Metafísica X 1: 1052 b 20, trad. García Yebra).

⁷⁹ «Ratio mensurae primo invenitur in discreta quantitate, quae est numerus» (In X Metaphys., lect. 2, n. 1939).

⁸⁰ Las cualidades también son susceptibles de un «más» y un «menos» en razón de su intensidad.

latitud una latitud, la de una voz otra voz, la de un peso un peso, la de unidades una unidad»⁸¹.

Por cierto, no medimos longitudes con superficies. Por ello se señala que existe una proporción entre la medida y lo medido. Esta proporción no es más que la expresión del orden (armonía) según la cual se compara un cierto ser con la unidad de medida. Medimos según un «respecto». A esto apunta lo numerado: a la misma realidad concreta según un «respecto», una perfección que posee en grado acorde a su modo propio de ser, en cuanto comparado con la unidad. Podemos hacer, luego, una primera distinción: el número numerado o numerable es la cosa medible o medida. El número numerante es la abstracción del número numerado aplicado sobre la realidad concreta según el acto de medición.

El número es una «multiplicidad medida por la unidad»⁸². El orden de lo numerante se funda en el orden de lo numerado, de lo cual, como dijimos, es abstracción. La multiplicidad numerada se funda en la unidad física. Si observamos en una habitación un conjunto de hombres y afirmamos que hay diez de ellos, es porque los hemos comparado con un hombre, tomado como unidad. No se trata especialmente de éste o aquel hombre, sino de la realidad que constituye un hombre, con su materia, forma e individualidad física, tomadas en sí mismas como punto de referencia.

Hagamos, entonces, otra distinción. La unidad de medida, es la magnitud que se toma como referencia en la comparación. El patrón de medida es la realidad física en la que principalmente se encuentra, o de la que arbitrariamente se toma la magnitud que oficia de unidad de medida. De suerte que ahora encuentra mayor claridad el doble instrumento de que se vale el sujeto para efectuar la comparación. Uno lógico-intelectual: el número (el medio de contar, número numerante); el otro, la unidad y patrón de medida.

Destaquemos algunas características inherentes a la unidad. La unidad es indivisible⁸³. Es «una», «fija», «no diversa», primera en su orden y más conocida en sí.

Sentados estos elementos correspondientes a una teoría del número, observemos el fenómeno temporal. De acuerdo a lo precedente y dado que el tiempo es definido como un número, debemos analizar con relación a él, aquello que es medido por el tiempo, el respecto según el cual el tiempo opera la medida y el tiempo como medida, en donde tendrá lugar la cuestión de la unidad y la elección del patrón de medida. En cuanto al tiempo como medida, conviene ya determinar qué tipo de número es el tiempo. Para elucidar esto debemos apoyarnos en la proporción de la medida a lo medido. La unidad numérica se funda en la unidad físico-ontológica; de ésta recibe

⁸¹ Cfr. *Metafísica* 1053 a 25-27.

⁸² ἔστι γὰρ ἀριθμὸς πλῆθος ἐνὶ μετρητῶν ἁρμονία («Pues el número es una pluralidad medida por uno» [*Metafísica* X 6: 1075 a 3]).

⁸³ ἐν πάσῃ δὴ τούτοις μέτρον καὶ ἀρχὴ ἐν τῇ καὶ ἀδιαίρετον («en todas estas cosas es medida y principio algo uno e indivisible» [*Metafísica* X 1: 1052 b 31-32]). ὅτι μὲν οὖν τὸ ἐνὶ εἶναι μάλιστα ἐστὶ κατὰ τὸ ὄνομα ἀπορίζοντι μέτρον τι, καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦς, εἴτα τοῦ ποιῶ, φανερόν· ἐστὶ δὲ τοιοῦτον τὸ μὲν ἂν ἡ ἀδιαίρετον κατὰ τὸ ποσόν, τὸ δὲ ἂν κατὰ τὸ ποιόν· («Es claro, por consiguiente, que, para el que define atendiendo al nombre, la unidad es en sumo grado una medida, principalmente de la cantidad, y en segundo lugar de la cualidad. Y ser tal, en el primer caso, si es indivisible cuantitativamente, y en el segundo, si lo es cualitativamente» [*Metafísica* X 1: 1053 b 5 y ss.])

sus propiedades de indivisibilidad, no-diversidad y fijeza. Éstas se transmiten al número, de donde éste designa y se corresponde con una realidad determinada, una, fija y no diversa⁸⁴. Cuando aplicamos el número a algo que estamos midiendo delimitamos aquello que medimos. Lo destacamos, fijándolo de este modo en nuestra atención, percepción o concepto. Por otra parte, no es lo mismo medir una cantidad discreta y una magnitud continua, y, dentro de ésta, medir un continuo simultáneo y medir un continuo sucesivo. La cantidad discreta es lo mensurable por excelencia. (Indicamos que se trata del primer mensurable). Al medir un extenso continuo agregamos algo a la realidad objetiva: la división real o intencionalmente practicada que evidencian las partes existentes en el todo, manifestándolas como si se tratasen de unidades discretas. La divisibilidad del extenso da razón y justifica la legitimidad de esta operación.

En el continuo sucesivo, la división intencional de partes pareciera adulterar la realidad del mismo. Por cierto, estamos delimitando y fijando algo que de suyo no es fijo, sino dinámico. Tal el caso del movimiento y del tiempo. Las partes del movimiento son movimiento, son dinamismo. El cognoscente, por razón de la percepción del movimiento (percepción de la distancia en la magnitud) y en especial por la acción de la imaginación, delimita y fija momentos de suyo movientes, proyectando cada parte del movimiento que es tránsito con cada parte de su trayectoria⁸⁵. ¿Podrá justificarse, entonces, la medida del movimiento, o cualquier intento de medirlo conllevará una deformación del mismo? Téngase presente que de ser así, el tiempo como medida no tendría valor.

Debemos considerar lo siguiente: la divisibilidad le pertenece al movimiento pues le adviene de la extensión por razón de la continuidad⁸⁶. Además, la conciencia, a través de la imaginación, la memoria y aun las facultades superiores⁸⁷, una vez captado el movimiento en su desarrollo, reconstruye el mismo en su conjunto, como si se tratase de un todo simultáneo, pero reconociendo cada parte como sucesiva. El proceso completo es así. La divisibilidad de la trayectoria confiere divisibilidad al movimiento. La anteroposterioridad, principio de orden análogo en cada uno de los extensos, dará lugar, por la relación del movimiento a la trayectoria como así también por su fluencia propia, a una concepción estática o dinámica del movimiento. Si to-

⁸⁴ Si consideramos un conjunto arbitrario discreto de elementos unitarios (v. gr., «seis sillas») no importa el hecho de que cada uno de ellos, por separado, constituya una unidad en sí misma independiente de los otros. En virtud de la relación (cualquiera que ésta sea) que los determina componiendo dicho conjunto, éstos integran una unidad (discreta), que en este caso no es natural, sino arbitraria (una simple colección). Esta unidad y fijeza se presenta también en el orden de lo numerante, donde con más fuerza se observan estas propiedades como resultantes de la unidad. En efecto, los números naturales se engendran inductivamente por adición de la unidad. En cada suma, el último elemento agregado —la unidad— confiere especificidad al número y lo determina en sí mismo como algo uno y fijo. El número 3, por ejemplo, no es ni el 2 ni el 4 ni ningún otro.

⁸⁵ Estas determinación y fijación así operada llevaron a Bergson a considerar la aplicación del número al movimiento como un contrasentido.

⁸⁶ Cfr. el apartado anterior.

⁸⁷ De hecho, la percepción completa del tiempo incluye un acto de determinación que compromete al intelecto y la razón.

mamos el movimiento y lo medimos con relación a su trayectoria, proyectándolo en ella, dejando a un lado su fluencia (la sucesividad en sí misma), la concepción será estática. Si, contrariamente, reconocemos la sucesividad fluente del movimiento, el resultado será una concepción dinámica del movimiento. La trayectoria nos hace patente la divisibilidad y numerabilidad del movimiento, pero la anteroposterioridad dinámicamente concebida nos permite relevar cada momento sucesivo-dinámico del movimiento correspondiente a cada parte de la trayectoria.

El tiempo cobra sentido como medida en cuanto tomamos la anteroposterioridad del movimiento en sentido dinámico. De hecho, en la sección anterior, pusimos de manifiesto que el tiempo constituye el mero orden de sucesividad, la «sucesividad pura», que no es sino el orden de sucesividad propio del movimiento abstraída de éste, y por tanto, sucesividad dinámica.

De aquí resulta claro que el número que utilicemos para medir el movimiento según la anteroposterioridad en sentido dinámico no puede ser un número cardinal, sino un número que se corresponda con un orden de sucesión continua⁸⁸. Existe tal número referido a posiciones ordenadas de una serie: es el número ordinal.

Los números ordinales no son específicamente números, sino que

«Las designaciones ordinales (primero, segundo, tercero) indican con ayuda de los cardinales las posiciones de cualquier elemento de una serie ordenada orgánicamente»⁸⁹.

Hay una correspondencia biunívoca entre la serie ordinal y el conjunto de los números cardinales. De suyo, la secuencia cardinal puede concebirse como elementos articulados que señalan una posición en la serie. Cada número cardinal expresa una posición de orden, pero principalmente es una unidad supraordenada que contiene el conjunto de todas las unidades de la serie hasta su propia posición ordinal, incluida esta misma, tomadas como una unidad cuantitativa. Secundariamente, contiene la indicación de su posición⁹⁰. El tiempo es un número-numerado que expresa un momento o posición de orden. Es un número ordinal⁹¹.

Sin embargo, las medidas de tiempo con que solemos manejarnos (horas, días, meses, etc.) representan segmentos de tiempo, considerados como unidades discretas de tiempo. La correspondencia biunívoca antedicha justifica este uso y no hace más que expresar la correspondencia entre movimiento y trayectoria. En efecto, así como existe una correspondencia entre el movimiento y su trayectoria y por ello po-

⁸⁸ No podemos medir movimiento en su dinamismo intrínseco con un número que expresa conjunto estático de elementos, sino con un número que señale momentos ordenados sucesivos.

⁸⁹ Cfr. H. CONRAD-MARTIUS, *El tiempo*, Revista de Occidente, Madrid 1955.

⁹⁰ Cfr. H. CONRAD-MARTIUS, *op. cit.*, p. 58, a quien citamos casi textualmente en estos últimos renglones.

⁹¹ No debe perderse de vista en ningún momento el contexto de nuestro análisis. Si bien estamos hablando de series numéricas, números cardinales y ordinales, correspondencia biunívoca, etc., no estamos en un plano matemático, o, mejor dicho, estamos dentro del concepto de ἀριθμός que hemos estudiado, el cual asume lo matemático y lo trasciende. El plano de lo numerado, presenta unidades físicas discretas (esto es, separadas entre sí), realidades continuo-simultáneas y realidades continuo-sucesivas. La posición y el orden pertenecen al dominio de lo numerable y lo numerado y no exclusivamente al campo de lo numerante.

demostramos considerar el movimiento en su conjunto y reconocer sus momentos referidos a cada parte de su recorrido (verlo cual un todo «quanto» discreto), de la misma manera podemos referir la medida ordinal del movimiento a la serie cardinal y considerar segmentos de tiempo (cual todos «quantos» discretos). Importa aquí tener en claro que no se trata de segmentos estancos, sino en sí mismos dinámicos pero visualizados como si fueran estáticos⁹².

Consideremos ahora el respecto según el cual el tiempo mide al movimiento. La definición ofrecida por Aristóteles es clara sobre este particular. El tiempo es medida del movimiento según lo anterior y posterior. La posición u orden sobre la que se establece la comparación es la anteroposterioridad. ¿Cuál es el modo de anteroposterioridad involucrada, es decir, de los diferentes sentidos que cobra lo anterior y posterior según cada uno de los analogados (extensión, movimiento y tiempo)? ¿Cuál corresponde a la medida que es el tiempo? Un texto ya estudiado páginas atrás pareciera hacer la cuestión algo superflua o repetitiva. Nos referimos al que decía más o menos así: «Lo anterior posterior en cuanto al sustrato es el mismo, pero en esencia es distinto y no es movimiento». En esencia, la anteroposterioridad es el puro orden de sucesividad. ¿Qué relación puede guardar con la medida? Otro texto nos orienta hacia la respuesta:

«En tanto que lo anterior y lo posterior es numerable hay instante»⁹³.

Además, exponíamos en la sección previa que lo anterior y posterior propio del tiempo es la misma anteroposterioridad del movimiento en cuanto objeto de una distinción y determinación, la cual se realiza según el instante. El análisis del respecto nos conduce al estudio del instante. Nos detendremos en particular en aquello que lo vincula directamente con el tema de la medida.

Tres cosas sostiene Aristóteles acerca del instante: 1) es el mismo en su sustrato, pero difiere en esencia⁹⁴; 2) el instante hace continuo al tiempo, lo divide y, en cuanto limita al tiempo, no pertenece al tiempo⁹⁵, y 3) el instante mide al tiempo⁹⁶.

Nos importa en especial la tercera afirmación, pero, a fin de no dejar incompleto el tema, revisaremos sucintamente las otras dos.

La primera es de capital importancia; tal es así que las otras dos encuentran su razón en ésta. Explicitemos, pues, en qué sentido el instante es el mismo y en qué sentido es diverso. El Filósofo recurre a la analogía principal, la cual cobrará un nuevo relieve. Como el movimiento sigue a la extensión, el móvil sigue al punto. Éste es uno y el mismo en sí mismo (es «punto» en cualquier caso), pero difiere en cuanto a la

⁹² La expresión más profunda de este uso del que hablamos, se halla en la misma fugacidad del tiempo, la que nos fuerza a considerarlo en su conjunto a los efectos prácticos de las medidas concretas. La medida apropiada es la medida ordinal, que se corresponde con cada uno de los momentos durativos del móvil en su movimiento y que numéricamente equivale a una serie ordenada y ordinal de números reales.

⁹³ ἢ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν (*Física* IV 1: 219 b 25).

⁹⁴ Cfr. *Física* IV 11: 219 b 9-11.

⁹⁵ Cfr. *Física* IV 11: 220 a 4-5.

⁹⁶ Cfr. *Física* IV 11: 219 b 21.

⁹⁷ τὸ δὲ νῦν τὸν χρόνον μετρεῖ, ἢ πρότερον καὶ ὕστερον (*Física* IV 11: 219 b 11).

posición. La posición es una cierta perfección o razón. Semejantemente ocurre con el móvil. En sí mismo no varía a través del cambio; es «ese» móvil que permaneciendo uno y el mismo en su ser, unifica y da coherencia a las diversas partes del movimiento, pero difiere según una cierta perfección o razón.

Tomemos el movimiento local. El móvil es el mismo como tal mientras va ocupando distintos lugares sucesivamente, de acuerdo a su trayectoria, pero difiere en una perfección accidental: su *ubi*.

El instante, se acomoda al móvil como el tiempo al movimiento. El instante no es más que lo anterior y posterior del movimiento en cuanto estos son numerables, tal como se afirmó. Como el móvil permanece uno en su sustrato a través del movimiento, el instante es uno en su sustrato⁹⁸. En esencia el instante es distinto, lo anterior-posterior en cuanto son numerados.

Se impone explicitar ciertos aspectos. Primeramente, debemos precisar de qué manera debe tenerse el hecho de que el instante sigue al móvil como éste al punto. La analogía presente constituye un nuevo plano de analogía que parte de la analogía principal ofreciendo un nuevo enfoque. No se trata de una comparación directa entre punto, móvil e instante, como bien pusiera de manifiesto Dubois⁹⁹, dado que entre ellos existe una radical heterogeneidad. La comparación es de esta manera: el punto reviste un comportamiento dentro de la magnitud, similar al que realiza el móvil en el movimiento y el instante en el tiempo. La comparación es indirecta y puede expresarse en esta proporción:

PUNTO		MÓVIL		INSTANTE
-----	=	-----	=	-----
MAGNITUD		MOVIMIENTO		TIEMPO

¿Cómo se constituye este comportamiento? Precisamente, lo que significa el punto para la magnitud, significa el móvil para el movimiento y el instante para el tiempo. De la misma manera que se manifiesta la semejanza y diferencia de la continuidad y su efecto, la anteroposterioridad en los tres analogados principales (extensión, movimiento y tiempo), también sucede en este segundo plano de analogía. Allí el analogado principal era el movimiento. Aquí, por correspondencia, es el móvil. Observando la manera en que el móvil es uno en sí y diverso en su esencia (y las consecuencias y principios inmediatamente derivados) se echará luz sobre el principio rector de esta analogía secundaria y, además, encontraremos formulado el soporte sobre el cual se edifica el concepto de función numerante del instante.

Aristóteles explica la cuestión recurriendo al hilemorfismo. El movimiento no puede explicarse sin un «permanente» que es quien se muda. En efecto, el movimiento se realiza entre contrarios y estos, ni se transforman uno en el otro, ni se reducen uno al otro, ni actúan uno sobre el otro¹⁰⁰. Este «permanente» es un sujeto que es

⁹⁸ Preferimos la expresión *sustrato* para la perífrasis griega ὁ ποτε ὄν y no *sujeto*, como suele usarse, para evitar la aplicación de un término que responde más acabadamente al concepto de ὑποκείμενον, pues el instante en sí mismo no es sustancia, sino límite.

⁹⁹ Cfr. J.-M. DUBOIS, *op. cit.*, pp. 177-178.

¹⁰⁰ Cfr. *Física* I 6: 189 a 22-26; I 7: 190 b 33.

determinado por las perfecciones que adquiere y pierde gradual y progresivamente por el cambio. Lo que es determinado es la materia del cambio y lo que determina es la forma. Materia y forma son principios relativos entre sí. El móvil es la materia del cambio; los accidentes, son la forma. Así, el móvil es uno en su sujeto (es lo que permanece a través del cambio) y es distinto según las perfecciones que lo van determinando conforme se produce el movimiento. De este modo, en el movimiento hay unidad y diversidad (unidad y multiplicidad)¹⁰¹.

Por estas mismas razones, resulta que el móvil es quien «engendra» el movimiento y lo hace, lo ejecuta. Es principio del ser del movimiento. De los elementos que componen el movimiento, sin los cuales el movimiento no tendría lugar alguno, el móvil es la razón fundamental. Además, por virtud del móvil, conocemos el movimiento. Es refiriendo los diversos momentos del movimiento al móvil que el cognoscente aprehende el movimiento. El móvil es principio del ser y del conocer del extenso al que pertenece. Encontramos aquí presentes los pilares comunes que animan esta segunda analogía. Así, el punto, virtual y potencialmente, compone y determina la línea. El móvil, como vimos, hace lo propio con el movimiento y el instante: semejantemente determina lógica y psicológicamente al tiempo (lo «engendra» y hace). Por ello, los tres analogados son principios del conocimiento del extenso al que se encuentran vinculados¹⁰². En cierto modo, son lo primero y principal de ellos y, como tales, son lo más conocido.

Móvil, punto e instante se comparan entre sí en cuanto son principios de determinación. Dan razón del orden de partes intrínseco a cada extenso. Ahora bien, el instante no puede ser uno en sí mismo de la misma manera que el móvil, dado que el móvil es tal, en última instancia, por ser una sustancia¹⁰³, mientras el instante es un límite¹⁰⁴. El instante es uno en cuanto es una determinación introducida en una propiedad del móvil. Es el móvil como sustrato, tenido según un cierto aspecto: la duración. El instante es uno en su sustrato pues se corresponde con todos y cada uno de los momentos durativos del móvil en su movimiento (*el in fieri*).

El instante es diverso en esencia. En una sucesividad pura, que es el tiempo, las partes sucesivas varían según su posición; guardan analógicamente un orden posicio-

¹⁰¹ En cierto sentido, lo diverso y lo múltiple guardan relación, de momento que lo diverso, se opone a lo que es uno, como lo múltiple a la unidad. Del mismo modo que la unidad numérica se funda ontológicamente en lo uno, la multiplicidad en lo numérico se fundamenta en lo diverso. Nuevamente florece el valor profundo de los conceptos de número y unidad que trascienden el dominio de lo aritmético.

¹⁰² γνώριμον δὲ μάλιστα τοῦτ' ἔστιν· καὶ γὰρ ἡ κίνησις διὰ τὸ κινούμενον καὶ ἡ φορὰ διὰ τὸ φερόμενον («esto es lo más conocido, pues tanto [conocemos] el movimiento a causa del móvil, como el transporte por el transportado» [*Física* IV 11: 219 b 29-31]). En este texto Aristóteles propone al móvil como principio del conocimiento del extenso al que pertenece y «hace».

¹⁰³ Los inconvenientes que surgirían de una concepción sustancialista del instante los expone claramente H. CARTÉRON, «Remarque sur la notion de temps d'après Aristote», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* XCVIII (1949) 67-81. Remitimos al lector al mismo, o bien a nuestro trabajo *Duración, sucesión, instante*, donde comentamos la exposición de Cartéron al respecto.

¹⁰⁴ τὸ δὲ νῦν ὅρος τοῦ παρήκοντος καὶ τοῦ μέλλοντος («el instante [es] límite del pasado y del futuro» [*Física* IV 4: 223 a 6]).

nal. Esta diversidad se funda en cada uno de los distintos estados actuales del móvil, pero tenidos simplemente en cuanto unos ocurren «antes» y otros «después». Aristóteles explica esta diversidad como numerabilidad, puesto que en la medida que lo anterior y posterior es numerable tenemos el instante. Reparemos en esta afirmación: la diversidad del instante es numerabilidad. Entramos así en otra de las tres precisiones que el Filósofo hacía en torno al instante: el instante como medida del tiempo.

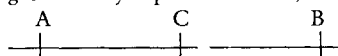
La unidad del instante (sentido físico de unidad) descansa, según se señaló, en la permanencia del móvil a través del cambio, es decir, en la duración del móvil en su transportarse. La diversidad de instantes deriva de todos y cada uno de los momentos constitutivos del movimiento en su desarrollarse. Y esto, precisamente es lo numerable. Cuando medimos el movimiento según el tiempo estamos midiendo su fluencia propia conforme a sus diferentes momentos. ¿A qué se reducen estos momentos? La respuesta nos conduciría al planteo del problema de la sucesividad. No toca realizar dicho análisis aquí. Pero podemos obtener la precisión suficiente abordando la última propiedad que Aristóteles asigna al instante: el instante es un límite. El concepto de límite, aplicado al instante, clarifica el valor y sentido de numerabilidad y establece la correspondencia apropiada con lo numerante.

Cabe distinguir entre los términos griegos *τέλος* y *πέρας*. El primero designa el término al que se llega como complemento o perfección a título de principio o fin. En sentido locativo supone, dado un segmento, que más allá de él (de su término) no hay ningún punto perteneciente a este segmento (está, entonces, separado de todo otro segmento, no guardando ninguna continuidad). *Πέρας* señala un límite entre dos intervalos. En sentido locativo, implica que a cada lado suyo existen elementos del conjunto al que pertenece. No implica, por lo tanto, separación; antes bien, supone continuidad.

El concepto de límite correspondiente al instante es en el sentido de *πέρας* y no de *τέλος*, pues el tiempo es una fluencia continua y el instante limita sus partes. Esta distinción o su uso acuerda y es propia del contexto aristotélico. Si ahondamos en este sentido, más allá de la letra de la *Física*, pero atendiendo a las consecuencias lógicas de ella derivadas, podemos redondear aún más la cuestión del instante como límite.

Partamos del hecho de la divisibilidad del extenso. En sí misma, la magnitud es infinitamente divisible, lo cual significa que nunca se llega al límite en la división fáctica de un extenso; siempre podemos efectuar una nueva división (el extenso continúa siendo divisible). Esta infinitud en la divisibilidad es infinitud en potencia y el límite al que nunca puede arribarse en acto tiene valor de *πέρας*¹⁰⁵. No arribamos al lí-

¹⁰⁵ El límite, entonces, no es una realidad tangible, actual, sino potencial-virtual; es una tendencia, algo a lo que se tiende en la división del extenso, pero a lo que nunca se llega. Esto puede expresarse de un modo geométrico. Sea el segmento AB y el punto medio C, como muestra la figura:



El punto C determina dos segmentos AC y CB. Consideremos cada uno de ellos dividido en su mitad por los puntos E y F, y así tenemos:

mite en la división fáctica, pero es a lo que se tiende con ella en el infinito, que queda reducido a potencia.

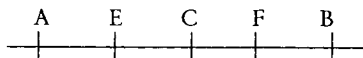
Aplicado esto al tiempo, el instante es una realidad potencial; es a lo que se tiende en la división de las partes del tiempo (siempre divisibles en nuevas partes pretéritas y futuras). Lo numerable, entonces, está representado por todos y cada uno de los momentos durativos del móvil en su devenir a través del cambio, momentos que tienen razón de límite (πέρας). Esta caracterización del fundamento objetivo del instante no debe sorprendernos, pues, el tiempo es, de hecho, como se ha mantenido, un continuo.

De aquí podemos deducir algo más acerca del tipo de número que le cabe ser al tiempo. Ya dijimos que propiamente corresponde a la serie ordinal. Ahora, podemos agregar algo más. Dado que dentro del conjunto de los números el conjunto de los números reales es un continuo, podemos establecer una correspondencia biunívoca entre ambos continuos. El tiempo como número es un número ordinal real.

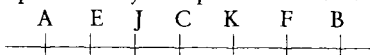
El instante mide al tiempo y en cuanto a esto es un número. Pero el instante también es como la unidad del número. Esto lo indica Aristóteles cuando explica que del mismo modo que existe el ser transportado y el movimiento de traslación, así también coexisten el número del ser transportado y el número de la traslación. El número de la traslación es el tiempo y el instante es como la unidad del número¹⁰⁶.

Comprender cabalmente el valor de estas aserciones, nos lleva a comprender el valor profundo del concepto de número implicado en la teoría aristotélica del tiempo. Veremos nuevamente aflorar el significado primitivo de ἀριθμός como expresión de una cierta ἀρμονία u orden intrínseco de las cosas.

Ante todo tengamos en claro que el plano acorde al presente sentido de número, trascendiendo el valor meramente aritmético, pertenece más apropiadamente al plano epistemológico. Veamos. Toda unidad es principio de conocimiento de un cierto género, pues por ella, medio intelectual, conocemos la multiplicidad propia de ese género (en razón de la relación que guarda lo uno con lo múltiple). La unidad mide y «engendra» al género al que pertenece. Nos referimos a la unidad en el sentido amplio y análogo del concepto. Esto también es aplicado al dominio del número. Lo uno permite numerar lo múltiple. Por la unidad numérica conocemos el número y la



Como se observa, el punto C es un punto medio con respecto a los segmentos AB y EF y a ambos lados del punto C existen puntos pertenecientes a los segmentos AB y EF. Repitamos ahora la división realizándola en el punto medio J respecto de EC y en el punto medio K respecto de CF:



Las condiciones anteriores se repiten. C es el punto medio y a ambos lados de C hay puntos pertenecientes a los segmentos AB, EF y JK. Podríamos reiterar otra vez la división de segmentos, esta vez sobre los segmentos JC y CK por su punto medio, y continuar así indefinidamente. Con cada nueva división vemos que nos aproximamos cada vez más, desde ambos lados, al punto C, pero por razón de la continuidad del extenso y su infinita divisibilidad, nunca llegaremos a él. C es un límite en el sentido de πέρας. Se corresponde así, en parte, con el concepto matemático de límite.

¹⁰⁶ Cfr. *Física* IV 11: 220 a 1-4.

unidad engendra el número por adición¹⁰⁷.

Así ocurre en el movimiento y el tiempo. El móvil, según sus diversas posiciones en el movimiento y en tanto se encuentra en una de esas posiciones, puede servir de unidad para la medida del movimiento. El carácter de unidad, aquí, significa correspondencia entre indivisibles. El móvil, que es tenido como indivisible a los efectos del movimiento y su unidad y coherencia, se corresponde con cada fase indivisible del movimiento. El móvil «engendra» el movimiento como la unidad al número. Pero una cosa es la repetición en el campo del número y la repetición en el caso del móvil y del instante. En el número, se trata de una repetición discreta. En el movimiento y tiempo resulta una sucesión continua. El instante, similarmente, por corresponder a cada uno de los momentos presentes del móvil, en tanto se encuentra en uno de estos presentes, puede servir de unidad de medida para el tiempo. Pero el sentido de medida que le cabe tanto a uno como a otro, no tiene sentido aritmético. El instante, cumple una función numerante, pues permite conocer cantidad de tiempo, y en ello es «como la unidad del número»; cumple análoga función a la propia de la unidad con respecto al número.

No puede interpretarse correctamente lo que Aristóteles quiere enseñarnos si no es situándonos en el trasfondo teórico del concepto de ἀριθμός que venimos sosteniendo. Debemos obviar nuestro concepto «aritmético» de número. Es lo aritmético y, a la vez, trasciende lo aritmético. Es principio de conocimiento. Es la correspondencia del λόγος del cognoscente y la ἁρμονία de la sucesividad. Es una síntesis, un punto de encuentro entre el orden de sucesividad y el espíritu del hombre que la conoce. El instante es numerado en tanto que está en el movimiento. Es lo anterior y posterior del movimiento en cuanto estos pueden recibir el número, ser conocidos a través del número. Es numerante en cuanto guarda una relación con el tiempo, como unidad de medida del mismo, en razón de principio de conocimiento según la medida. De aquí se hace inmediato el hecho de que el modo de presentársenos la sucesividad a nuestro intelecto implica numerar el movimiento. Aquello mismo numerable es tenido en su correspondiente intelectual como numerante. En efecto, el tiempo surge a partir de la determinación del orden de anteroposterioridad del movimiento; constituye lo numerable del movimiento (lo numerable del movimiento es lo anterior y posterior). El instante es lo anterior y posterior del movimiento en cuanto éstos son numerables y numerados. Por razón de la función numerante del instante, ocurre que lo numerable es tenido intelectualmente como lo numerante. Es lo numerable, tenido en forma separada.

Para completar esta cuestión deberíamos responder a la siguiente pregunta: ¿Por qué el tiempo es conocido a través del número y la medida? ¿Es la única forma o hay otras? ¿Tiene algún privilegio? Momentáneamente dejaremos la cuestión abierta para

¹⁰⁷ Esto concretamente ocurre en el caso de los números naturales, que es generado inductivamente por adición de la unidad. No hay contradicción entre esto y lo que afirmamos renglones atrás (la correspondencia del tiempo con la serie ordinal real). Aquí estamos definiendo una analogía entre la unidad numerante y el instante en su función numerante, sobre la base de la analogía secundaria: principio del ser y del conocer del extenso al que pertenecen. Allí señalamos cómo es el correspondiente apropiado a lo numerable, en el plano de lo numerante.

pasar a otro aspecto implicado en la noción de tiempo como número: lo numerado por el tiempo.

Observar aquellas cosas sobre las cuales se aplica la medida que es el tiempo, significa lo siguiente: 1) determinar qué significa medir movimiento, dado que el tiempo se ha definido como medida del movimiento según el número; 2) si mide al movimiento en general, como concepto, o si se aplica sobre algún movimiento en particular, o, en otras palabras, si hay algún tipo de movimiento al que corresponda especialmente la aplicación de la medida de tiempo, y 3) si los entes móviles están incluidos en la medida y, en tal caso, de qué manera ocurre. Una vez resueltas estas cuestiones, surgirá como corolario, el mayor o menor grado de universalidad del tiempo.

Comencemos con un texto de la *Física* que resume todo el planteo:

«Puesto que el tiempo es medida del movimiento y del moverse, [...] estar en el tiempo para el movimiento es ser medido por el tiempo tanto él mismo, como su existencia —pues [el tiempo] mide justamente el movimiento y su existencia, y esto es estar en el tiempo para el movimiento, ser medido en su existencia—, y es evidente que para las restantes cosas estar en el tiempo es esto: ser medidas en sus existencias bajo [la acción del tiempo]»¹⁰⁸.

Ante todo precisemos qué significa «estar en el tiempo». El tiempo es una medida. «Estar en el tiempo» es estar en la medida del tiempo, lo cual se puede entender de dos maneras¹⁰⁹: coexistencia con la medida (e inclusión en el número), o medida. La primera interpretación es rechazada. En efecto, «estar» en una cierta medida no puede querer decir coexistencia sin una medida, pues la medida dice relación a lo medido y esta relación es definida como «comparación» según un cierto respecto y no como coexistencia. Aristóteles desprecia esta posición recurriendo a una analogía. Tampoco estar en el movimiento o el lugar es coexistir con ellos, en cuyo caso la coexistencia determinaría la posición y el cielo estaría en un grano de mijo por el sólo hecho de coexistir, lo cual es absurdo¹¹⁰.

La segunda interpretación tiene, a su vez, dos matices: ser parte o afección de una medida, como lo par e impar, cualidades que en sí mismas implican la noción de número, por lo cual son parte del concepto o noción de número. De este modo, pertenecen al tiempo el instante, lo anterior y lo posterior, pues su concepto implica la noción de tiempo. Y también «estar en el tiempo», es ser «envuelto», estar incluido en el número o medida que es el tiempo.

Es oportuno poner de relieve que, en estos pasajes, el Filósofo parece señalar al tiempo en su aspecto numerante. De modo que observar aquello que está contenido en una medida, precisar qué entes pueden ser contenidos en una cierta medida (el tiempo), no es otra cosa que delimitar lo numerable. Nuestra búsqueda es ésta: caracterizar lo numerable (y numerado) por el tiempo; establecer las razones por las

¹⁰⁸ Ἐπεὶ δ' ἐστὶν ὁ χρόνος μέτρον κινήσεως καὶ τοῦ κινεῖσθαι, [...] καὶ ἔστι τῇ κινήσει τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι τὸ μετρεῖσθαι τῷ χρόνῳ καὶ αὐτὴν καὶ τὸ εἶναι αὐτῆς· ἅμα γὰρ τὴν κίνησιν καὶ τὸ εἶναι τῇ κινήσει μετρεῖ, καὶ τοῦτ' αὐτὴ τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι, τὸ μετρεῖσθαι αὐτῆς τὸ εἶναι. Δῆλον δ' ὅτι καὶ τοῖς ἄλλοις τοῦτ' ἐστὶ τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι, τὸ μετρεῖσθαι αὐτῶν τὸ εἶναι ὑπὸ τοῦ χρόνου (*Física* IV 12: 220 b 33-221 a 9).

¹⁰⁹ Cfr. *Física* IV 12: 221 a 9ss.

¹¹⁰ Cfr. *Ibid.*

que las cosas forman parte de la temporalidad; están efectivamente sujetas a la medida del tiempo, y cómo ocurre esto¹¹¹.

Dice el Estagirita que el tiempo es medida del movimiento y del moverse. «Movimiento» señala aquí la esencia universal del movimiento, el movimiento en forma abstracta. «Moverse» es la concreción del movimiento, la realización en acto del movimiento.

El movimiento no posee una esencia como la posee un sujeto subsistente particular, cuya esencia o quiddidad lo determina definiéndolo como tal o cual ser. Así, por ejemplo, el hecho de que un individuo particular determinado sea un hombre es consecuencia de realizar en forma concreta y particular la esencia hombre, es decir, tener por naturaleza todas las notas constitutivas propias de la humanidad, de lo que se denomina «hombre». El movimiento, en cambio, es un acto imperfecto. Su esencia, aquello que lo define como movimiento, es el tránsito de la potencia al acto. Este tránsito, constituye el *in fieri* del movimiento, su propio realizarse, el moverse. Por tanto, la esencia del movimiento se manifiesta en cada acto de movimiento coincidiendo con la existencia misma del movimiento, ya que un movimiento existe en la medida en que se desarrolla el tránsito de la potencia al acto. Por ello puede afirmarse que no hay movimiento sin el moverse.

El tiempo es medida principalmente del moverse, del movimiento en su acto de desarrollarse y, por tanto, mide al movimiento en su esencia de tal. De aquí se sigue una consecuencia importante: todo aquello que responda a la esencia de movimiento es medido por el tiempo, de manera que todo movimiento está en el tiempo. Las restantes cosas, sostiene Aristóteles, están en el tiempo en cuanto son medidas en sus existencias bajo la acción del tiempo. No son medidas por su esencia. No es por su naturaleza de hombre, por ejemplo, que un individuo es medido por el tiempo, pues de este modo el tiempo estaría ligado específicamente a una cierta naturaleza en particular. Las cosas son medidas en virtud de una propiedad derivada en última instancia de su esencia: se trata de la movilidad, propia de los entes sujetos a cambio. Las cosas son medidas por el tiempo en cuanto sean entes móviles. De suerte que podemos precisar la condición fundamental de la numerabilidad: se trata de una consecuencia de la movilidad. La movilidad es la razón de que los entes (móviles) sean medidos por el tiempo.

Ahora bien, definida la numerabilidad, ¿cómo les cabe a los entes ser medidos por el tiempo? El texto antes citado es claro: son medidos en sus existencias, es decir, en el devenir propio de su ser, lo cual implica duración sujeta a cambio. La existencia denota aquí la realización efectiva y actual del ser de una cosa. Es la manifestación actual del ser; la concreción cabal del acto de ser en el ente. Esta existencia, en el caso de los entes físicos, deviene según el movimiento y cambio. Todo devenir supone algo que deviene. Lo que deviene es la cosa misma en tanto dura según el cambio.

¹¹¹ La solución profunda de esta temática, nos llevaría a un planteo metafísico. La condición última de numerabilidad se encuentra en la temporalidad, que constituye la modalidad propia de duración inherente a los seres físicos. Santo Tomás desbroza brillantemente el asunto en *In 1 Sent.* dist. 19 q. 2.

En síntesis, las cosas son medidas por el tiempo en su duración (sujeta a cambio) en cuanto ésta supone como condición intrínseca a su modalidad propia, la movilidad.

De todo lo expuesto al respecto de lo numerable del tiempo podemos sacar algunas conclusiones importantes. El tiempo mide el movimiento y accidentalmente mide el reposo. Razonemos por el absurdo. Si el tiempo midiera solamente lo que está actualmente en movimiento, bastaría que algo dejara de estar moviéndose para quedar al margen del tiempo, lo cual contradice la experiencia. Lo que está en acto de moverse, si debe estar necesariamente en movimiento, pero lo que está en el tiempo no, pues el tiempo no es el movimiento, sino su número¹¹². La manera en que el reposo es medido por el tiempo, es accidental.

La medida y el número, expresan la cantidad de aquello que está contenido en ellos; por tanto, lo que está en el número es medido por este en razón de su cantidad. El tiempo, de este modo, mide al κινεῖσθαι; no en razón de su acto, sino de la cantidad que implica su desarrollo sucesivo. De manera que estar en el movimiento conlleva la exigencia del tránsito, pero ser medido por razón de la cantidad no, pues el movimiento no se identifica con su trayectoria. En otras palabras, estar en el tiempo no incluye la necesidad de estar moviéndose.

Por otro lado, el movimiento supone su contrario: el reposo. El tiempo mide el movimiento e indirecta y accidentalmente mide al reposo. Los seres comprendidos en el tiempo, por consecuencia, son medidos en razón del movimiento y el reposo, pero no pertenecen al tiempo por sus actos de movimiento o reposo, sino en cuanto estos actos implican cierta extensión. Estos seres quedan inmediatamente definidos con las características de lo numerado, discutido renglones atrás: se trata de entes físicos, sujetos a cambio, generación y corrupción, y cuya permanencia en su ser, que es la duración, se realiza según el movimiento.

Otra consecuencia importante se refiere a la universalidad del tiempo. Dice Aristóteles que la existencia de una cosa entraña la existencia de un tiempo determinado mientras esta cosa existe (dura); hay, pues, una correspondencia necesaria entre la existencia de una cosa y el tiempo que transcurre mientras la cosa permanece en su ser¹¹³. Por ello, existe un tiempo correspondiente a todos y cada uno de los entes. El tiempo incluye a todo ente físico, al que existe actualmente, al que ha existido pero existe actualmente, y al que existirá en tanto estos entes reúnan las condiciones inherentes a un ente físico¹¹⁴.

En el capítulo 14 retoma la cuestión de manera más analítica a través de dos argumentos. El primero resumidamente sostiene que el tiempo está en todas las cosas,

¹¹² οὐ γὰρ κίνησις ὁ χρόνος, ἀλλ' ἀριθμός κινήσεως (*Física* IV 12: 221 b 10-11).

¹¹³ Ἀλλὰ τοῦτο μὲν συμβέβηκεν, ἐκεῖνο δ' ἀνάγκη παρακολουθεῖν καὶ τῷ ὄντι ἐν χρόνῳ εἶναι τινα χρόνον, ὅτε καὶ ἐκεῖνό ἐστι, καὶ τῷ ἐν κινήσει ὄντι εἶναι τότε κίνησιν («Pero esto [ocurre] por accidente, mientras aquello se sigue por necesidad, [que] tanto el ente que está en el tiempo, en tanto es, entraña alguna [cantidad] de tiempo, como el que está en el movimiento entraña movimiento» [*Física* IV 12: 221 b 23-25]).

¹¹⁴ Cfr. *Física* IV 12: 221 b 25 hasta el final del capítulo, donde el Filósofo explica qué seres pertenecen al tiempo y cuáles no pueden concebirse integrando la dimensión temporal.

pues todo movimiento está en el tiempo y toda cosa está en el movimiento. En efecto, todo movimiento es rápido o lento y lo que se mueve, lo hace con rapidez o lentitud. Pero rápido y lento, en el concebir aristotélico, se dice: *a*) de algo en cuanto es numerado, y *b*) por relación al tiempo. Ahora bien, el tiempo es medida del movimiento y de lo que se mueve, de manera que todo movimiento y todo lo que se mueve está en el tiempo. Le resta, entonces, probar que todo ente físico está en el movimiento, pero esto resulta obvio. A las cosas les pertenece el movimiento tanto en acto como en potencia, es decir, las cosas están actualmente moviéndose, en caso de moverse, o en reposo, en potencia de moverse, de modo que están contenidas en el movimiento y por ello están contenidas en la medida que es el tiempo. No debe olvidarse que el tiempo mide directamente el movimiento y accidentalmente el reposo. De este argumento se sigue que genérica y numéricamente, todo movimiento y todo ente móvil es medido por el tiempo.

El segundo argumento busca confirmar la correspondencia tiempo-movimiento basado en la anteroposterioridad, rasgo común a ambos extensos según su continuidad y sucesividad. Todo movimiento tiene como afección propia la anteroposterioridad. Pero también en el tiempo se dan partes anteriores y posteriores. Dado un instante cualquiera, siempre podemos considerar una distancia por relación al mismo en razón de los dos intervalos que limita. Hay una analogía con la distancia en el tiempo por relación al instante y las partes pasadas y futuras que él limita. Como el instante pertenece al tiempo, si bien no es tiempo, siempre puede establecerse, dado un instante, una distancia (un intervalo de tiempo) en el sentido del pasado y del futuro. Hay intervalos de tiempo pasados y futuros (anteriores y posteriores respecto de un instante). Como lo anterior y posterior es propio de todo movimiento y también del tiempo, por ser el tiempo medida del movimiento, mide, efectivamente, todo movimiento.

Restan estudiar, ahora dos cosas: la medida del tiempo y el sujeto que numera. De esta manera, completaremos el panorama del tiempo en cuanto número y medida. Comencemos con la medida.

El Estagirita, en el capítulo 12, sienta las condiciones que debe reunir la unidad de medida del tiempo. En el capítulo 14 completa la cuestión determinando cuál es concretamente la unidad y el patrón de medida del tiempo. Debemos tener en cuenta que el análisis de la unidad de medida se inscribe dentro de lo numerante. El tiempo es lo numerable del movimiento; pero numerable dice capacidad (potencia) pasiva para recibir el acto de numeración, y, por ello, dice relación a alguien que numera y que realiza este acto valiéndose de algún tipo de unidad y patrón de medición. Lo que nos preguntamos es: ¿cómo realizamos concretamente el acto de medición que supone el tiempo? Se requiere de una unidad de medida. ¿Cuál es la apropiada? Dada la realidad a medir y el respecto según el cual se las mide, ha de reunir ciertas características.

Explica Aristóteles que el número más pequeño es la díada¹¹⁵. Este mínimo existe en cuanto a lo múltiple, pero no en cuanto a la extensión. El texto de la *Física*, que

¹¹⁵ El uno (la unidad) en sentido estricto, no es un número.

en este pasaje ofrece cierta dificultad, precisa que dicho mínimo, se da en cuanto al número absolutamente considerado, esto es, no atendiendo especialmente a lo numerado, pero no siempre cabe en el caso del número numerado¹¹⁶. En suma, en el orden de lo numerante, existe un mínimo; en el orden de lo numerado, a veces existe y a veces no, como en el caso de la magnitud. Esto se debe a la misma naturaleza de lo numerado, pues lo numerante dice relación y se funda en la multiplicidad real de los entes físicos. Pero mientras el individuo físico es un elemento mínimo real y objetivo en tanto numerado, no ocurre así en la extensión, dada su infinita divisibilidad. Por ejemplo, resulta evidente que el mínimo en una multitud de caballos es un caballo. Él constituye la unidad (numerada) objetivamente. Y, en general, el individuo físico es la razón de la unidad numerada sobre la que se funda el número (numerante) uno. En la extensión, en cambio, no existe un mínimo real, pues toda extensión, por más ínfima que sea, es divisible y puede, por ello, dar lugar a extensos aún inferiores. Por ello, como señala la *Física*, si consideramos una multiplicidad de líneas, considerando a una de ellas como unidad y tomándolas a todas como multiplicidad de individuos (multiplicidad de líneas), cabe hablar de un mínimo entre ellas. Pero no hay líneas mínimas en razón de extensión.

Sentado este criterio, podemos distinguir estos dos casos: en la multiplicidad de individuos estamos ante un todo accidental relacional. Cualquier individuo puede tomarse como patrón y unidad de medida. Este patrón no es arbitrario y no depende de quien numera¹¹⁷. En la extensión, el patrón de medida no se sigue de ninguna magnitud en particular (ninguna es mínimo en sí misma, como observamos), sino que surge de una decisión arbitraria del sujeto que numera. Dado que el tiempo es un extenso, la unidad de medida del tiempo es arbitraria. Esta es la primera condición.

Si tenemos en cuenta que el tiempo es determinado por el instante, merced a su función numerante, la unidad de tiempo consistirá en un intervalo de tiempo, definido entre dos instantes, tomados como unidad arbitrariamente. ¿Qué operaciones deben seguirse para llegar a esta unidad arbitraria de medida? Como toda unidad de medida supone un patrón de medida sobre el que se basa, analizando las propiedades convenientes para un patrón de medida de tiempo, llegaremos a la unidad correspondiente.

Aristóteles observa cuatro cosas al respecto. Primero, no hay nada que mida al tiempo en su razón de tiempo. Por cierto, del tiempo, explica la *Física*, pueden predicarse conceptos tales como mucho o poco, largo o corto que connotan extensión de tiempo (intervalos de tiempo) y que no refieren a la fluencia necesaria que de hecho define al tiempo en su razón más profunda. En cambio, no puede decirse de él rápido o lento, pues no hay número-numerante rápido o lento¹¹⁸. La rapidez o lentitud se dice de algo en cuanto se compara su velocidad con la velocidad de otra cosa,

¹¹⁶ La lengua griega posee la expresión ἀπλῶς ἀριθμός que, por su oposición a τίς ἀριθμός (número concreto o numerado), señalaría número numerante. Cfr. *Física* IV 12: 220 a 27-32.

¹¹⁷ Dada una multitud de caballos, no puede tomarse como unidad de medida otra cosa que un caballo.

¹¹⁸ Cfr. *Física* IV 12: 220 a 33-b 5.

tomada a tal efecto como medida; por tanto, se dice de algo en cuanto es numerado y no numerante. Pero más aún, en la concepción aristotélica, la velocidad se dice por comparación al tiempo y, como observa el Filósofo, nada es medida de sí mismo. Luego, no hay nada que mida al tiempo en sí mismo como sucesividad pura.

Segundo. El tiempo es el mismo en cualquier parte, pero en cuanto anterior-posterior, no lo es:

«[El tiempo], tomado en su conjunto es el mismo en cualquier parte. En cuanto anterior y posterior no es el mismo porque el cambio presente [es] uno; en cuanto pasado y futuro [es] diverso. Y el tiempo es número no como numerante, sino como numerado. Éste [el tiempo] resulta ser siempre diverso en tanto anterior y posterior pues los instantes son diversos»¹¹⁹.

El texto es importante. Aborda una cuestión que encuentra su explicación completa en el capítulo 14 del libro IV de la *Física*. Se trata del problema de la identidad del tiempo.

El tiempo en su conjunto es el mismo, como el movimiento en tanto que es presente. Si consideramos el movimiento en razón de la anteroposterioridad que define la relación de sus partes, se presenta como un fenómeno que supone algo (el móvil), haciéndose constantemente otro en cierto aspecto o perfección; supone diversidad. Si lo tomamos en su conjunto, es el mismo movimiento. Y más ampliamente, todo movimiento en tanto tal es movimiento. Movimiento dice lo mismo en cada caso en que se da tal realidad. Se cumple aquí aquel principio que señala que cuando existe multiplicidad dentro de un género o especie, no hay unidad en el mismo nivel donde se halla lo múltiple, sino en el género más elevado. No hay identidad en la multiplicidad de individuos «perros», sino en su especie (el ser «perro»). El movimiento es el mismo en cuanto género, pero hay distintas especies de movimientos y distintos movimientos particulares.

Del mismo modo, el tiempo es el mismo en cuanto al genero. ¿Qué implica esto, planteado en el orden de la medida que es el tiempo? El número numerado considera, además de lo múltiple, la especie de lo numerado; por ello, siete perros y siete caballos son diferentes; se distinguen según la especie, pero no según el número (numerante); son «siete». El tiempo, en cuanto es lo numerado del movimiento, es decir, los diversos momentos durativos del mismo, que se corresponden con los instantes (estos momentos, en cuanto numerados, constituyen el instante), es diverso; en cuanto medida (numerante), es el mismo¹²⁰. El tiempo en su conjunto es el mismo, medida del movimiento, cantidad de movimiento¹²¹. No solamente se está ob-

¹¹⁹ Καὶ ὁ αὐτὸς δὴ πανταχοῦ ἅμα· πρότερον δὲ καὶ ὕστερον οὐχ ὁ αὐτός, ὅτι καὶ ἡ μεταβολὴ ἡ μὲν παρούσα μία, ἡ δὲ γεγεννημένη καὶ ἡ μέλλουσα ἑτέρα. Ὁ δὲ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶν οὐχ ὡς ἀριθμοῦμεν ἀλλ' ὁ ἀριθμώμενος. Οὗτος δὲ συμβαίνει πρότερον καὶ ὕστερον ἀεὶ ἕτερος. τὰ γὰρ νῦν ἑτέρα (*Física* IV 12: 220 b 6-9).

¹²⁰ Cfr. *Física* IV 14.

¹²¹ He aquí un punto importante de aclarar. El tiempo es un número numerado; lo hemos venido repitiendo reiteradas veces. ¿Cómo, entonces, puede concebirse la unicidad del tiempo considerándolo como algo numerante? Para responder a esto, tengamos en cuenta ciertos criterios. Lo numerado dice relación a numerante; lo que es «contado», medido según el número, guarda una relación con lo que numera, con el medio de contar. El medio es un instrumento que, como tal, responde y está ordenado a un sujeto. Hay pues, un sujeto que «cuenta», mide. El tiempo es lo numerado del movimiento; luego,

servando que el tiempo es idéntico, sino que se está considerando que el tiempo es único. El tema de la identidad y unicidad del tiempo están íntimamente vinculados. De este segundo planteo resulta que el patrón de medida a escoger, deber satisfacer tales características de identidad y unicidad del tiempo; deber tener el mismo grado de universalidad.

Tercero, del mismo modo que podemos considerar un movimiento determinado, único e idéntico por periodicidad, así también ocurre en el tiempo; por ejemplo, un año, una primavera, un otoño¹²². Ésta es una afirmación sumamente importante; en especial, dada la temática de fondo que nos ocupa. Nuevamente Aristóteles introduce una cuestión que desbrozará en el capítulo 14. Por el momento nos basta con reseñar su contenido. Existen movimientos periódicos, esto es, que se repiten en un cierto sentido. Tal propiedad no le cabe a un movimiento rectilíneo. Por cierto, un movimiento tal (que es claro está y en sentido estricto, un movimiento local), parte de un punto y llega a otro distinto. Para repetir su trayectoria, debe volver sobre la misma distancia recorrida, pero en sentido contrario hasta el punto de partida. Esto significa que debe ejecutarse un movimiento distinto y contrario para, entonces, realizar un movimiento similar que ser un nuevo movimiento. No puede aquí hablarse *stricto sensu* de períodos, pues repetir este movimiento supone haber realizado otro movimiento distinto y contrario¹²³. Un movimiento circular, en cambio, reúne las condiciones necesarias para hablar de periodicidad, pues su término final coincide con su término inicial. La repetición queda garantizada con la sola continuidad y continuación en el tránsito. Como el tiempo mide al movimiento, podemos considerar períodos de tiempo correspondientes a movimientos periódicos. Se sigue de aquí que el patrón de medida se relaciona también con lo circular y periódico.

Cuarto. Esta es la condición fundamental para hallar un patrón de medida para el tiempo. El movimiento y tiempo se miden recíprocamente:

existe un sujeto que numera y mide el movimiento. Por otra parte, históricamente, el concepto de número del mundo griego hacía distinciones, comodualidad, diáda, número 2 y «dos cosas». La dualidad consiste en la pura diversidad; tiene valor metafísico; expresa la alteridad, la base de la multiplicidad. En las concepciones platónicas y neoplatónicas representa la idea en sí de lo que es dual. La diáda es el concepto de dualidad. Se trata del número en su razón formal, prescindiendo aún de la idea de cantidad; es la noción de «dos». El número 2 es el número matemático, tal cual lo concebimos actualmente. Dos cosas, es el número numerado. Esto no aparece de manera unívoca en todos los autores griegos. No es así en Aristóteles. Pero, de alguna manera, todos ellos, aún Aristóteles, comulgan en la idea de *ἐριθμός* que expusimos al principio del parágrafo que tratamos. Entonces, el tiempo es el mismo en su noción —medida del movimiento según lo anterior y posterior— como la diáda es la misma —la noción de dualidad—. En cuanto medida, es diverso según la diversidad de movimientos sucesivos, como «dos perros» difieren de «dos caballos»; en cuanto medio de contar es el mismo pues no difiere según la cantidad. No solamente es idéntico, sino único. Resta determinar si, por consiguiente, la identidad y unicidad del tiempo descansan en el sujeto que numera —y ser, pues, productos de una decisión arbitraria de la razón—, o si existe algo objetivo sobre lo que se funde realmente tal identidad y unicidad. En la segunda parte del presente estudio proponemos una respuesta a esta cuestión.

¹²² Cfr. *Física* IV 12: 220 b 12-14.

¹²³ La repetición podría admitirse considerando ambos movimientos como integrando un ciclo y en tanto ambos se reiteren sucesivamente; pero cada uno de ellos en particular no constituyen por sí solos un período.

«No solamente medimos el movimiento por el tiempo, sino que también [medimos] el tiempo por el movimiento»¹²⁴.

Para conocer la cantidad de algo aplicamos el número numerante a la realidad numerable que, así, pasa a ser numerada (por ejemplo, cien caballos); pero para conocer el número (en nuestro caso el número 100), se requiere la unidad numerante, que surge a partir de la unidad numerable (el individuo «caballo»). Hay, pues, una reciprocidad de medidas: lo numerante mide lo numerable, pero lo numerable determina lo numerante y, en este sentido lo mide.

Recurriendo a la analogía principal, el Estagirita justifica la reciprocidad de medidas entre tiempo y movimiento. La divisibilidad y continuidad propias de la extensión, se comunican al movimiento y tiempo, y por ella son extensos. Por tanto, el movimiento mide a la magnitud (un camino es largo, si lo es el movimiento requerido para recorrerlo), y la magnitud mide al movimiento (un movimiento es largo si lo es su trayectoria). Semejantemente ocurre con el movimiento y el tiempo. Entonces podemos considerar una unidad de tiempo, tomada a partir de un cierto movimiento que será patrón de medida para la totalidad.

Sobre la base de estos cuatro criterios analizados podemos establecer las características que habrá de reunir el patrón de medida y, por consiguiente, completar el cariz que revestirá la unidad de medida de tiempo. La unidad de tiempo deberá consistir en un cierto tiempo tomado como tal, elegido arbitrariamente, tenido en forma abstracta en razón de multiplicidad, cuyo patrón, al cual responderá, será un movimiento periódico.

Hay una condición más que podemos ahora deducir. Como la existencia de una cosa entraña un tiempo determinado mientras la cosa existe, según vimos páginas atrás, podemos concebir un tiempo mayor que el correspondiente a la duración de todas las cosas. Esto dará lugar a una eternidad potencial de tiempo (sempiternidad), pero, además, permitirá establecer como patrón de medida un movimiento periódico que de lugar a determinar una medida que englobe todo tiempo particular. En efecto, en el dominio del número, podemos considerar siempre un número mayor. La serie numérica es infinita potencialmente. También en el caso del tiempo en cuanto numerante.

Hasta aquí tenemos desarrollado el estudio del tiempo como medida. Hemos observado el respecto, lo medido y la medida. Pero quedaría incompleto el panorama si no precisáramos, al menos brevemente, la relación de esta cuestión con el problema del ser del tiempo. Y esto por dos motivos dependientes entre sí. Al comienzo de este parágrafo explicamos el contexto en el cual debíamos encuadrar el concepto de número y medida que ocuparía nuestra atención a continuación. Vimos la íntima conexión con lo entitativo de las cosas; tanto más que con lo estrictamente matemático. El número (*ἀριθμός*) es expresión de la armonía, del *λόγος* propio de las cosas. Supone una cierta razón y grado en la modalidad de ser que se nos hace patente al intelecto por virtud de una comparación. En el número así concebido, hay una diná-

¹²⁴ Οὐ μόνον δὲ τὴν κίνησιν τῷ χρόνῳ μετροῦμεν, ἀλλὰ καὶ τὴ κινήσει τὸν χρόνον (*Física* IV 12: 220 b 15-16).

mica profunda entre el ser y el conocer; entre el objeto y el sujeto. Entonces, y he aquí el segundo motivo, podemos legítimamente preguntarnos por qué el hombre mide movimiento originándose el tiempo como medida. Para responder esto, traduciremos el primer motivo acabado de exponer de este modo. El problema del tiempo como medida guarda relación con la esencia del tiempo. Afirmamos que el problema de ser del tiempo y el de su esencia convergen. La cuestión del ser y la medida en el tiempo apuntan a lo mismo. Teniendo esto en claro, será comprensible la causa por la que el hombre mide el movimiento según el tiempo.

El tema del ser del tiempo es el tema de la duración sujeta a cambio¹²⁵. El movimiento fue un problema clave en la filosofía griega. Representa el lado físico del problema metafísico del devenir del ser. Es su antesala.

El ser se participa análogamente en las cosas según su propio modo y también se lo conoce por analogía. Partiendo del ser de los objetos propios de nuestro intelecto (el ser físico) llegamos al conocimiento del ser en sí y, semejantemente, a partir del conocimiento profundo del movimiento llegamos al planteo del devenir. Pero el devenir inherente al ente físico es el tránsito de la potencia al acto; es devenir sujeto a cambio y movimiento. Éste ocurre de manera continua y sucesiva. En la sucesividad se plantea la dificultad. La continuidad es aquello según lo cual lo múltiple tiende a ser uno. La sucesividad, de suyo, excluye absolutamente las partes entre sí, dado que solamente tiene razón de parte y existe actualmente una y sólo una cada vez. ¿Cómo puede, entonces, un todo extenso, continuo y sucesivo ser precisamente eso: algo uno, extenso, continuo y sucesivo? Éste es el problema. En el plano del tiempo, donde más cabalmente cobra relieve esta dificultad para nosotros, dada la fugacidad patente del fenómeno temporal, se ve la cuestión a través de la aporía del instante. La solución de la misma, se encuentra en parte allanada. El instante es uno y el mismo en su sustrato (todos y cada uno de los momentos durativos del móvil en su tránsito según el movimiento) y diverso en esencia (pues distintos son los estadios sucesivos del móvil a través de su movimiento). Pero lo que no resulta aún inmediato es el papel del instante, algo indivisible, en el flujo temporal. No es una parte de tiempo, pues una parte de tiempo es tiempo y no un instante, pero lo integra, por ser un límite entre pasado y futuro. Además, el tiempo se reduce al instante, pues es lo único existente en acto. ¿Cómo, entonces, el tiempo puede explicarse como una sucesión de instantes y ser un todo, uno, continuo y sucesivo?

El problema del ser del tiempo, se centra en el problema del instante. Pero también desde la perspectiva de la naturaleza o esencia del fenómeno temporal nos encontramos con el instante.

El tiempo, surge de un acto de determinación de movimiento que connota numeración. Esto nos revela los siguientes aspectos: 1) la participación de lo subjetivo puesta de manifiesto por dos cosas: nuestra percepción del tiempo que surge a partir de la percepción y determinación de movimientos internos. Además, como el tiem-

¹²⁵ No queremos abundar en explicaciones ya ofrecidas en nuestro trabajo *Duración, sucesión, instante*, a donde remitimos (en su segunda parte) para una mayor y más completa exposición sobre este punto. Nos limitaremos a redondear los conceptos fundamentales.

po aparece con la intervención de un acto del sujeto (la determinación), significa que, en cierto sentido, hay una dependencia entre el tiempo y el sujeto (que es lo que Aristóteles analiza como relación tiempo-alma). 2) Lo que se numera merced a la determinación son instantes y se los numera según lo anterior y posterior. 3) La anteroposterioridad es el principio de orden propio de la sucesividad, que en el tiempo viene dado por razón del instante. Nuevamente nos encontramos con el problema del instante. De modo que, el nexo que relaciona la cuestión del ser del tiempo y la naturaleza del tiempo es el instante. El tiempo, es lo numerado del movimiento. Lo que se numera en el movimiento son todos y cada uno de sus momentos constitutivos. Estos tienen razón de anterior y posterior y según este principio de orden numera el tiempo al movimiento. Pero lo anterior y posterior del movimiento, en tanto numerable y numerado, constituye el instante. Lo que se numera en el tiempo son instantes.

Sin detenernos especialmente en la solución de la cuestión del instante, digamos simplemente que el problema de la sucesividad, que es el problema del ser del tiempo, se explica desde el instante. Éste unifica en acto al tiempo y lo divide en potencia, siendo un límite. La actualidad del instante es actualidad imperfecta, relativa al flujo temporal. El sustrato del instante es la duración del móvil en su movimiento. La función unificadora y divisora no aparece en toda su plenitud desde la perspectiva del sustrato, pues desde esta óptica se identifican. Son el mismo instante. En cambio, desde la perspectiva de la esencia, ambas funciones se distinguen. La paradoja del instante se complementa explicativamente en la conciencia del sujeto cognoscente. En efecto, al componerse el tiempo de partes ninguna de las cuales existe actualmente, la función de límite y división del instante cobra valor en la conciencia, la cual, por virtud de la memoria, revive los diversos estadios del movimiento y los momentos durativos del móvil; los reconoce ordenados según la anteroposterioridad y los determina según el instante. El instante, materialmente, es algo objetivo. Formalmente, es algo subjetivo; es el modo en que el sujeto cognoscente aprehende la sucesividad en su dinamismo propio. De la misma manera, la conclusión a la que arriba la teoría aristotélica del tiempo es que éste es un fenómeno materialmente real y formalmente de razón.

La sucesividad en sí misma es tránsito de la potencia al acto. Tomemos comparativamente al móvil. En cada momento de su trayectoria, está en acto respecto al grado de perfección correspondiente a dicho estadio de su moverse, pero se encuentra en acto imperfecto en cada uno de ellos, pues su actualidad tiene mezcla con potencia; está en potencia del grado siguiente. Así ocurre con el instante. De este modo, el instante es potencia respecto del momento siguiente; es límite entre la potencia y el acto en la sucesión. Es el momento preciso en que se pasa del acto a la potencia y de la potencia al acto. El mismo es acto del momento presente (acto imperfecto) y potencia del momento siguiente; concentra en sí mismo el mecanismo de la sucesividad (tránsito de la potencia al acto, tal cual hemos dicho).

De todo esto, se observa que la cuestión de la medida, no se aparta del problema del ser del tiempo. Contrariamente, se estrecha con él, pues se relaciona con el instante en diversas formas. Lo que numera el movimiento es su orden de sucesividad.

El tiempo, pone de relieve la sucesividad del movimiento, la cual nos es dada a nuestra conciencia a través de la medida. Se toca en este punto el instante como numerable y numerante. Es lo numerable del movimiento, los momentos durativos del móvil en su moverse, el tiempo en cuanto número. También es unidad numerante; es la manera en que el cognoscente aprehende al instante como unificador, y lo aprehende según el número.

Observemos, ahora, el segundo motivo del que hablábamos. ¿Por qué el fenómeno de la duración según el cambio, el orden puro de sucesividad del movimiento, se nos presenta formalmente merced a un acto de numeración y medida, de tal manera que el tiempo se erige formalmente en un ser de razón, comportando el instante, subjetivamente, el correspondiente intelectual de cada momento durativo del móvil según su movimiento? Al respecto, corresponde decir simplemente lo siguiente: concebir el tiempo como número no es la única manera de conocer tiempo, pero es la primera. La captación del dinamismo propio del movimiento y tiempo es fruto de una intuición. Pero toda intuición primera es reforzada por el discurso de la razón que la completa y clarifica. La intuición primera, consiste en la aprehensión de la duración según el cambio y sus elementos (reconocimiento de lo anterior y posterior y del intervalo intermedio). Dicha intuición se completa con el acto de la razón que afirma que hay dos instantes y un intervalo intermedio. Tenemos así, el tiempo en cuanto numerado.

De manera que la visualización del tiempo como medida responde en parte a motivos epistemológicos. Pero no solamente. Cuando páginas atrás exponíamos el concepto de número sobre el cual basaríamos el análisis subsiguiente, mencionamos la vinculación del número con el ritmo y a éste como elemento pertinente a la fluencia sucesiva del movimiento¹²⁶. Merced al ritmo percibimos tiempo, como ya se ha estudiado. Estas correspondencias tiempo-ritmo, ritmo-sucesividad del movimiento y ritmo-número ofrecen la base real objetiva que justifica la validez de la concepción del tiempo como medida¹²⁷. El ritmo del movimiento orienta al cognoscente a relacionarlo con el número y la medida. En cierto sentido, lo numerado de un movimiento particular según el tiempo constituye, *de facto*, su ritmo, la modalidad en que se da su orden de anteroposterioridad.

MARCELO L. IMPERIALE

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

¹²⁶ Cfr. supra nota 66.

¹²⁷ Dejamos para un trabajo posterior, la cuestión de tiempo-ritmo-movimiento. Para el presente estudio nos basta con lo dicho.

VERDAD, TIEMPO Y JUSTICIA

UN TEMA DE LA FILOSOFÍA DE ANSELMO DE CANTERBURY

El siguiente ensayo elabora y profundiza un artículo publicado por primera vez en un volumen de homenaje a David Rapport Lachtermann (*in memoriam*)¹. El mismo era un intento de leer el famoso opúsculo de San Anselmo, *De veritate*, dejándose guiar por la pregunta, que corresponde a su intención inmanente, sobre el sentido y alcance que tiene el desarrollo del concepto de verdad para una determinación más concreta del *concepto de Dios* —y correlativamente también del concepto del hombre y su relación con Dios. Mi propósito no era plantear la pregunta de si y en qué medida Anselmo procede *sola ratione*, sino de qué modo su *ratio* es capaz de desarrollar, a partir de los datos de la fe, una conceptualidad que satisfaga las aspiraciones del *intellectus credens*². La presente redacción, que permanece fiel a su intención original, intenta por un lado obtener una mayor precisión en la exposición y, por el otro, abordar un tema subyacente al planteamiento anselmiano que no pude tratar en la primera versión: la relación entre verdad y tiempo. De esta manera, espero que aparezca con mayor claridad que la *forma* en que San Anselmo plantea la pregunta por la verdad no depende solamente de su adscripción a la fe cristiana, sino que está arraigada en una temática fundamental de toda la historia de nuestro pensamiento.

INTRODUCCIÓN: NECESIDAD DE LA PREGUNTA POR LA VERDAD. IDENTIDAD Y TIEMPO

El *contenido* de la famosa definición nominal de la verdad como «adecuación del conocimiento con su objeto»³ se puede retrotraer sin dificultad a Aristóteles (*Metafísica* Γ 7: 1011 b 26-28; Θ 10) y Platón (*Cratilo* 385b; *Sofista* 240d-241a; 263b), en lo esencial, incluso, a Parménides (B I 29; II 3-4; VI 1-2). Pero en la filosofía griega clásica nunca aparece substantivado el concepto decisivo de *adecuación* dentro del marco de esta discusión, sino que está constantemente sustituido por partículas comparativas, tales como ὡς, ὥπως, ὥσπερ, ὁμοίως o alguna perífrasis correspondien-

¹ Cfr. U. PÉREZ PAOLI, «Truth and Justice in Anselm of Canterbury» (traducido del alemán por M. Brainard und D. Effertz): *Graduate Faculty Philosophy Journal* (New York) XVII (1994) 127-151.

² Para este tipo de lectura quiero remitir muy en especial a K. JACOBI, «Begründen in der Theologie»: *Philosophisches Jahrbuch* XCIX (1992) 225-244.

³ Tal la referencia explícita de Kant en la *Crítica de la razón pura*, Lógica trascendental, Introducción, III (KrV B 82). Cfr. G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, Lógica del concepto, Del concepto en general, *Gesammelte Werke*, vol. 12, Düsseldorf 1981, p. 26).

te, y en vano se trataría de buscar una fórmula idiomática que anticipase exactamente el concepto medieval de *adaequatio*. ὁμοίωσις, por ejemplo, no se utiliza nunca dentro de este contexto, al menos como término técnico⁴.

Para Anselmo de Canterbury, quien en 1080, siendo abad de Beck, escribe el primer tratado metódico en la historia del pensamiento occidental con el título *De Veritate* (*De la Verdad*) que la tradición manuscrita nos haya conservado entero⁵, una cosa parece clara desde el comienzo: «non memini me invenisse definitionem veritatis» —«no recuerdo haber encontrado una definición de la verdad» (*Ver.* I 176,21)⁶. Tomás de Aquino, quien reflexiona casi 200 años después sobre el mismo tema, exponiendo extensamente el concepto de *adaequatio* y dándole su forma definitiva, cita tres fuentes fundamentales para tal determinación del concepto *formal* —*ratio formalis*— de verdad⁷: 1) el pasaje ya citado del libro Γ de la *Metafísica*, en el que no se

⁴ Heidegger ha remitido repetidamente a este término y al correspondiente ὁμοίωμα del *De interpretatione* de Aristóteles (I: 16 a 7), sabiendo, claro está, que no se trata de una definición expresa de la esencia de la verdad; cfr. por ejemplo *Sein und Zeit* (*El ser y el tiempo*), § 44a); *Vom Wesen der Wahrheit* (*De la esencia de la verdad*), I, Francfort 1943, p. 10; *Logik* (lecciones del semestre de invierno 1925/26 en Marburgo), tomo 21 de la edición grande, Francfort 1976, p. 166s. El mismo Heidegger alude también al concepto de ὁμολογεῖν en *Die Frage nach dem Ding* (*La pregunta por la cosa*), Tübinga 1975², p. 63, citando también a Aristóteles (*De caelo* III 7: 306 a 6). Algo bastante diferente es, en cambio, el concepto de συμφωνία en el neoplatonismo; pero aquí no trataremos del mismo; cfr. PLOTINO, *Enéadas* III 7,4,11s; IV 8,5,14; V 5,2,18s.

⁵ Ἀλήθεια es el nombre que, según Platón (*Cratilo* 391c, *Teeteto* 161c), llevaba la obra fundamental de Protágoras, aparentemente la misma que Sexto Empírico llama Καταβάλλοτες (*Adv. Math.* VII 60); cfr. Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*⁴, vol. II, p. 262ss, y la edición del *Protágoras* de Platón de W. Nestle (Stuttgart 1978⁸), p. 14. Περὶ τῆς ἀληθείας llevaba por título una obra del sofista Antifón, según el testimonio de Hermógenes, cfr. Diels/Kranz, *Ibid.*, pp. 334,17 y 337ss. El carácter fragmentario de lo que hoy conocemos sobre estos escritos no nos permite saber si y hasta qué punto se trata en ellos también de una definición formal del concepto de verdad.

⁶ *Ver.* = *De Veritate*. Cito las obras de San Anselmo según la edición crítica de F. S. Schmitt, *S. Anselmi Opera Omnia*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984². A continuación del título de la obra correspondiente cito el capítulo, la página (sin indicación del tomo) y, cuando lo creo conveniente, también la línea.

⁷ Es importante subrayar que se trata del concepto formal de verdad. En efecto, la adecuación puede ser pensada en dos direcciones opuestas: como adecuación del intelecto a la cosa y como adecuación de la cosa al intelecto, tal como pone de manifiesto Santo Tomás (*De ver.* q. 1 a. 2). El concepto formal expresa solamente la adecuación de ambos extremos, que está fundada en la constitución general del ente en cuanto tal —*modus generalis consequens omne ens* (*Ibid.* q. 1 a. 1c.)—, de acuerdo a la conveniencia de un ente con otro —*secundum convenientiam unius entis ad aliud*—, y que supone una especie particular de ente que por naturaleza propia sea capaz de convenir con todo ente —*aliquid quod natum sit convenire cum omni ente*—, con lo cual Santo Tomás está pensando en primer lugar, siguiendo a Aristóteles (*De Anima* III 8: 431 b 21), en el alma humana. Según que la adecuación se oriente hacia la cosa o hacia el intelecto, se pueden citar también otras fuentes, que es lo que hace Santo Tomás en el texto aludido.

Santo Tomás trata extensamente el tema de la verdad en tres ocasiones diferentes y cada vez en una forma también diferente. Correspondientemente trata de forma distinta también la definición de San Anselmo. Véase M.-J. LAPIERRE, «Aquinas' Interpretation of Anselm's Definition of Truth»: *Sciences Ecclésiastiques* XVIII (1966) 413-441, quien ha elaborado claramente la diferencia entre los tres textos. Véase también J. VANDE WIELE, «La vérité ontologique chez saint Thomas»: *Revue Philosophique de Louvain* LII (1954) 521-571; y A. ZIMMERMANN, «Bemerkungen zu Thomas von Aquin, Quaest. Disp. de Veritate I»: *Miscelanea Mediaevalia* XV (1982) 247-261.

encuentra ningún término correspondiente para el nombre *adaequatio*, pero sí una perífrasis, que Santo Tomás traduce de la siguiente manera: «cum dicitur esse quod est aut non esse quod non est» —«cuando se dice que es lo que es y que no es lo que no es»—; 2) una definición que se adjudica a Isaac Israeli y que posiblemente proviene de Avicena: «Veritas est adaequatio rei et intellectus» —«la verdad es la adecuación de la cosa y del intelecto»⁸— y que hay que suponer que le era desconocida a San Anselmo; 3) la definición de san Anselmo: «Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis» —«La verdad es la rectitud sólo perceptible por la mente» (*Q. disp. De ver.* q. 1 a. 1c)—.

San Anselmo, en cambio, si damos fe a su palabra, no contaba con ninguna definición previa de verdad a la que pudiera remitirse. Hay que hacer notar, empero, que él está pensando en un tipo de definición que satisfaga algunas exigencias mínimas de la lógica, por lo menos ésta: que no contenga ni más ni menos de lo necesario (*Ver.* XI 191,21ss.; cfr. *Lib. arb.* I 208,8), es decir, que conste de género y diferencia específica (*Lib. arb.* XIII 225,12ss.). Esta insistencia sobre las condiciones formales para la rectitud de la definición no debe hacer olvidar, con todo, que las reflexiones de San Anselmo sobre la esencia de la verdad conforman un elemento esencial dentro de una totalidad relacional que está centrada exclusivamente en el tema de la *libertad* del hombre y su destino. Sobre este conocido hecho no se puede insistir demasiado: el diálogo *Sobre la verdad* es el primero de tres tratados que conciernen al estudio de la Sagrada Escritura (*Ver.*, praef. 173) y que se copertenecen en un orden estricto (*Ibid.* 174); el segundo diálogo tiene como tema la libertad de arbitrio (*De libertate arbitrii*) y el tercero la caída del demonio (*De casu diaboli*). Por extraño que pueda parecer este contexto para la discusión filosófica actual, el mismo determina la dirección y la tarea del pensar de San Anselmo en el tratamiento del concepto de verdad, por el cual tiene un interés exclusivamente *práctico* o moral⁹.

Precisemos un tanto el punto de partida de la cuestión: en una obra anterior (*Monologion*, c. XVIII), San Anselmo había tratado de demostrar la infinitud del ser supremo —que ya había identificado en el mismo libro (c. XVI) con la verdad suprema— entre otras cosas mediante la ausencia de principio y fin de la verdad. El discípulo que hace las veces de interlocutor comienza la conversación recordando este pasaje, en el que San Anselmo hacía uso de un argumento retórico, retando a quien fuese a tratar de pensar lo siguiente:

⁸ Cfr. la nota *ad locum* en la *Editio Leonina*; cfr. también J. T. MUCKLE, «Isaac Israeli's Definition of Truth»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* VIII (1933) 5-8; J. VANDE WIELE, *op. cit.*, 539s.; y K. FLASCH, «Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury»: *Philosophisches Jahrbuch* LXXII (1965) 322-352, 340ss.

⁹ Cfr. K. FLASCH, *op. cit.*, 327: «Die *ethische* Fragestellung und Terminologie durchdringt das ganze kleine Werk»; J. RASSAM, «Existence et vérité chez saint Anselm»: *Archives de Philosophie* XXIV (1961) 330-337, 330: «Il existe donc, pour l'auteur, une continuité logique entre les problèmes de la vérité, de la liberté et du péché». El extenso trabajo de POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme*, Paris 1964, indispensable para el estudio del concepto de *rectitudo* en san Anselmo, tanto en sentido filológico, como filosófico-teológico y espiritual, está también orientado desde un comienzo por el planteamiento práctico de esta cuestión. Para la distinción entre el concepto anselmiano de *rectitudo* y el platónico de *ὁρθότης*, tal como éste ha sido interpretado por Heidegger, véase F. WIEDMANN, «Wahrheit als Recht-heit»: *Epimeleia. Festschrift H. Kuhn*, 1964, 174-182.

a) cuándo *ha comenzado* a ser verdadero o cuándo *no* ha sido verdadero esto: que algo iba a ser (*futurum erat aliquid*);

b) cuándo *dejará de ser* y ya *no* será más verdadero esto: que algo habrá sido (*praeteritum erit aliquid*);

para luego inferir:

1. no es posible pensar ninguna de estas dos cosas,

2. ninguna de las dos puede ser verdadera sin la verdad (*utrumque hoc verum sine veritate esse non potest*),

3. entonces es imposible siquiera pensar que la verdad tenga principio o fin¹⁰.

1. a) y b) están pensados, a pesar de su apariencia inmediata, a partir del *presente*, el cual es visto cada vez desde una de las otras dos dimensiones del tiempo y desde allí aparece como la opuesta: desde el pasado como futuro y desde el futuro como pasado. Y la pregunta se plantea en cada uno de los dos casos desde aquella dimensión desde la cual se mira hacia el presente. a) Algo es ahora (al menos nosotros, mientras lo estamos discutiendo); luego: durante todo el pasado («siempre») fue verdadero decir «algo va a ser». Quien lo quiera poner en duda debe mostrar una instancia en que no haya sido así, un momento del pasado en el que no hubiese sido verdadero decir que algo iba a ser después. b) Algo es ahora; luego: durante todo el futuro («siempre») será verdadero decir «algo ha sido». Quien lo quiera poner en duda deberá mostrar una instancia en que no vaya a ser así, un momento del futuro en el que no vaya a ser verdadero decir que algo ha sido antes. Ahora bien: el orden no se puede trastocar y afirmar el futuro desde el futuro mismo o el pasado desde el pasado porque sería una petición de principio. No se puede afirmar con certeza de verdad: a) «algo va a ser» será siempre verdadero, o b) «algo ha sido» ha sido siempre verdadero. ¿Por qué? Porque en ambos casos nos estaríamos sustrayendo a la única dimensión que es evidente, el presente. Al decir que «algo va a ser» será siempre verdadero, estoy afirmando que todo tiempo futuro presupone un futuro posterior, mientras lo que parece sostener la verdad de la tesis de Anselmo es que todo tiempo futuro supone un *pasado* anterior. Sin pasado no hay futuro, sin anterioridad no hay posterioridad. Y a la inversa: toda anterioridad presupone posterioridad, sin futuro no hay pasado. Por eso tampoco puedo decir con certeza de verdad que «algo ha sido» ha sido siempre verdadero, dado que en este caso estoy afirmando que todo tiempo pasado presupone un pasado anterior, mientras lo que parece sostener la verdad de la tesis de San Anselmo es que todo tiempo pasado presupone un *futuro* posterior. *Lo realmente presupuesto en tales presuposiciones no es otra cosa que el presente: el presente es el futuro presupuesto por el pasado y el pasado presupuesto por el futuro.*

2. La premisa mayor del argumento es entonces: no se puede pensar ninguna de las dos cosas, ni un comienzo en el pasado para la verdad de «algo (el presente) iba a

¹⁰ Ver. I 176,8ss: «Cogitet qui potest, quando incepit aut quando non fuit hoc verum: scilicet quia futurum erat aliquid; aut quando desinet et non erit hoc verum: videlicet quia praeteritum erit aliquid. Quodsi neutrum horum cogitari potest, et utrumque hoc verum sine veritate esse non potest: impossibile est vel cogitare quod veritas principium aut finem habeat».

ser después», ni un fin en el futuro para la verdad de «algo (el presente) habrá sido antes». El parentesco de esta formulación con el conocido argumento anselmiano sobre la existencia de Dios como «aquello mayor de lo cual no se puede pensar nada»¹¹ es evidente, como así también la dificultad que presenta. Porque la pregunta que parece tener que plantearse necesariamente es, si y en qué medida la imposibilidad de pensar una cosa nos dice algo sobre la estructura del objeto pensado y no más bien sobre la estructura del sujeto pensante. Dicho de otra manera, la imposibilidad de pensar un límite temporal para la validez de verdad de aquellas dos proposiciones conduce necesariamente a la pregunta: ¿para quién es imposible pensarlo? Y la primera respuesta que se nos ofrece y que tal vez sea la única posible para los seres humanos parece ser: para el pensamiento presente, para nosotros mismos, que somos los únicos cuyo pensamiento podemos conocer por experiencia y que estamos atados a la necesidad de pensar todo *en* el presente, *desde* él y *hacia* él. El «comienzo» del pasado y el «fin» del futuro nos remiten, querámoslo o no, otra vez al *fin* del pasado y al *comienzo* del futuro, al presente, límite común a los dos, desde el cual los pensamos y podemos plantear y responder cualquier tipo de cuestión acerca de ellos. La perplejidad ante la que nos pone tal reflexión, que nos lleva a cuestionar la estructura temporal de nuestro pensamiento y, en el fondo, la estructura misma del tiempo, no es, empero, objeto de la obra de San Anselmo. En cambio de ello, Anselmo tiene a mano una respuesta pensada largamente por Platón y discutida una y otra vez en la historia de la filosofía: una cosa no puede ser verdadera si no lo es por la verdad. Ante la pregunta mucho más general por la identidad de una cosa determinada consigo misma, que ella misma parece no poder realizar en ningún caso, Platón había descubierto una identidad a primera vista paradójica pero que vendría a dar la razón última de aquélla: según su tesis, ninguna cosa bella, por ejemplo, es total y solamente bella, sino que apenas si puede presentar un vago y fugaz reflejo de la belleza, mezclado con una multitud de otras propiedades diferentes, y si en un momento aparece como bella, lo hace sujeta a una ley despiadada: la de correr constantemente el peligro de transformarse en algo diferente en el momento inmediatamente posterior; por eso es incapaz de dar cuenta de su belleza por sí misma. El fundamento de su carácter de bella sólo puede encontrarse allí donde lo bello es realmente bello, idéntico total y solamente consigo mismo. Pero sólo la belleza misma, la idea de lo bello, es totalmente idéntica consigo misma en cuanto a la belleza: no contiene nada que no sea bello y contiene todo lo que es bello. Ella es, por tanto —tal la reflexión de Platón— fundamento para sí misma de lo bello y causa de lo bello para todo lo demás que participe de ella. Aplicando el mismo principio a lo verdadero, obtenemos la formulación de San Anselmo: nada particular es verdadero por sí mismo. Sólo la verdad da cuenta de lo verdadero para sí misma y para lo demás. De manera que, reflexiona San Anselmo, aquellas dos proposiciones («algo iba a ser», «algo habrá sido»), que son evidentemente verdaderas, puesto que su opuesto no se puede pensar, sólo lo pueden ser *por la verdad*.

3. Ahora bien: mientras la proposición «algo iba a ser» fue verdadera «siempre», sin

¹¹ Tal la conocida fórmula de san Anselmo en el *Proslogion*: «quo nihil maius cogitari potest».

principio temporal pensable en el *pasado*, la proposición «algo habrá sido» será verdadera «siempre», sin fin temporal pensable en el *futuro*. Anselmo concluye: la verdad que las soporta no tiene, por lo tanto, ni principio ni fin en el tiempo.

Aparte de la reflexión que hacíamos anteriormente sobre el hecho de que este argumento, más que demostrar la eternidad de la verdad, parece demostrar nuestra imposibilidad de pensarle un comienzo y un fin, llama poderosamente la atención que San Anselmo no haya tratado de probar aquella eternidad a partir del ejemplo clásico de alguna proposición matemática, del tipo de las que por sí mismas expresan una verdad que parece independiente del tiempo y que desde antiguo sirven de paradigma en estos casos, p. ej.: $7 + 3 = 10$ ¹². El recurso a una verdad temporal, que «desde toda eternidad» sea verdadera, pertenece a otra tradición, la de la discusión sobre la contingencia y la fuerza del destino¹³, y la aparente necesidad envuelta en la verdad de las proposiciones sobre un hecho contingente que suceda en el futuro¹⁴, necesidad que aniquilaría toda libertad. Sin duda no es casual que San Anselmo elija esta tradición: el tema de la verdad está planteado aquí, como hemos dicho, desde un punto de vista eminentemente ético-práctico y sobre el trasfondo de la problemática de la providencia divina y la libertad humana. Para ello da un nuevo giro a las dos proposiciones, haciendo abstracción del contenido concreto de la verdad del caso y concentrando su tesis en un enunciado general, que le da una fuerza mayor de convicción: «*algo fue*», «*algo va a ser*». De allí su tono desafiante: «Piense quien así lo puede» —«*cogitet qui potest*»—.

Dando un paso más en este proceso de generalización, intenta San Anselmo además una segunda demostración en la que pone a la verdad misma como tema central y que procede por reducción al absurdo, pero cuyo *nervus probandi* es la misma tesis de que lo verdadero no puede ser verdadero si no lo es por la verdad, y su forma de argumentar es la misma de desarrollar una relación temporal de anterioridad, posterioridad y simultaneidad:

1. Si la verdad ha tenido principio en el pasado o tendrá fin en el futuro, entonces: antes de que comenzara a ser, era verdadero que en aquel entonces no había verdad, y después que termine de ser, será verdadero que en aquel entonces no habrá verdad.

¹² Tal el ejemplo de San Agustín en su tratado *Sobre el libre albedrío*, donde se refiere a la *ratio et ueritas numeri*: «Septem autem et tria decem sunt et non solum nunc sed etiam semper neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem aut aliquando septem et tria non erunt decem» (*Lib. arb.* 2,21, c.8,31 Green). Una intención manifiesta de San Agustín en sus primeras obras era demostrar la inmortalidad de la *razón humana* tomando como base su capacidad de percibir la *razón numérica* (en el sentido de *proporción*); cfr. también su tratado *Sobre el orden*: «An ratio non est immortalis? Sed unum ad duo vel duo ad quattuor uerissima ratio est nec magis heri fuit ista ratio uera quam hodie nec magis cras aut post annum erit uera nec, si omnis iste mundus concidat, poterit ista ratio non esse» (*Ord.* 2,50, c.19,23 Green).

¹³ Cfr. por ejemplo, CICERÓN, *De fato* 13,29: «Si ex aeternitate verum hoc fuit: ex isto morbo conualesces [...]».

¹⁴ Es el problema planteado ya por Aristóteles en el *De interpretatione*, donde se opone justamente a la tesis de la determinación necesaria de la verdad contingente que se derivaría de formulaciones tales como: «lo que alguien dijo con verdad que va a ser, es imposible que no se realice, y siempre era verdadero decir que lo realizado iba a ser» (9: 19 a 4).

2. Pero lo verdadero no puede ser sin la verdad (*Atqui verum non potest esse sine veritate*).
3. Por tanto, la verdad era antes de que fuera la verdad y será después que se haya terminado la verdad; lo que es contradictorio.
4. San Anselmo concluye: la verdad no puede encerrarse en principio o fin alguno, es eterna. Aunque sea posible «decir» que ella tiene principio o fin, es imposible *pensarlo*¹⁵.

Esta argumentación *pone* expresamente el momento de la simultaneidad (*tunc*) que en la anterior era sólo objeto de una pregunta retórica (*quando*): entonces, cuando la verdad aún no era, era verdadera la proposición «la verdad no es». Entonces, cuando la verdad deje de ser, será verdadera la proposición «la verdad no es». El contenido de cada una de las dos proposiciones no expresa ya ninguna referencia temporal fuera del presente mismo: *ahora*, en el presente anterior y en el presente posterior a la verdad, la verdad *no es*. Pero la verdad de esta proposición depende de la existencia de la verdad misma que ella niega. La verdad es y no es al mismo tiempo. El presente pensado de esta manera se anularía a sí mismo. De modo que, concluye San Anselmo, la proposición «la verdad no es» será siempre falsa, su contradicción «la verdad es» será siempre verdadera.

Tampoco aquí se plantea San Anselmo la cuestión correspondiente a la dificultad que destacábamos anteriormente: ¿para quién o desde dónde es presente aquella simultaneidad pensada en el pasado (entonces, cuando la verdad no era) o en el futuro (entonces, cuando la verdad no sea)? Aunque el contenido de las dos proposiciones parezca atenerse estrictamente a un presente dado de alguna manera en el pasado y en el futuro —debido a la idea de *simultaneidad* que expresan—, hay que recalcar que tal presente fuera del presente no es dado en sí mismo, sino que es el presente *meramente pensado* por nosotros, que somos quienes planteamos la pregunta desde *nuestro* presente. Pero para San Anselmo, con estas dos pruebas está demostrada suficientemente la eternidad de la verdad. Ellas le sirven a su discípulo de ocasión para inaugurar el diálogo acerca de este tema con una distinción: por un lado, ambos interlocutores creen, como cristianos, que Dios es *la* verdad, cuya eternidad justamente se tiene por demostrada; por otro lado, *verdad* se entiende en muchos sentidos y se emplea en ocasiones muy diversas, de modo que con razón se plantea la pregunta de si cada vez que se adjudica verdad a algo hay que admitir que se trata de Dios.¹⁶

Punto de partida es, entonces, una aparente discrepancia entre el contenido de la fe y el uso racional vulgar del concepto de verdad. Para superar esta discrepancia,

¹⁵ Ver. I 176,13ss.: «Denique si veritas habuit principium aut habebit finem: antequam ipsa inciperet, verum erat tunc quia non erat veritas; et postquam finita erit, verum erit tunc quia non erit veritas. Atqui verum non potest esse sine veritate. Erat igitur veritas, antequam esset veritas; et erit veritas, postquam finita erit veritas; quod inconvenientissimum est. Sive igitur dicatur veritas habere, sive intelligatur non habere principium vel finem: nullo claudi potest veritas principio vel fine». Un argumento similar utilizaba Sexto Empírico para demostrar la impensabilidad del *tiempo* (véase p. ej. *Hypotyposis pirrónicas* III 141) y en último término puede retrotraerse a los argumentos de la escuela eleática para negar el origen y la aniquilación del ente.

¹⁶ Ver. I 176,4-6: «Quoniam Deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis dicimus esse, vellem scire, an ubicumque veritas dicitur, Deum eam esse fateri debeamus».

Anselmo busca una solución, por un lado, en la determinación del concepto de verdad (*definitio*), por el otro, en su división (*divisio*). Pero a diferencia de lo que sucede en el segundo de los tres diálogos, en el *De libertate arbitrii*, la división no aparece al final del tratado¹⁷, después que hubiese sido elaborada la definición, sino que esta última se logra establecer siguiendo el hilo conductor de aquélla¹⁸. La primera parte del diálogo *De veritate* es de este modo un encaminamiento hacia el concepto de verdad a través de la diversidad de sus formas, que parte de lo más conocido para nosotros —la verdad del enunciado— hacia lo menos conocido —la verdad de las cosas¹⁹— para retornar desde allí al presupuesto inicial que, como contenido de fe, daba origen a toda la disquisición —la verdad suprema—. En detalle, estos capítulos tratan los siguientes temas: la verdad de la significación en el enunciado (c. II); la verdad de la opinión y del pensamiento (c. III); la verdad de la voluntad (c. IV); la verdad de la acción (c. V); la verdad de los sentidos (c. VI); la verdad de la esencia de las cosas (c. VII); diversas significaciones de *deber* y *no deber*, *poder* y *no poder* (c. VIII); reducción de la verdad de la acción y de la existencia de las cosas a la verdad de la significación (c. IX); la verdad suprema (c. X).

Este camino lleva entonces de lo exterior —el enunciado— hacia lo interior —el pensamiento—, de lo interior —la voluntad— hacia lo exterior —la acción— y de allí a lo exterior por antonomasia, aquello que ya no depende en modo alguno de nuestra interioridad: las cosas²⁰. Una vez alcanzada su posibilidad más exterior, la reflexión metódica gira sobre sí misma para dar una revista al camino realizado y se pone nuevamente en movimiento para dirigirse desde lo inferior —las cosas— hacia lo supremo —Dios— por medio de la significación. Lo más exterior, la verdad de la cosa, constituye el término medio de esta primera parte del movimiento metódico, tal como lo muestra el capítulo X que lo concluye y en el cual, de todos los términos ya expuestos, sólo quedan tres: 1) la verdad suprema —causa no causada de la verdad—, 2) la verdad de la existencia de la cosa —causa causada de la verdad— y 3) la verdad de la significación en el pensamiento y el enunciado —verdad causada, que ya no es causa de ninguna otra verdad²¹—. Con estos tres conceptos se retoma y completa el argumento del *Monologion*, que constituye el punto de partida del c. I, con lo cual el movimiento se cierra en un círculo. Lo nuevo y decisivo con respecto a aquella otra obra es el hecho de que entre los dos extremos del argumento original sobre la eternidad de la verdad —verdad de la significación y verdad suprema— aparece ahora un término medio nuevo, del que no se hablaba allí, y que tiene evidentemente la función de establecer su correspondencia mutua: la verdad de la cosa.

¹⁷ La *divisio libertatis* es el tema del último capítulo del *Lib. arb.* XIV; la *definitio* es introducida ya en el capítulo III, p. 212,19s.

¹⁸ Ver. I 176,20-177,2: «sed si vis quaeramus per rerum diversitates, in quibus veritatem dicimus esse, quid sit veritas».

¹⁹ Cfr. Ver. IX 188,27s.: «Sed redeamus ad veritatem significationem, a qua ideo incepti, ut te a notioribus ad ignotiora perducerem».

²⁰ El capítulo sobre la verdad de los sentidos no tiene ninguna significación independiente.

²¹ Tales son también los tres términos a los que se refiere Tomás de Aquino: *intellectus divinus, res naturalis, intellectus humanus* (*Quaest. disp. De ver. q. 1 a. 2c.*).

A esta primera parte siguen tres capítulos que tratan sobre la definición de la verdad en sentido propio (c. XI), sobre la definición de la justicia (c. XII) y sólo después sobre la pregunta que daba origen a toda la discusión, con la demostración de que en todo tipo de verdad reina efectivamente una verdad única, la verdad divina (c. XIII). La posición media del capítulo sobre la justicia hace sospechar que su explicación también cumple una función mediadora. Al mismo tiempo, hace ver con toda claridad la intención práctico-moral de la obra.

I. PRIMERA PARTE: LA DIVISIÓN DEL CONCEPTO DE VERDAD

Anselmo parte, como hemos dicho, de la forma de verdad más conocida para nosotros, la verdad de la significación en el enunciado, en un sentido que parece adecuarse al uso común del término. En efecto, Anselmo alude a la relación de correspondencia, según la cual el enunciado se orienta dirigiéndose al estado de cosas que expresa; un enunciado es verdadero, entonces, cuando dice lo que es o expresa la cosa tal como ella misma es²². La relación «entonces... cuando» limita la validez de la verdad a una condición y la relación «tal... como» establece la regla bajo la cual dicha condición se cumple. En este «orientarse dirigiéndose» que establece una relación direccional hacia la cosa se podría pensar que ya está expresada suficientemente la idea de «rectitud» del enunciado: la verdad del mismo está pensada como una línea recta dirigida al hecho que expresa. Pese a la apariencia de comprensible de suyo que presenta esta constatación, la misma deja sin explicar el problema de fondo. En efecto, ¿qué significa expresar un hecho *tal como* es? ¿No se trata desde el comienzo de dos planos totalmente diferentes, el plano del hecho y el plano de su expresión? La discrepancia radical que existe entre la forma de ser de lo real y la forma de ser del enunciado la ponía Heidegger de manifiesto con un ejemplo banal: el enunciado «la moneda de cinco marcos es circular» es verdadero porque se adecúa a la moneda tal como ella es, pero no por eso pasa a tener él mismo las propiedades de la moneda, por ejemplo la de ser circular²³. La constatación de que el enunciado expresa una cosa tal como es no termina de aclarar el concepto de verdad, sino que requiere ella misma una aclaración. Para lograrla, el pensamiento de Anselmo, que es quien por primera y única vez en la historia de la filosofía elabora de manera *explícita* la determinación de la esencia de la verdad como *rectitud*, que para Heidegger subyace de manera *implícita* a dicha historia en su totalidad²⁴, toma un camino sumamente peculiar y que sólo es posible bajo supuestos muy específicos. En efecto, después de mostrar que la cosa, a la que debe corresponder el enunciado, es la causa de la verdad

²² Cfr. por ejemplo *Ver.* II 178,6s: «cum significat esse quod est, tunc est in ea veritas et est vera». 177,11s: «quia sic enuntiat quemadmodum res est».

²³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit (Sobre la esencia de la verdad)* 2, p. 10.

²⁴ Tal es la conocida tesis de Heidegger en *Platons Lehre von der Wahrheit (La doctrina de Platón acerca de la verdad)*, publicada por primera vez en Berlín en 1942, pero concebida poco después de *Vom Wesen der Wahrheit*, que data originariamente de 1930. No deja de llamar la atención el que Heidegger no se haya referido nunca explícitamente a San Anselmo, cfr. WIEDMANN, *op. cit.*

de éste pero no la verdad misma —dado que la verdad, a diferencia de la cosa, parece estar *en* el enunciado, del cual decimos que es verdadero— pero que ese *estar en* no puede ser el mismo que el de las propiedades que pertenecen a su definición —porque en tal caso el enunciado sería siempre verdadero—, plantea una pregunta que tomada en sí misma determina la orientación de todo el tratado: ¿para qué está hecho el enunciado?²⁵.

La pregunta por la causa final no es nueva ni inusual en la historia del pensamiento. En buena filosofía aristotélica, se diría, preguntar por la esencia o causa formal de una cosa y preguntar por su causa final es, al menos en gran parte y entendido en el sentido correcto, lo mismo. Sin embargo, justamente Aristóteles, que, partiendo de cinco tipos diferentes de verdad como actitud humana, llega a definir finalmente tres formas distintas de verdad (verdad teórica, verdad ético-práctica, verdad técnico-po-iética)²⁶, en ningún caso se plantea esta pregunta. En primer lugar, cabe llamar la atención sobre el hecho de que en ella el centro de gravedad de la reflexión se ha trasladado desde el plano meramente teórico al plano técnico-po-iético (el enunciado es algo *hecho, producido* —“facta est”—) y de allí al plano ético-práctico (ha sido hecho *con un fin* —“ad quid facta est”—). En segundo lugar, como es dable esperar de acuerdo al origen mismo de la pregunta por la verdad en este tratado y como lo corroborará el desarrollo ulterior del mismo, ambos movimientos están hechos presuponiendo datos mínimos de la revelación cristiana: *a)* que el enunciado ha sido hecho, significa más concretamente que ha sido *creado*; *b)* en correspondencia con ello va pensada también su finalidad como una tarea que no está a nuestra disposición determinar, sino que le ha sido encomendada por el Creador. Ambos presupuestos son una concepción más elaborada, desde el punto de vista de la fe cristiana, de aquello que está indirectamente contenido en la premisa tomada de las reflexiones platónicas: todo lo verdadero es verdadero *por* la verdad²⁷. La cuestión que plantea San Anselmo no pregunta, entonces, qué función cumple por lo común un enunciado, o podría cumplir excepcionalmente por una decisión de nuestro arbitrio, sino qué función *debe* cumplir. Solamente considerando estos presupuestos, obtienen todo su sentido los pasos subsiguientes, con los que san Anselmo trata de comprender la verdad del enunciado:

- a)* el enunciado es entonces verdadero, cuando significa (*significat*) lo que es;
- b)* entonces significa lo que debe significar (*significat quod debet*);
- c)* entonces significa correctamente, es decir rectamente (*recte significat*);
- d)* entonces la significación misma es correcta, recta (*recta est significatio*);
- e)* por lo tanto, la verdad del enunciado es la rectitud, derechura o conformidad a derecho (*rectitudo*) de la significación²⁸.

²⁵ Así pregunta, por ejemplo, en relación a la afirmación: «ad quid facta est affirmatio?» (Ver. II 178,8).

²⁶ Tomo aquí como orientación la conocida distinción aristotélica de las tres posiciones del pensamiento frente al ente en el libro VI de la *Metafísica* y la correspondiente elaboración de los tres tipos de verdad en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

²⁷ Cfr. Ver. II, 177,16: «nihil est verum nisi participando veritatem».

²⁸ Cfr. Ver. II 178.

En este resultado, la expresión «rectitud de la significación» significa algo totalmente distinto de lo que parece a primera vista o de lo que constituía el punto de partida de la reflexión. En efecto, el patrón de medida para la rectitud del enunciado se pone ahora sólo de forma secundaria en el hecho o en la cosa que se enuncia; de forma primaria tal patrón de medida está dictado por un *deber*. *Rectitudo* significa entonces en el fondo «conformidad a derecho». El carácter decisivo de esta relación de derecho para las reflexiones que San Anselmo se apresta a desarrollar, lo podemos ejemplificar con las dos expresiones fundamentales escogidas por él para su elaboración:

— *Debere* está tomado aquí en su significado doble de «tener que» y de «adeudar». Con su tesis «significat quod debet», Anselmo está diciendo: 1) «el enunciado significa lo que *tiene que* significar», y 2) «porque *adeuda* esta forma de la significación». — *Rectus* está tomado en una multiplicidad de significados, tales como «en línea recta», «dirigido a», «correcto», «derecho», «justo». Con su tesis «recte significat», Anselmo está diciendo: 1) «el enunciado recibe su dirección a partir de su tarea propia»; 2) «por eso está dirigido en línea recta al hecho al que corresponde y de ese modo», y 3) «hace lo que le corresponde y debe por derecho, es correcto, justo».

San Anselmo traduce de este modo elementos típicamente «teóricos» de la verdad a un lenguaje eminentemente ético-jurídico. Pero justamente el fundamento jurídico que yace a la base de tales reflexiones y que presupone una doctrina de la creación transforma también en un problema fundamental la estructura del enunciado falso y obliga al pensamiento a plantear la pregunta por la *verdad debida* juntamente con la pregunta por el *derecho a la existencia de la no verdad*. Si todo ha sido creado con un fin específico que debe cumplir, ¿qué pasa entonces con aquel enunciado que *no* cumple con su deber, que no se orienta por él y expresa un hecho de manera distinta a como es en realidad? ¿Escapa el enunciado falso a su deber al no cumplir con su tarea, o está realizando un derecho que le es propio? ¿No está incluida en la esencia misma del enunciado en cuanto tal la doble posibilidad de corresponder a la cosa, *o no*? En un punto, al menos, hay que conceder que el enunciado falso sigue cumpliendo con su deber, si y en la medida en que por lo menos significa algo, dado que ésta es evidentemente también su función, aunque se trate de una función más general que la de «significar correctamente».

Ahora bien, de acuerdo a la identificación de la verdad con el deber, esto debería querer decir tanto como que el enunciado falso, en un sentido diferente, *también es verdadero*. De este modo, San Anselmo se ve obligado a distinguir dos tipos diferentes de verdad en el enunciado. Por un lado está su función más general, aquello *que* ha recibido con su ser creado y de lo que es capaz según su esencia: significar algo, y según esta función, el enunciado es siempre verdadero, cualquiera sea la posibilidad que realice, tanto en la verdad como en la no verdad. Por otro lado está *aquello para lo que* ha sido creado, que es la realización de sólo una de esas dos posibilidades —la rectitud de la significación— con exclusión de la otra²⁹, y según esta función, sólo es

²⁹ Cfr. *Ver.* II 179,1s: «Vera quidem non solet dici, cum significat esse quod non est; veritatem tamen et rectitudinem habet, quia facit quod debet. Sed cum significat esse quod est, *dupliciter* facit

verdadero cuando expresa la cosa como es. Aquello que es por nacimiento, su *naturaleza*, es entonces más amplio que el *fin* para el que está hecho y al cumplir con este fin está cumpliendo con su deber de manera doble: significa —y significa correctamente—. Y eso no sería así, agrega San Anselmo, si hubiese sido posible de otro modo; es decir: al Creador no le ha sido posible darle solamente la significación correcta sin darle también la posibilidad de la significación falsa³⁰.

Se ven claramente los alcances de esta distinción: si partimos del hecho de que *todo* ha sido dado por el Creador y gobernador del universo, y por lo tanto también este atributo exclusivo del hombre, el don del lenguaje, la capacidad del enunciado y de la significación en general, entonces debe ponerse la cuestión de por qué le ha sido dada con ello la posibilidad del error. En efecto, de la existencia de esa posibilidad nace la sospecha de que Dios no ha creado al hombre correctamente. ¿Por qué no lo ha creado de tal manera que nunca pudiera equivocarse? Es una de las cuestiones básicas en cualquier planteo de teodicea. La respuesta provisoria de San Anselmo consiste, en primer lugar, en sujetar el error al deber —también en la falta de rectitud el enunciado cumple con su deber y no se escapa al orden de la creación—; en segundo lugar, en la diferenciación de grados del deber y, por lo tanto, grados de verdad —el enunciado en general, verdadero simplemente, y el enunciado correcto, verdadero por partida doble—; en tercer lugar, en la tesis, de que el grado superior no podría haber sido dado sin el inferior³¹.

Esta doble caracterización de la verdad no puede quedar encerrada, evidentemente, dentro de los límites estrechos del enunciado, sino que debe poder extenderse a todo tipo de signo, cuya función sea significar el ser o no ser de algo³². Para la reflexión metódica de Anselmo, empero, es de importancia decisiva dar un paso más allá e investigar este peculiar concepto de verdad como verdad de derecho en ámbitos totalmente diferentes de los que a primera vista están conectados directamente con el signo y el significado. En primer lugar dentro del pensar mismo. Tampoco aquí, se diría, pareciera ser muy novedoso el hablar de verdad, puesto que si el enunciado debe coincidir con la cosa, esta coincidencia debe tener lugar primeramente en el pensamiento que le sirve de base. Así rezaba la definición nominal de Kant que citaba-

quod debet; quoniam significat *quod accepit* significare, et *ad quod* facta est».

³⁰ *Ibid.* línea 8ss: «Non enim accepit significare esse rem, cum non est, vel non esse cum est, nisi quia non potuit illi dari tunc solummodo significare esse, quando est, vel non esse, quando non est».

³¹ Anselmo diferencia estos dos grados por medio de las siguientes propiedades: el hecho de que un enunciado signifique algo en general y que por ello sea capaz de significar algo verdadero o falso, es su rectitud *inmutable*, una propiedad que le pertenece *siempre y naturalmente*. Si aparte de eso significa de modo correcto, entonces esta rectitud es *mutable* y le pertenece *accidentalmente y según el uso*. En el ejemplo clásico de la lógica estoica «es de día», se puede entonces mostrar: en cierto sentido este enunciado es siempre verdadero, es decir, cumple con su naturaleza de significar algo; en otro sentido, es ocasionalmente falso, cuando justamente no es de día. Hay algunos enunciados, empero, en los cuales los dos tipos de verdad son inseparables, por ejemplo: «el hombre es un animal», o «el hombre no es una piedra». Cfr. *Ver.* II 179.

³² Cfr. *Ver.* II 180,1ss: «Eadem enim ratio veritatis, quam in propositione vocis perspeximus, consideranda est in omnibus signis, quae fiunt ad significandum aliquid esse vel non esse, ut sunt scripturae vel loquela digitorum».

mos al comienzo: «Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande» («conveniencia del conocimiento con su objeto») y la definición de Tomás de Aquino: «adaequatio rei et intellectus» («adecuación de la cosa y del intelecto»). Ya Aristóteles, en el conocido pasaje del capítulo primero del *De interpretatione*, partía del hecho de que la «similitud» (ὁμοίωμα) del pensamiento con la cosa es la condición necesaria para que el lenguaje se refiera como signo (σημεῖον) a la misma³³. Pero para San Anselmo se trata de poner de relieve aquella relación que había destacado en el enunciado y que justamente escapa a los cánones usuales para medir el concepto de verdad: la rectitud del pensar no reside tanto en su conveniencia con la cosa, sino más bien en la conveniencia con su deber. Si corresponde a la cosa, entonces cumple con su fin, aquello para lo que ha sido dado. Es esta correspondencia la que da la medida para la otra. La rectitud del pensamiento es, por lo tanto, también una rectitud debida, su verdad la conformidad a derecho³⁴.

Las mismas reflexiones tienen validez para los dos temas siguientes de la investigación, en los cuales ya no es tan común hablar de «verdad»: la voluntad y la acción. Ahora bien, cuando Anselmo definía la verdad como rectitud en el sentido del deber, lo hacía con la intención evidente de dirigir la totalidad de sus reflexiones hacia la dimensión de la voluntad y la acción que cumplen con tal deber. Aquí se centra el núcleo de su pensamiento, lo que puede verse ya en el hecho de que ambos temas son introducidos mediante la palabra de quien Anselmo llama la *Verdad misma*³⁵. El hecho de que justamente en medio de la discusión sobre el concepto de verdad San Anselmo cite dos pasajes del Evangelio de San Juan en los que habla Jesucristo, no es un mero recurso a la autoridad de la Sagrada Escritura para compensar la debilidad de un argumento mediante un artículo de fe. Lo importante es más bien que estas dos citas, que tienen como tema a la verdad, salen de la boca del Señor, quien en ese mismo Evangelio se ha dado a sí mismo el nombre de «Verdad» y a quien el pensamiento filosófico-teológico, fundamentalmente en la tradición agustiniana, ha tratado una y otra vez de comprender en este sentido, como la Verdad del Padre. Aquí, en el lugar dedicado a la exposición de la más íntima interiorización de la verdad, la voluntad, y a su exteriorización inmediata, la acción, se pone de manifiesto por boca propia aquella Verdad que Anselmo había calificado como la suprema, la Verdad divina. Lo que ella dice es la ocasión de la que nace todo el diálogo, su explicación es el objeto del mismo³⁶:

³³ Se trata del texto a que hacíamos referencia en la nota 4. Aristóteles hablaba allí (16 a 3ss) de a) τὰ ἐν τῇ φωνῇ como σύμβολα τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων, b) τὰ γραφόμενα como σύμβολα τῶν ἐν τῇ φωνῇ, y c) τὰ παθήματα τῆς ψυχῆς como ὁμοιώματα τῶν πραγμάτων; de este modo la escritura (γράμματα) y el lenguaje (φωναί) son, en primer lugar, signos (σημεῖα) de las afecciones del alma (παθήματα τῆς ψυχῆς) y, por su intermedio, de las cosas (πράγματα).

³⁴ Ver. III 180,12ss: «Ad hoc namque nobis datum est posse cogitare esse vel non esse aliquid, ut cogitemus esse quod est, et non esse quod non est. Quapropter qui putat esse quod est, putat quod debet, atque ideo recta est cogitatio».

³⁵ Ver. IV 180,21: «Sed et in voluntate dicit veritas ipsa veritatem esse».

³⁶ Cf. POUCHET, *op. cit.*, p. 29: «A partir de ces deux phrases (sc. Ioh. 8,44 y 3,21), Anselme élabore une définition philosophique de la vérité et de la justice, qu'il englobe toutes deux dans le genre prochain de la rectitude».

- a) «el diablo no se ha mantenido en la verdad»³⁷;
 b) «el que obra mal, odia la luz», «el que obra la verdad, viene a la luz»³⁸;

San Anselmo hace la siguiente reflexión: en a) no se puede estar hablando de otra verdad más que la de la voluntad, dado que sólo mediante un acto voluntario podía el diablo abandonar la verdad o permanecer en ella³⁹. En b) no se puede estar hablando de otra verdad más que la de la acción. De manera que si el «odiar la luz» de la primera proposición se contrapone al «venir a la luz» de la segunda, entonces el «obrar mal» y el «obrar la verdad», que las acompañan, también se contraponen; por tanto, «obrar la verdad» y «obrar bien» son idénticos⁴⁰. Es evidente que lo que la «Verdad misma» llama «verdad» en estos dos pasajes, como aquella verdad que se pone en obra (*veritatem facere*) rebasa ampliamente los límites de la verdad teórica y no se puede reducir de ninguna manera a la correctitud del enunciado. Aquí se trata a todas luces de aquella rectitud debida o de derecho, que constituía el fundamento de las reflexiones anteriores.

Tal vez no sea demasiado aventurado afirmar que la primera vez que en la historia escrita del pensamiento occidental aparece la *pregunta* (aparentemente tan filosófica, aparentemente tan griega) τί ἐστὶν ἀλήθεια, *quid est veritas?* sea justamente dentro de este contexto, en el Evangelio de Juan. La despectiva pregunta de un pretor romano a un preso judío que habla con obscuridad y ha llegado a afirmar (¿en su lengua aramea, en qué tono de voz, con qué ojos?): «Para esto he nacido yo y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad. Todo el que es desde la verdad escucha mi voz». A esta respuesta de Jesucristo reacciona Poncio Pilato impaciente: con una pregunta retórica que cierra el interrogatorio: «¿(verdad), qué es la verdad?»⁴¹.

El camino que conduce de la verdad más conocida de la significación en el enunciado hacia la verdad apenas conocida de la cosa mismo pasa por los tres términos intermedios del pensar, la voluntad y la acción. Aquí, en el punto último de este pasaje, San Anselmo reflexiona sobre el camino ya realizado para referirse a la distinción que había hecho al comienzo entre una verdad natural y otra no natural y darle una fundamentación adecuada⁴². Veamos un ejemplo: cuando el fuego calienta, hace lo que debe hacer de acuerdo con su propia naturaleza, y esto quiere decir según los principios establecidos por San Anselmo: pone en obra el tipo de rectitud que le es propia, obra su verdad, *facit rectitudinem et veritatem*⁴³. La forma de ser de este obrar

³⁷ Ver. IV 180,21s: «Cum dicit diabolus non stetit in veritate» (Ioh. 8,44)».

³⁸ Ver. V 181,13s: «Qui male agit, odit lucem (Ioh. 3,20)»; «qui facit veritatem, venit ad lucem (Ioh. 3,21)».

³⁹ Ver. VI 180,22: «Non enim erat in veritate neque deseruit veritatem nisi in voluntate».

⁴⁰ Ver. V 181,19ss: «Nam si male agere et veritatem facere opposita sunt [...] idem est veritatem facere quod est bene facere. Bene namque facere ad male facere contrarium est. Quapropter si veritatem facere et bene facere idem sunt in oppositione, non sunt diversa in significatione».

⁴¹ Joh. 18,37s. Cfr. el comentario a este pasaje de R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga 1950¹¹) pp. 505ss., y su artículo 'Αλήθεια en el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. Kittel (Stuttgart 1933), t. I.

⁴² En el cap. II San Anselmo había remitido a una explicación ulterior: «De illa autem veritate, quam non habere non potest, postea dicemus» (Ver. II 179,27s).

⁴³ Ver. V 182 4s.

necesario de la verdad es evidentemente opuesta al obrar libre de un hombre —por ejemplo, en el acto de dar una limosna o rehusarla—, el cual puede cumplir o no cumplir con su deber⁴⁴. La libre disponibilidad de un «o bien ... o bien» en el último caso hace ver con claridad que la obra no necesaria es un *resultado* que tiene a la voluntad como causa. Se ve también claramente que es posible extender el significado de «acción» u «obra» de tal modo que con estos términos se entienda todo lo que se puede expresar por medio de un verbo, es decir, no sólo la acción en sentido estricto, sino también el lado pasivo de la misma (por ejemplo, «padecer persecución en aras de la justicia») y un estado o situación (por ejemplo, «estar cuando y donde uno quiere»)⁴⁵.

La distinción entre un obrar necesario y otro no necesario permite comprender ahora, por un lado, las formas de la verdad expuestas anteriormente como *especies de la verdad de la acción*⁴⁶, por otra parte obliga a realizar el paso siguiente y preguntar por la *verdad de la cosa*⁴⁷. En efecto, por un lado se vio que ya la mera actividad natural o necesaria de cualquier cosa creada debe ser tomada como «obrar la verdad», en la medida en que realiza *aquello que* le fue dado poder realizar; por el otro, el concepto de «actividad» se ha extendido al punto de abarcar todo tipo de estado y pasión, los que en cuanto actividades no naturales o no necesarias son verdaderos si y cuando cumplen con *aquello para lo que* fueron creados. De manera que sólo resta plantear la cuestión de qué relación tenga la verdad con el ser en el sentido de la esencia o sustancia peculiar de cada cosa.

Anselmo introduce este tema con una pregunta retórica: «¿Piensas que haya algo en algún tiempo o en algún lugar que no sea en la verdad suprema y que no haya recibido de ella lo que es, en cuanto que es, o que pueda ser distinto de lo que es allí?»⁴⁸. Con tal pregunta pone de forma expresa lo que venía sustentando el desarro-

⁴⁴ San Anselmo no menciona de forma separada los hechos accidentales de las cosas naturales, sea porque los considera como un caso especial de la forzosidad natural, sea que los considere como algo intermedio entre los dos extremos de la oposición.

⁴⁵ En todo el diálogo, San Anselmo reflexiona tres veces sobre el lenguaje. Seguramente no es casual el hecho de que en los tres casos tematice los géneros del verbo: *Ver.* V 182; VIII 187; XII 196. A los verbos intransitivos los llama «neutros», cfr. p. 196,15.

⁴⁶ Esto lo afirma Anselmo de manera expresa con respecto a la verdad de la voluntad: «Quare rectam quoque voluntatem, de cuius veritate ante veritatem actionis supra contemplati sumus, *inter rectas actiones*, ni fallor *computare possumus*» (*Ver.* V 182,19ss). Lo mismo con respecto a la verdad del enunciado: «Cum ergo constet *actionis veritatem* aliam esse naturalem, aliam non naturalem: sub naturali *ponenta est illa veritas orationis*, quam supra vidimus ab illa non posse separari» (p. 183,1ss). Correspondientemente, esto debería valer también para la verdad del pensamiento, que se encuentra entre medio de las dos.

⁴⁷ El cap. VI sobre la verdad de los sentidos sólo se incluye para completar el todo del pensamiento y cumple una función meramente negativa: la verdad natural de los sentidos se reduce a la verdad de la acción: «Hoc tantum sufficiat dicere quia sensus, quidquid renuntiare videantur, sive ex sui natura hoc faciant sive ex alia aliqua causa: hoc faciunt quod debent, et ideo rectitudinem et veritatem faciunt; et continetur haec veritas sub illa veritate, quae est in actione» (*Ver.* VI 184,33ss). Su verdad no natural y su falsedad se reducen a las del pensar: «Non mihi videtur haec veritas vel falsitas in sensibus esse, sed in opinione. Ipse namque sensus interior se fallit, non illi mentitur exterior» (p. 183,22ss).

⁴⁸ *Ver.* VII 185,25ss: «An putas aliquid esse aliquando aut alicubi, quod non sit in summa veritate, et quod inde non acceperit quod est, in quantum est, aut quod possit aliud esse, quam ibi est?».

llo del pensamiento desde el comienzo y ya se había indicado de múltiples formas: *todo*, en la medida en que es, es *verdadero*, con la verdad necesaria de tener que convenir con su origen a partir de la verdad suprema. Tal es el lado técnico-poiético de la verdad, elemento fundamental del contenido de la fe cristiana, que san Anselmo trata de hacer comprensible retrofiriéndolo a su lado ético-jurídico. El paso metódico de este opúsculo con respecto a sus obras anteriores, consiste justamente en extraer con toda claridad la consecuencia que se deriva necesariamente de la convicción de que todo ha sido creado por Dios —convicción que había tratado de fundamentar previamente con argumentos racionales en el *Monologion* y en el *Proslogion*—: en cuanto producida, es decir, en cuanto dada y recibida (ámbito técnico-poiético), toda cosa es algo debido (ámbito ético-jurídico). Todo ente adeuda su propio ser al Dios que lo ha pensado desde toda eternidad y que lo ha creado en un momento determinado del tiempo de acuerdo a ese pensamiento. Su forma de devolver esa deuda consiste en ser precisamente aquello que era desde un comienzo en el entendimiento divino. De esta manera, toda cosa es verdadera, en el sentido de que es *correcto* y *conforme a derecho* que sea tal como es⁴⁹. La conveniencia que se piensa de este modo es la de cada cosa con el deber ser que adeuda. Así se pone de manifiesto qué importancia decisiva para el concepto de verdad tenía aquel pasaje a primera vista inaparente de la *rectitudo* como correctitud del enunciado a la *conformidad a derecho* del deber: el enunciado debe medirse con la cosa por el hecho de que previamente toda cosa se mide con la causa suprema, mejor dicho: ya ha sido medida con ella y ha sido realizada de acuerdo a esa medida. La verdad de la esencia de las cosas es por eso su rectitud, la conveniencia con la verdad suprema que le ha sido otorgada con su ser de criatura⁵⁰.

Con la verdad de la cosa arribamos al extremo opuesto al de la verdad inicial del enunciado. El desdoblamiento que veíamos en ésta se muestra ahora en su fundamento: en un sentido determinado, predominantemente técnico-poiético, todo es verdadero, porque es idéntico con su origen en la verdad suprema. En otro sentido, predominantemente ético-práctico, una clase especial de acciones, que tienen su origen en la voluntad del hombre, pueden ser tanto verdaderas como falsas. La tematización de este hecho tiene evidentemente muy poco que ver con un cuestionamiento gnoseológico en el sentido de una investigación teórica sobre la posibilidad y los alcances del saber humano. Así, por ejemplo, cuando trata sobre el pensamiento, San Anselmo no investiga de manera alguna la verificabilidad de sus contenidos; lo único que hace es constatar que el pensamiento nos ha sido dado para que realicemos la verdad, esto es, que pensemos un hecho tal como él es en realidad. La verdad de los sentidos, por otra parte, no cumple ninguna función sistemática en la estructura total del diálogo⁵¹. El carácter fundamentalmente práctico de la obra da lugar más bien

⁴⁹ Ver. VII 185,25ss: «M. Si ergo omnia hoc sunt quod ibi sunt, sine dubio hoc sunt quod debent. M. Vere hoc sunt quod debent. M. Quidquid vero est quod debet esse, recte est. D. Aliter non potest. M. Igitur omne quod est, recte est» (Ver. VII 185,25ss).

⁵⁰ *Ibid.* 186,1ss: «Si ergo et veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia, quia hoc sunt quod sunt in summa veritate: certum est veritatem rerum esse rectitudinem».

⁵¹ Cfr. supra nota 47.

a un tipo de problemas totalmente distinto de los que se esperarían de un tratado sobre la facultad cognoscitiva del hombre.

La dificultad que se plantea casi espontáneamente en este contexto ya nos había salido al encuentro con la pregunta por la existencia de la no verdad. Llevada a su última consecuencia, esta dificultad se puede formular ahora de la siguiente manera: si todo es verdadero en el sentido de que debe ser lo que es, entonces una obra mala, por ejemplo, no solamente es real, sino también *debida*. Esto significa que la obra mala es una obra *querida* por Dios, y entonces ya no se ve de qué manera se lo pueda descargar de culpa con respecto a la existencia del mal en el mundo creado por él. Se trata entonces del problema radical de toda teodicea, de la objeción más elemental contra la providencia divina⁵². Como cristiano, San Anselmo debe sostener que todo lo que sucede, sucede de acuerdo a la sabiduría y la bondad divinas⁵³; pero por experiencia sabe también que no todo lo que sucede es correcto en sentido moral. Para expresar más claramente esta dificultad, Anselmo recurre a un ejemplo señalado por su aparente resistencia a todo tipo de justificación: la crucifixión del Señor, que siempre ha sido sentida como escándalo y estulticia. Nada menos que con este ejemplo, tradicionalmente paradigma de injusticia y de no conformidad a deber, trata San Anselmo de mostrar que el deber ser o no deber ser de un acto depende del juicio al que se lo somete y al punto de vista desde el cual se lo declara. Así, ya desde el mero punto de vista humano se puede considerar un mismo acto como acción y como pasión, y el juicio sobre su deber ser y no deber ser será distinto de acuerdo a la perspectiva elegida. Puede suceder, por ejemplo, que un malhechor cumpla con una merecida condena —punto de vista de la pasión: la condena padecida es debida—, pero que el que la hace cumplir no tenga ningún derecho a ello —punto de vista de la acción: la obra llevada a cabo no es debida—. Las cuatro combinaciones posibles en este caso son fáciles de calcular⁵⁴ y se pueden también multiplicar agregando más participantes en el mismo acto para aumentar el número de perspectivas. Lo importante es el hecho de que el mismo acto permite enunciados contradictorios sobre su conformidad a derecho, de acuerdo al punto de vista que tome el juicio humano.

Ahora bien, justamente en el ejemplo escogido nos encontramos frente a un caso en el que los dos puntos de vista mencionados conllevan un juicio recriminatorio: tanto del lado del que realiza la acción como del lado del que la padece no existe, de acuerdo a la fe cristiana, ningún derecho para la crucifixión de Jesucristo. Pero ella ha tenido realmente lugar en la historia, es verdadera, y esto quiere decir según los

⁵² Ver. VIII 186,7ss: «Sed secundum rei veritatem quomodo possumus dicere, quia quidquid est debet esse, cum sint multa opera mala, quae certum est esse non debere?». Cfr. la exposición paradigmática de las objeciones contra la providencia divina, hecha por SEXTO EMPÍRICO, *Hypotyposis pirrónicas* III 9-12. El núcleo de su argumentación lo adjudica Lactancio a Epicuro (*De ira Dei* 13, 20-21) y en parte se puede retrotraer a Trasímaco (Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 85 B 8).

⁵³ Ver. VIII 186,12ss: «M. Scio te non dubitare quia nihil omnino est, nisi deo aut faciente aut permitente. D. Nihil mihi certius. M. An audebis dicere quia deus aliquid faciat aut permittat non sapienter aut non bene? D. Immo assero quia nihil nisi bene et sapienter».

⁵⁴ Anselmo mismo sólo menciona tres combinaciones, porque reduce dos de ellas a una: 1) el acto es correcto según los dos puntos de vista; 2) incorrecto también según los dos; 3) correcto según el uno pero incorrecto según el otro (*Ibid.*, 187,18ss).

propios presupuestos de San Anselmo: el hecho más difícil de comprender para el pensamiento creyente, debido a su contradicción total con la justicia, también debe ser *conforme a derecho*. Aquí ya no basta, entonces, la perspectiva humana de juicio, sino que debe hacerse valer un modo de consideración que supere los límites que encierran aquella contradicción. ¿A qué recurso se puede apelar? Justamente allí, donde el juicio humano choca contra sus límites, el pensamiento creyente de San Anselmo recurre a aquella convicción que dio origen a este tratado: Dios es, según ella, la Verdad suprema. Esta convicción de fe exige una forma suprema de racionalidad desde el momento en que la verdad se ha identificado con el deber. Ella no sólo le permite, sino que más bien le exige a san Anselmo desplazar su punto de vista desde el ámbito humano al ámbito de la Verdad suprema. Desde la perspectiva de la sabiduría y bondad divinas la crucifixión *tiene que ser* un hecho debido. Más aún, si consideramos este tema en relación con la obra principal de Anselmo, el *Cur Deus homo*, habría que decir que se trata de un hecho debido *en grado sumo*. La crucifixión, que de acuerdo a la fe a la que ella misma ha dado nacimiento, constituye el centro de la historia universal pensada por Dios desde toda la eternidad, conviene de un modo señalado con la providencia divina y con la verdad suprema⁵⁵.

En el extremo opuesto a esta, que podríamos llamar, *racionalidad máxima* del pensamiento anselmiano, hay todavía otro punto de vista que podría tomarse en consideración y que podríamos calificar de *mínima racionalidad*: el proceso físico de todo el desarrollo de la acción corresponde perfectamente a la naturaleza de las cosas, los clavos de hierro punzante atraviesan la débil carne según su naturaleza propia, ésta siente dolor, según su propia naturaleza también, etc.⁵⁶. De modo que no solamente desde el punto de vista de los mismos actos humanos, de acuerdo a su distinción entre acción y pasión, se pueden dictar juicios totalmente opuestos sobre ellos, sino que existen también otras dos perspectivas diferentes, desde las cuales todo lo que acontece *debe* acontecer: la providencia divina y la naturaleza de las cosas. Ya este hecho pone de manifiesto que en el fondo de toda la argumentación hay tres términos en juego: la verdad suprema, la verdad de la cosa y la verdad de los actos humanos.

La importancia decisiva que tiene para el juicio sobre la verdad de los actos humanos la *perspectiva* que se tome, hace necesaria una delimitación precisa de lo que constituye en cada caso el lado de la acción y el lado de la pasión, dado que el lenguaje no siempre expresa de manera adecuada esta diferencia. En el trasfondo de esta pregunta yace el mismo problema de la providencia divina y la conformidad a derecho de la totalidad de la historia universal y fundamentalmente la preparación de la pregunta de por qué Dios se hizo hombre, que será el tema central del *Cur Deus homo*. Pero este tema no es mencionado explícitamente, sino que la distinción de refe-

⁵⁵ Ver. VIII 187,27ss: «Quod si ad supernae sapientiae bonitatisque consideres iudicium, sive ex altera tantum sive ex utraque parte, agentis scilicet et patientis, esse non debeat percussio: quis audebit negare debere esse quod tanta sapientia et bonitate permittitur?».

⁵⁶ *Ibid.*, 187,33ss: «Quid etiam si secundum rerum naturam considereres, ut cum clavi ferrei impressi sunt in corpus domini: an dices fragilem carnem non debuisset penetrari, aut acuto ferro penetratam non debuisset dolere?».

rencia se explica mediante un ejemplo. En la expresión: «debo ser amado por ti», el deber cae en dos lados distintos según el lenguaje y según la cosa misma; según el lenguaje soy yo quien debe algo, pero según la cosa misma eres tú quien me debe el amor⁵⁷. Y dado que este deber concierne también al poder, en la medida en que el deudor está bajo la potestad legal del acreedor, también es importante respetar la misma diferencia dentro de esta jurisdicción. Por ejemplo, en la expresión: «Héctor pudo ser vencido por Aquiles», es Héctor el que «puede» según el lenguaje, pero según la cosa misma el «poderoso» en aquella lucha fue Aquiles⁵⁸.

En el capítulo IX San Anselmo resume el camino realizado hasta ahora, diciendo que ha conducido a su alumno de lo más conocido a lo menos conocido, de la verdad de la significación, de todos conocida, a la verdad que yace en la esencia de las cosas y que sólo es tenida en cuenta por muy pocos⁵⁹. Las estaciones de este camino fueron: la verdad de la significación en el enunciado, la verdad del pensamiento, de la voluntad, de la acción, de la cosa. A lo largo del mismo hemos aprendido a distinguir un sentido doble de la verdad, la verdad necesaria o natural y la no necesaria. El presente capítulo lleva como título: «Toda acción significa algo verdadero o falso» — «*Quod omnis actio significet verum aut falsum*». La importancia de esta tesis salta a la vista cuando recordamos que por «acción» hemos entendido el concepto universal que abarca a todos los temas que se habían discutido hasta llegar a la verdad de la cosa⁶⁰. San Anselmo la introduce con un ejemplo que parece sumamente rebuscado pero no por ello menos sugestivo: dos hombres se encuentran en un lugar en el que abundan todo tipo de hierbas y acerca de las cuales ambos saben que las unas son saludables y las otras mortales pero sólo uno de ellos las sabe distinguir. Éste llama mortales a las hierbas que él mismo come y deja de lado a las que llama saludables. La pregunta es: ¿en qué ha de confiar más el que no sabe, en las *palabras* o en la *obra* del que sabe? La respuesta es evidente⁶¹.

De esto se desprende: la acción misma significa algo y reclama también un derecho a la verdad de la significación, mejor dicho: en el fondo tiene más derecho que el enunciado a tal tipo de verdad⁶². El mismo procedimiento se puede aplicar a las otras formas de la verdad. Así, por ejemplo, alguien puede afirmar que no debe mentir, pero si él mismo miente, el «hecho» de la mentira dice más sobre su propia convicción que lo que dicen sus palabras⁶³. Lo que aquí se llama «hecho» (*opus*), como opuesto a la mera palabra (*verbum*), es evidentemente un hecho lingüístico, una obra

⁵⁷ Ver. VIII 188,9ss. Aplicado al ejemplo anterior y al tema del *Cur Deus homo*: Jesucristo «debía» ser crucificado, pero la deuda propiamente dicha cae del lado del hombre.

⁵⁸ Ver. VIII 188,18ss. Aplicado al ejemplo anterior: a pesar de su crucifixión, Jesucristo «no pudo» ser vencido por el demonio.

⁵⁹ Cfr. el pasaje ya citado de Ver. IX 188,27s.

⁶⁰ Cfr. supra nota 46.

⁶¹ Ver. IX 189,10ss. El trasfondo lo constituye, naturalmente, la temática del *Cur Deus homo*, en particular la situación del hombre ante la elección entre obediencia y pecado.

⁶² Ver. IX 189,16: «Plus ergo tibi diceret, quae salubres essent, *opere quam verbo*».

⁶³ Ver. IX 189,18ss: «Sic itaque, si nescires non esse mentiendum et mentiretur aliquis coram te: etiam si tibi diceret ipse non se debere mentiri, plus ipse tibi diceret *opere* se mentiri debere quam *verbo* non debere».

del lenguaje, y la discrepancia que antes se ponía de manifiesto entre el enunciado y la acción aparece ahora dentro del enunciado mismo. Por un lado éste dice: «no debo mentir», por el otro él mismo miente y con este hecho dice más que con su contenido. «Decir más» quiere decir en este caso «significar más», «reclamar mayor derecho a verdad», es decir, «ser más verdadero». Notable: para la fe que busca entender de San Anselmo, hasta la mentira es, en cuanto hecho y en la medida en que se trata de una falsificación consciente de la verdad, algo más verdadero que la significación de un mero enunciado. Lo mismo vale para el pensar y el querer. Si pudiésemos ver en el alma de otra persona, la misma nos *diría* con los actos de su pensamiento y de su voluntad que *debe* pensar y querer lo que está pensando y queriendo. Si realmente lo debía, entonces ha «dicho» la verdad: su acto se adecua a su deber ser; en caso contrario, ha mentido⁶⁴. Generalizando, se puede decir entonces: «Por el hecho mismo de que alguien hace algo, dice y significa que debe hacerlo»⁶⁵. Ni siquiera las cosas naturales están exceptuadas de esta regla, puesto que con el mero hecho de existir están reclamando su derecho a esa existencia, están diciendo que deben ser. Y de acuerdo a los diferentes niveles y perspectivas para la sanción del juicio sobre su verdad, que hemos observado más arriba, esa pretensión será también verdadera o falsa⁶⁶.

Por un lado, San Anselmo ha trasladado paso a paso el lugar de la verdad hacia la acción y la obra y por su intermedio hacia la cosa misma. Por otro lado ha mostrado que en todos estos casos está en juego la verdad de la significación. Si el primer lado tenía la apariencia de una cosificación de la significación y del lenguaje, el segundo parece más bien una lingualización de los hechos y las cosas. Ambos lados se corresponden mutuamente y resultan de la concepción técnico-poiética de la verdad: todo lo que es, fuera del Productor, es producido. Visto desde el punto de vista de la significación, todo es de esencia lingüística, todo es signo. Lo que se señala o significa por medio de una tal significación no es, empero, un hecho bruto, sino el deber del que éste se desprende; no simplemente «esto o lo otro es», sino «esto o lo otro *debe* ser».

La mera constatación de que algo es o no es, por medio del enunciado, se ha convertido así en la forma más exterior de la significación, la verdad más conocida para nosotros ha sido reducida a la forma más superficial de la misma. Su causa inmediata es la cosa, más concretamente: la verdad de la cosa, y su causa última o primera es la verdad suprema. Nos encontramos entonces, como decíamos antes, frente a tres términos solamente: en primer lugar está el fundamento del deber, la causa de la verdad sin más aditamento, la verdad suprema; en segundo lugar el efecto de esa causa,

⁶⁴ Ver. IX 189,20ss: «Similiter cum cogitat aliquis aut vult aliquid, si nescires, an deberet id velle sive cogitare: si voluntatem eius et cogitationem videres, significaret tibi *ipso opere* quia hoc deberet cogitare et velle. Quod si ita deberet, verum diceret. Sin autem, mentiretur».

⁶⁵ *Ibid.*, 189,4ss: «Quoniam namque non est ab aliquo faciendum, nisi quod quis debet facere, eo ipso quod aliquis aliquid facit, dicit et significat hoc se debere facere».

⁶⁶ Ver. IX 189,24s: «In rerum quoque existentia est similiter vera vel falsa significatio, quoniam eo ipso quia est, dicit se debere esse». El sujeto de la oración subordinada parece ser *existentia*, a menos que Anselmo esté pensando en cada cosa singular.

la verdad de la cosa puesta en la existencia, la cual es a su vez causa de otra verdad; en tercer lugar, el efecto de esta causa, la verdad en el sentido común del término, como verdad de la opinión y del enunciado. La última es *sólo* efecto de la verdad, no su causa⁶⁷. Esta división está sustentada sobre otra más sutil: frente a la verdad absoluta, la verdad creada se diferencia en una verdad natural (de la cual participan no sólo la cosa, sino todos los otros tipos de verdades, tanto el enunciado, como el pensamiento, los actos humanos y la voluntad, en cuanto que son «cosas») y una verdad libre o verdad no natural de la acción en sentido amplio, de la cual participan también todos los otros tipos de verdades, pero en cuanto que no son «cosas», y de la cual sólo parece estar excluida la cosa *en cuanto* cosa. En un esquema:

a) Verdad suprema

b) verdad creada

1. verdad de la cosa

1. verdad natural

2. verdad del enunciado o de la acción en sentido amplio

2. verdad libre

La reflexión que va desde el capítulo I al capítulo X se cierra, de este modo, en un círculo, que pone como resultado aquello que había sido punto de partida. San Anselmo está ahora en condiciones de retomar el argumento que había puesto en movimiento la discusión y darle su forma definitiva, la que podríamos resumir de la siguiente manera:

a) 1. la verdad de la oración no podría ser siempre, si su causa primera no fuese siempre;

2. la oración que dice que algo va a ser no es verdadera si en la realidad (en la cosa misma: *reipsa*) no va a ser algo;

3. pero nada es en el futuro si no lo es en la verdad suprema.

b) 1. la verdad de la oración no podría ser siempre, si su causa suprema no fuese siempre;

2. la oración que dice que algo ha sido es verdadera, porque así es en la realidad (en la cosa: *in re*);

3. pero algo es en el pasado porque así lo es en la verdad suprema⁶⁸.

⁶⁷ Ver. X 190,8ss: «Video et animadverto in aliis quasdam esse tantum effecta, quasdam vero esse causas et effecta. Ut cum veritas, quae est in rerum existentia, sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis, quae cogitationis est, et eius, quae est in propositione; et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis». WIEDMANN, *op. cit.*, p. 180, tergiversa totalmente el texto en su interpretación; cfr. por el contrario RASSAM, *op. cit.*, p. 333. La misma distinción hace Santo Tomás, *Quaest. Disp. De ver.* q. 1 a. 2c., con los términos siguientes: 1) «intellectus divinus, mensurans non mensuratus»; 2) «res naturalis, mensurans et mensurata»; 3) «intellectus humanus, mensuratus et non mensurans». La diferencia consiste no solamente en que Santo Tomás traslada la fuerza del contenido al concepto de medida (*mensura*), sino también en que insiste sobre el hecho de que aquí sólo se trata de las cosas «naturales», puesto que en relación a las cosas «artificiales» el intelecto humano también es *mensurans*.

⁶⁸ Ver. X 190,21ss: «Quippe veritas orationis non semper posset esse, si eius causa non semper esset. Etenim non est vera oratio, quae dicit futurum esse aliquid, nisi reipsa sit aliquid futurum; neque aliquid est futurum, si non est in summa veritate. Similiter de illa intelligendum est oratione, quae dicit quia praeteritum est aliquid. Nam si nullo intellectu veritas orationi huic, si facta fuerit, deesse poterit, necesse est, ut eius veritatis, quae summa causa est istius, nullus finis intelligi possit. Idcirco namque vere dicitur praeteritum esse aliquid, quia ita est in re; et ideo est aliquid praeteritum, quia sic est in

Tanto en el capítulo I como en el X, San Anselmo insiste sobre el hecho de que el término medio entre la verdad y la eternidad es la verdad de la oración (*per veritatem orationis*)⁶⁹, es decir: del enunciado. Pero con ello no quería demostrar, claro está, ni la eternidad de dicho enunciado ni la identidad de la verdad del enunciado con Dios, sino que la eternidad de la verdad de Dios se le manifestaba como fundamento necesario y suficiente para la carencia de principio o fin de la verdad del enunciado⁷⁰. Lo que ha logrado a lo largo de estos diez capítulos para la cimentación definitiva del argumento, reside en la elaboración de un término medio nuevo que une ahora la verdad del enunciado con la verdad suprema: la verdad de la cosa. Pero no es que el acento recaiga sobre ella, en el sentido de que la verdad de la cosa sea ahora el fundamento último de toda verdad. Por el contrario, si el fundamento último de la verdad residiera solamente en la cosa, entonces habría que inferir que la eternidad de la verdad que se quería demostrar no es otra que la eternidad de la cosa, lo cual es de todo punto de vista absurdo; sólo se habría evitado un absurdo (la tesis de la eternidad del enunciado) para caer en otro (la tesis de la eternidad de la cosa).

En efecto, si (dejando a un lado la cuestión que planteábamos nosotros sobre la presuposición no demostrada de un sujeto *para quien* el enunciado haya tenido o vaya a tener que ser verdadero) se sostiene con San Anselmo la carencia de comienzo en el pasado para la verdad del enunciado «algo (es decir, el presente) iba a ser», o la carencia de fin en el futuro para el enunciado «algo habrá sido», en ningún caso se pretenderá afirmar la eternidad de la cosa misma mentada por ellos, es decir, la eternidad de nuestro presente o de lo que existe en él. La eternidad a la que se refiere San Anselmo es la del deber, eternamente presente en la significación del enunciado. De allí que busque una nueva formulación para la conclusión, en la que la lengua latina expresa el pasado y el futuro mediante el presente del verbo *ser* más el participio correspondiente, dando lugar así a la posibilidad de pensar cada dimensión temporal desde el presente. Para *a*) dice ahora algo así como «nada es futuro (=nada será), si no lo es en la verdad suprema» (*neque aliquid est futurum, si non est in summa veritate*); para *b*) «algo es pasado (=algo ha sido), porque así lo es en la verdad suprema» (*aliquid est praeteritum, quia sic est in summa veritate*)⁷¹. La verdad de la oración es «eterna» no por su referencia a la cosa, que justamente es temporal y caduca, sino porque las cosas que fueron y las que serán, fueron y serán lo que deben ser según la verdad, es decir, ellas mismas están aferradas desde toda la eternidad a la verdad suprema; su existencia corresponde a la esencia que tienen predeterminada allí. «De manera que si nunca pudo no ser verdadero que iba a ser algo y nunca podrá no ser

⁶⁹ Cfr. Ver I 176,6s., y X 190,15.

⁷⁰ Ver. X 190,13ss: «Unde iam intelligere potes, quomodo summam veritatem in meo *Monologio* probavi non habere principium vel finem per veritatem orationis. Cum enim dixi "quando non fuit verum quia futurum erat aliquid", non ita dixi, ac si absque principio ista oratio fuisset, quae assereret futurum esse aliquid aut ista veritas esset Deus; sed quoniam non potest intelligi quando, si oratio ista esset, veritas illi deesset. Ut per hoc, quia non intelligitur, quando ista veritas esse non potuerit, si esset oratio, in qua esse posset, intelligatur illa veritas sine principio fuisse, quae prima causa est huius veritatis».

⁷¹ A diferencia de las formulaciones del cap. I («futurum erat aliquid», «praeteritum erit aliquid»).

verdadero que ha sido algo, entonces: es imposible que haya habido o vaya a haber un principio de la verdad suprema⁷². Se comprende aquí el alcance de la determinación de la verdad de la cosa como *deber ser*. Sólo este deber ser hace inteligible para San Anselmo la eternidad de la verdad, porque sólo gracias a este tipo de rectitud, el «fue» y el «será» se transforman en un «es» intemporal. La «demostración» de la eternidad de la verdad depende en un todo de este concepto.

II. SEGUNDA PARTE: VERDAD Y JUSTICIA

Desde un comienzo San Anselmo ha venido determinando el concepto de verdad como rectitud debida y conformidad a derecho, de manera que una «definición» de aquel concepto parece darse ya por sobreentendida. El proceso que se llevó a cabo hasta ahora ha tenido más bien la función de exponer ese concepto en toda su concreción, siguiendo una línea clara de desarrollo: desde lo más evidente hasta lo menos evidente. Sin embargo, antes de establecer definitivamente la definición de la verdad que se desprende de la división realizada, queda por preguntar si la división ha sido completa⁷³. El término latino *rectitudo*, elegido por San Anselmo, significa también la forma rectilínea de algo como propiedad perceptible por los sentidos, por ejemplo la «derechura» de una vara, de manera que parecería que todavía quedase por analizar este tipo de rectitud⁷⁴. Ahora bien, es claro que la «verdad» mentada por el concepto de rectitud que hemos estado empleando no se puede percibir por los sentidos, sino solamente por la «contemplación de la razón»⁷⁵. Esto puede comprobarse

⁷² Ver. X 190,30ss: «Quapropter si numquam potuit non esse verum futurum esse aliquid, et numquam poterit non esse verum praeteritum esse aliquid: impossibile est principium summae veritatis fuisse aut finem futurum esse».

⁷³ Ver. XI 191,6s: «Dic ergo mihi an tibi videatur esse aliqua alia rectitudo, praeter has quas contemplati sumus».

⁷⁴ Ver. XI 191,8s: «Non alia praeter has nisi illa quae est in rebus corporeis, quae multum est aliena ab istis, ut rectitudo virgae». En esta acepción describe p. ej. Plinio el uso de la plomada para medir la rectitud u oblicuidad de una obra (*Hist. nat.* 36,172).

⁷⁵ Ver. XI 191,11s: «istas (sc. rectitudines) rationis capit contemplatio». La cuestión del puesto de la matemática dentro de esta constelación permanece totalmente abierta. Ya hemos insistido sobre el hecho de que Anselmo no toma en consideración para nada las verdades así llamadas *eternas* de las matemáticas para su demostración de la eternidad de la verdad en los capítulos I y X, por ejemplo la suma $3 + 7 = 10$ (cfr. SAN AGUSTÍN, *De lib. arb.* II 20-25, c. 8). Evidentemente, el orden *temporal* del mundo es de mucha mayor importancia para la rectitud del *deber*. De manera que hay que insistir contra Flasch (*op. cit.*, p. 345) en que no se trata aquí para nada de la verdad como necesidad, en el sentido de constructividad racional. Con respecto a la *rectitudo* llama particularmente la atención el hecho de que San Anselmo no mencione con una sola palabra el concepto de «recto» en la geometría. Cfr. p. e. ISIDORO DE SEVILLA, *Etymol.* III 12,7: «Recta linea est, quae ex aequo in suis punctis iacet»; también la traducción de la *Geometría* de Euclides por Boecio (PL LXIII 1307): «Recta linea est quae aequaliter in suis protenditur punctis», e *Ibid.*, 1337: «Rectum est quod longitudine solum mensurando censetur, ut lineae porticus, stadia milliaria, fluminum latitudines, et alia quamplura longa protensione directa [...]»; en correspondencia con la definición de verdad, que se apresta a formular ahora, habría que decir que la rectitud de una línea recta no es perceptible por la mente sola, sino que requiere además un tipo de percepción sensible. Justamente el ejemplo de la vara le hace preguntar a Anselmo si su rectitud no se

ya en el nivel más elemental de la verdad, en el enunciado: el clásico ejemplo «es de día» se puede verificar, ciertamente, por medio de la percepción sensible, pero lo que realmente se percibe es el día mismo o, a lo sumo (y ya sobre este punto habría que discutir largamente), su presencia actual efectiva; no así su «conveniencia» con el enunciado. Tampoco es posible, y con mayor razón, percibir con los órganos sensoriales el hecho de que la conveniencia con la cosa sea una conveniencia «debida» para el enunciado. Menos aún puede ser perceptible para los sentidos la conformidad a derecho de la cosa misma, el hecho de que ella es tal como debe ser de acuerdo con la verdad suprema. Y en ningún caso se puede percibir sensiblemente la verdad suprema misma, la rectitud divina, fundamento de toda verdad. Por eso, para que la definición de la verdad sea completa, solamente se requiere una restricción que la excluya del ámbito de la percepción sensible: «la verdad es la rectitud que sólo es perceptible por la mente»⁷⁶.

Esta definición cumple con los requisitos de que hablábamos en la introducción: el género que abarca a todo lo verdadero es la rectitud; la diferencia que excluye lo no verdadero es la capacidad de ser percibida sólo por la mente. Con todo, para quien ha seguido con atención el desarrollo del pensamiento, se plantea una cuestión que San Anselmo sólo parece tocar incidentalmente, y es que no se ve a primera vista en qué medida le sea posible, bajo estas condiciones, hablar de Dios como de la «verdad» suprema, habida cuenta de que según la fe que él mismo está tratando de hacer comprensible y como él mismo subraya, la verdad suprema no «debe» nada, no le adeuda nada a nadie⁷⁷. En tanto verdad absoluta, ella tampoco remite a nada ulterior, no significa nada. Pero tales eran las propiedades de la rectitud. Con la caracterización de Dios como «verdad suprema», ¿nos hallamos frente a una simple metáfora del pensamiento creyente, que reconoce su incapacidad para comprender lo incomprendible? ¿O se trata, a pesar de todas las precauciones tomadas, de una μεταβασις εἰς ἄλλο γένος? ¿O bien, por el contrario, se alcanza con ella una determinación más concreta del concepto de Dios?

Una primera respuesta la encontramos, claro está y como Anselmo mismo indica, en su carácter de ser *causa* de la verdad. Es cierto que según las reglas que él ha establecido la verdad suprema no debe nada, pero en cuanto creadora del universo ella ha creado también al *deber*, por el que el universo creado recibe de ella su medida y permanece su deudor. De este modo ella es lo debido en el sentido más originario y lo significado en todo tiempo y lugar, puesto que todo está dirigido hacia ella y desde ella recibe su dirección. La línea recta que une los dos extremos, lo creado y el

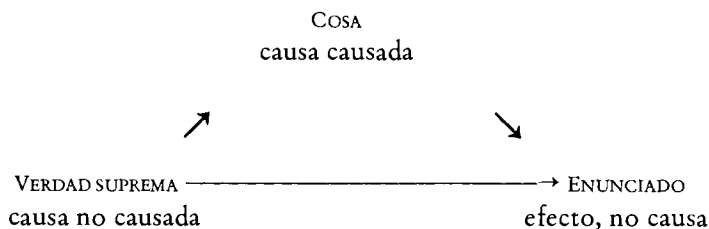
percibe también por la razón fuera del soporte material objetivo (*praeter subiectum*); mas no trata de desarrollar una teoría de la abstracción matemática, sino que se refiere solamente a la duda sobre la rectitud de la línea de un cuerpo ausente y la posibilidad de demostrarla por inferencia racional (*ratione colligitur quia rectam illam esse necesse est*). Por eso el discípulo agrega inmediatamente: «la misma rectitud que se comprende así por la razón (*ratione intelligitur*), se percibe también sensiblemente por la vista en el soporte material objetivo (*visu sentitur in subiecto*)» (Ver. XI 191,13ss).

⁷⁶ Ver. XI 191,19s: «veritas est rectitudo sola mente perceptibilis».

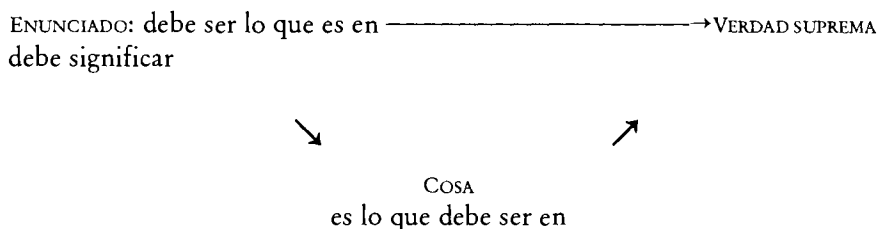
⁷⁷ Ver. X 190,2ss: «summa veritas non ideo est rectitudo, quia debet aliquid. Omnia enim illi debent, ipsa vero nulli quicquam debet».

Creador, es la misma; sólo su dirección es distinta cada vez. La verdad creadora no es la rectitud de lo signifiante, pero sí la de lo significado. La línea del deber-ser refleja en sentido inverso las referencias establecidas por el proceso de creación: el enunciado debe corresponder a la cosa, que es lo que debe ser en su correspondencia con la Verdad suprema, y de este modo cumple él mismo con su deber-ser, su correspondencia con la Verdad suprema. Esta correspondencia es un deber por la única razón de que así lo ha instituido la Verdad suprema, que es la creadora tanto del enunciado como de la cosa que da ocasión a su verdad, y el punto de coincidencia en que ambos se identifican. El cumplimiento del deber devuelve la deuda contraída en dirección opuesta a la misma:

a) línea de la creación y de la causalidad:



b) línea del deber:



Completando este pensamiento, san Anselmo da, indirectamente, una segunda respuesta: mientras la existencia de las cosas tiene su fundamento en su esencia, en el hecho de que ellas son justamente lo que son en la verdad suprema, en ésta la relación se revierte: la verdad suprema «es lo que es por ninguna otra razón, sino porque es»⁷⁸. La esencia de la causa primera no ha menester de una causa ulterior; tiene en sí misma su fundamento, mejor dicho, es para sí misma su propio fundamento o tiene su fundamento exclusivamente en el mero hecho de su existencia. Esta ya no es una relación de deuda o de significación de algo distinto de sí, pero no deja por ello de ser una relación, bien que *sui generis*: la relación de pura identidad consigo misma.

Como indicábamos en la introducción, el problema de la identidad va implícito, en el fondo, en toda discusión sobre la esencia de la verdad. Ahora bien, el enunciado encierra en su propio ser la remisión a otra cosa y por eso es esencialmente *no i-*

⁷⁸ Ver. X 190,4: «[...] nec ulla ratione est quod est, nisi quia est».

déntico consigo mismo. Su conveniencia con la cosa tampoco puede ser llamada, en sentido estricto, identidad, como veíamos más arriba, citando a Heidegger.

De manera inmediata se podría pensar que la *cosa*, con la que conviene el enunciado, es idéntica consigo misma. Pero, como recordábamos en la introducción, esta identidad ha sido puesta en duda desde el comienzo mismo de la historia de la metafísica. La manifiesta caducidad de todo lo temporal ha llevado a reflexionar desde muy temprano sobre el hecho de que ninguna cosa sensible parece capaz de preservar su propia identidad, sino que es y no es al mismo tiempo. En el ejemplo clásico de la rosa, ¿cuándo es la rosa una rosa? ¿Antes de florecer, después o mientras florece? Lo correcto pareciera ser: todo el tiempo, desde su nacimiento hasta su muerte. Pero, dejando a un lado la dificultad de establecer con exactitud los dos términos límites del nacimiento y de la muerte, su ser rosa dentro de ellos no es otra cosa que un continuo pasaje de un estado a otro, y en este estar continuamente cambiando parece que es imposible que alcance en algún instante una identidad perfecta consigo misma, aquella identidad que envuelva dentro de sí la totalidad de los momentos que constituyen el tiempo de su vida. La rosa no parece ser *la* rosa en ningún momento preciso⁷⁹. Es esta temática la que subyace a la «demostración» de la eternidad de la verdad que San Anselmo intentaba hacer en el *Monologion* y que servía de punto de partida a todo nuestro diálogo. Es esta convicción la que lo condujo a considerar desde el comienzo el carácter productivo o técnico-poético de la verdad y retroferirlo a su carácter jurídico o ético-práctico. Es ella la que lo llevó a distinguir una doble verdad en el enunciado, su correspondencia con la cosa y su correspondencia con el deber. El resultado de este pensamiento es: la cosa sólo es secundariamente idéntica consigo misma; su identidad le viene de una identidad mucho más profunda y que constituye su propia esencia, su identidad con la verdad suprema, su identidad con aquello que ella debe ser desde toda la eternidad. Pero esto quiere decir que solamente Dios —que no debe su ser más que al mero hecho de serlo, que no es esto o lo otro, ni es en un momento algo y en el siguiente otra cosa— es puramente idéntico consigo mismo. Y si la identidad es el carácter esencial de la verdad como rectitud, la identidad pura es la rectitud en cuanto tal.

Causa de verdad para los demás, fundamento de verdad en sí misma. Estas dos determinaciones de la verdad suprema no expresan aún adecuadamente, con todo, lo específico de la relación de *derecho* contenida en el concepto anselmiano de rectitud. La naturaleza de la verdad que corresponde al mismo y que Anselmo ha venido concretizando desde el comienzo del opúsculo hasta la formulación de su definición, exige pasar al tratamiento del tema de la justicia⁸⁰, y plantearse en primer lugar esta pregunta: ¿hay alguna diferencia entre el concepto de rectitud debida y el de justicia? O, a la inversa, al definir toda verdad como rectitud, ¿le queda lugar todavía a San Anselmo para caracterizar adecuadamente el concepto de justicia? Lo que ha ganado

⁷⁹ Tal es la temática que subyace también a la determinación del concepto de sustancia sensible en Aristóteles. Cfr. mi artículo «Ein Mensch zeugt einen Menschen»: *Philosophisches Jahrbuch* CIII (1996) 103-122.

⁸⁰ Ver. XII 191,27ss: «Sed quoniam docuisti me omnem veritatem esse rectitudinem, et rectitudo mihi videtur idem esse quod iustitia: iustitiam quoque me doce quid esse intelligam».

para su posición cristiana frente al tema de la verdad, ¿no lo ha perdido con respecto al tema de la justicia?

La expresión «esto es verdadero» ha perdido ahora toda la apariencia inmediata de ser comprensible de suyo y significa ahora tanto como «esto es debido», «es recto que esto sea». El discípulo insiste entonces con toda razón sobre este punto: «ser recto» y «ser justo» parecen lo mismo⁸¹. Para demostrarlo parte de dos ejemplos en los que se pueden reconocer dos de los tres términos finales del pensamiento sobre la verdad: es justo y recto que el fuego sea caliente (verdad de la cosa o verdad natural), y es justo y recto que alguien ame a quien lo ama (verdad libre del acto humano, de la cual se deriva la verdad del enunciado). «Deber ser» y «ser recta y justamente» son en estos dos casos lo mismo, de manera que la justicia no puede ser otra cosa que la rectitud⁸². Y con respecto al tercer término, la verdad suprema: aunque la naturaleza suma y simple de Dios no sea justa y recta por el hecho de que deba algo, para el discípulo creyente no hay duda que en ella rectitud y justicia tienen que ser lo mismo⁸³. El significado de «recto» directamente aprehensible por los sentidos lo hemos dejado, por otra parte, totalmente a un lado, de manera que San Anselmo puede decir ahora: «Dado que estamos hablando de la rectitud que sólo es perceptible por la mente, verdad, rectitud y justicia se definen mutuamente»⁸⁴.

Pero esta conclusión sólo puede tomarse como un reconocimiento provisorio y una expresión de perplejidad frente al resultado al que han llevado las reflexiones sobre la verdad. La «definición mutua» de estos conceptos no puede querer decir que los tres tengan el mismo contenido o la misma extensión. En efecto, la verdad ya ha sido definida como una *especie* de la rectitud —perceptible sólo por la mente— y de acuerdo a la división que hemos realizado de este concepto es dable esperar, por otro lado, que la justicia se defina como una *especie* de la verdad, a saber, aquélla que tiene su lugar apropiado en la voluntad⁸⁵. El procedimiento para determinar la esencia de la justicia consistirá entonces en verificar en cada uno de los términos en que se mostró la presencia de la verdad como rectitud, si esa rectitud corresponde o no

⁸¹ Ver. XII 191,29ss: «Videtur namque quia omne quod rectum est esse, iustum etiam est esse; et conversim quia quod iustum est esse, rectum est esse». Este uso corresponde también al texto latino de la Sagrada Escritura, para cuyo estudio quiere preparar San Anselmo con estas reflexiones, y que ofrece, además, una cantidad mayor de ejemplos para el paralelismo *rectus-iustus* que para el paralelismo *rectus-verus*. Cfr. POUCHET, *op. cit.*, p. 32. El idioma alemán presenta una relación directa entre los términos «justicia» (*Gerechtigkeit*), «rectitud» (*Richtigkeit*) y «derecho» (*Recht, gerecht*), ausente en el castellano. Para traducir el concepto anselmiano de rectitud se suele utilizar incluso el término *Rechttheit*, inexistente en el lenguaje común. Cfr. WIEDMANN, *op. cit.*, pp. 180s.

⁸² Cfr. Ver. XII 191,31ss.

⁸³ Cfr. Ver. XII 192,3ss.

⁸⁴ Ver. XII 192,7s: «Et quoniam de rectitudine mente sola perceptibili loquimur, invicem sese definiunt veritas et rectitudo et iustitia».

⁸⁵ Cfr. Ver. XIII 196,28ss: «Redeamus ad rectitudinem seu veritatem, quibus duobus nominibus, quoniam de rectitudine mente sola perceptibili loquimur, una res significatur, quae *genus est iustitiae*». De manera diferente interpretan este pasaje F. S. SCHMITT, *op. cit.*, pp. 19 y 24, y R. POUCHET, *op. cit.*, p. 29, quienes ponen a la verdad y a la justicia como especies del género rectitud. Esto es cierto, claro está, cuando se toma rectitud en el sentido más amplio, pero entonces habría que agregar que la justicia es una subespecie de la verdad.

al concepto de justicia. Pero como lo que se busca es justamente *definir* este concepto, no se ve aún el criterio según el cual se haya de proceder. El movimiento anterior había partido de la verdad más conocida del enunciado, para llegar a la menos conocida de la cosa. Un procedimiento posible sería revertir el camino e ir de la cosa hacia el enunciado, dejándose guiar por una idea provisoria de la justicia. Pero precisamente es la verdad de la cosa la que más se resiste a una identificación con esa idea. Si una piedra hace lo debido al caer, siguiendo su propia ley, esa forma de la justicia no es la misma que la que tiene lugar en un acto específicamente humano. Este último acontece libremente (*sponte*); aquél, naturalmente (*naturaliter*)⁸⁶. Se trata, como se ve, de la misma diferenciación que se había hecho en el enunciado entre una verdad libre y una verdad necesaria.

Excluida la verdad de la cosa, por la ausencia evidente de un elemento indispensable para el concepto de justicia, la libertad, San Anselmo vuelve a exponer, en un movimiento retroactivo, los tres términos que había analizado entre la exposición de aquella verdad y la verdad del enunciado —acción, voluntad y pensamiento⁸⁷— para poner a prueba en ellos aquel concepto. Para la puesta a prueba es esencial la determinación adecuada de la regla con la que se miden los términos, dado que la identidad de la verdad con el deber hace presumir que en cada uno de los escalones se deba poder hallar una especie de la justicia. Para la caracterización específica de esta última todo depende de esa regla, la que san Anselmo establece de la manera siguiente: lo que se busca es aquella conformidad a derecho a la cual se *debe* alabanza y se contrapone a aquella injusticia a la que se *debe* vituperio⁸⁸. Después de la peculiarísima atención que San Anselmo ha dedicado al lenguaje y a la justeza de la expresión durante todo el transcurso de la investigación, llama poderosamente la atención esta formulación, en la que el *deber*, en el sentido de *adeudar* algo, aparece en una dimensión totalmente nueva: la dirección de la deuda y del deber se han invertido: ahora se *le debe* algo a la rectitud debida. Es evidente que con esta expresión San Anselmo

⁸⁶ Cfr. *Ver.* XII 192,11ss.

⁸⁷ *Facere-velle-percipere*, según la secuencia de la exposición en *Ver.* XII 192. En p. 193 se altera la secuencia, pero los términos permanecen: «in voluntate [...] in scientia [...] in opere» (l. 8), «rectitudo scientiae [...] rectitudo actionis [...] rectitudo voluntatis» (l. 12 s). No parece ser casualidad el que se trate justamente de estos tres términos, que en cierto sentido reflejan aquella trinidad del espíritu humano, en la que San Agustín había buscado la imagen de la Trinidad divina. Aunque la secuencia fundamental para san Agustín: *memoria Dei, intelligentia Dei, amor Dei* (*De trin.* 14,15, c. 12) no contenga ningún término que se refiera de manera inmediata a *actio* o a *opus*, estos dos conceptos se pueden conectar sin dificultad con el de memoria, por medio del concepto que aparece muchas veces en lugar de ésta en los textos de San Agustín: *esse*, en el sentido de *origo* y *principium*. Cfr. la tabla de tríadas elaborada por O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, París 1966, p. 537ss.

Para la relación de San Anselmo con San Agustín, cfr. el conocido pasaje en el prólogo al *Monologion*: «Quam ergo saepe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat. Quapropter si cui videbitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit aut a veritate dissentiat: rogo, ne statim me aut praesumptorem novitatum aut falsitatis assertorem exclamet, sed prius libros praefati doctoris Augustini *De trinitate* diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet» (pp. 8,8ss).

⁸⁸ Cfr. *Ver.* XII 192,27s: «Quaeris ut video definitionem iustitiae, cui *laus debetur*; sicut contrario eius, scilicet iniustitiae, *debetur* vituperatio».

quiere aludir a una *reflexión* de la verdad dentro de sí misma. A primera vista, la determinación de la verdad como una rectitud *debida* parece adecuarse en grado sumo a la justicia. Pero ésta no devuelve simplemente el derecho adeudado, como hace todo otro tipo de verdad, sino que lo reivindica para sí, como aquel derecho que le es debido *a ella*. De manera que, si se acepta la identidad de la rectitud debida con la verdad, parece desprenderse de allí con necesidad que la justicia es la *rectitud debida a la que se debe reconocimiento*.

Si se mide el concepto de justicia con esta regla, resulta claro que junto con la verdad de la cosa se debe excluir también la rectitud de la mera acción, según el aspecto natural de la misma. Las actividades más elementales del hombre, tales como el hecho de existir o cualquier acto irreflexivo, no se diferencian mucho de la acción natural de una piedra cuando cae, y no se hacen merecedoras de reconocimiento laudatorio alguno, por más que se atengan al deber⁸⁹. El agente debe, además, *querer* expresamente lo que hace. Pero tampoco basta la sola voluntad, cuando por ella se entiende el mero apetito; cualquier animal cumple con su deber cuando apetece su comida, que es lo que por naturaleza debe apetecer. Una condición mínima igualmente indispensable parece ser el *saber*, que debe acompañar a la acción y a la voluntad, aunque no cualquier tipo de saber es suficiente, ni siquiera el saber (mediato o inmediato, casual o necesario) que se refiere al objeto apetecido y que también puede acompañar a la satisfacción de un deseo natural. Para que el acto se constituya en un hacer la verdad en el sentido de la justicia, el saber y el querer deben tener por objeto exclusivamente la conformidad a derecho misma y en cuanto tal⁹⁰. De manera que la justicia solamente puede tener lugar en la criatura racional que, de acuerdo con la definición general de la verdad que habíamos dado, es la única capaz de percibir la rectitud⁹¹. Y con respecto a los tres términos que están en juego: quien entienda (verdad del pensamiento) u obre (verdad de la acción) rectamente, sin querer con rectitud (verdad de la voluntad), no merece el elogio que habíamos puesto como regla. De modo que la voluntad de la criatura racional parece ser el sujeto último de la rectitud que corresponde a la justicia⁹².

La referencia última de la rectitud a la voluntad, empero, no excluye la rectitud de la acción ni la del saber. Ya hemos visto que forzosamente tiene que incluir la del saber, siempre que éste la tenga a ella misma por objeto. Retomando este pensamiento, San Anselmo hace un recuento de las condiciones indispensables para la determinación final del concepto de justicia. 1) En primer lugar: lo que debe ser *sabido*

⁸⁹ «Tenere rectitudinem» es la expresión que utiliza aquí San Anselmo (pp. 192,32s., y 193,1), expresión que significa tanto como «tener», «mantener» y «atenerse a» la rectitud y servirá de pasaje para la inclusión del concepto de *servare*, que va a ser decisivo para la definición de la justicia.

⁹⁰ Ver. XII 192,30ss: «Constat quia illa iustitia non est in ulla natura quae rectitudinem non agnoscit. Quidquid enim non vult rectitudinem, etiam si eam tenet, non meretur laudari quia tenet rectitudinem. Velle autem illam non valet qui nescit eam».

⁹¹ Ver. XII 193,1s: «Rectitudo igitur quae tenenti se laudem acquirit, non est nisi in rationali creatura, quae sola rectitudinem de qua loquimur percipit».

⁹² Ver. XII 193,12s: «Ergo non est ista iustitia rectitudo scientiae aut rectitudo actionis, sed rectitudo voluntatis».

ante todo, el objeto propio de este saber, no es el objeto inmediato del apetito, sino la rectitud de la voluntad en cuanto tal; el justo sabe que *debe querer* lo que quiere⁹³. 2) En segundo lugar: la rectitud es también el objeto propio de la voluntad, aquello que tiene que ser *querido*: el justo quiere la rectitud de la voluntad, *quiere «deber querer»* lo que quiere⁹⁴. 3) En tercer lugar cabría esperar una caracterización más concreta del objeto de la acción, algo así como: lo que debe *hacerse* ante todo no es tal o cual cosa determinada, sino el *deber-ser* en cuanto tal. Pero el justo no hace el deber-ser en el sentido de que lo invente, sino en el sentido de que lo *cumple*. Lo decisivo en el cumplimiento del deber no es la realización de tal o cual cosa particular, pero tampoco la producción del deber en cuanto tal, sino el hecho de que éste sea aquello *en virtud de lo cual* se hace la obra. El fin último de la acción, aquello «en virtud de lo cual» algo se hace, no tiene que ser otra cosa que el deber mismo, la rectitud no tiene que ser querida por ninguna otra razón, sino *porque* debe ser querida⁹⁵. Este término «porque» (*ideo quia*) no tiene que ser entendido, claro está, como una coerción —alguien podría querer lo que debe porque es obligado a ello por otro, que quiere que cumpla con su deber—, sino como causa final (*propter*): el justo no quiere la rectitud en virtud de ninguna otra cosa sino *por amor a la rectitud* misma⁹⁶.

La rectitud de la voluntad justa sólo se quiere a sí misma en cuanto rectitud, en virtud de la rectitud; la voluntad justa sólo se quiere a sí misma en cuanto justa, es decir, por ningún otro motivo que en virtud de su ser justa. Aquí aparece nuevamente aquella referencia a sí misma que veíamos como cualidad de la verdad suprema (que es lo que es por ninguna otra causa, sino porque lo es) y se pone de manifiesto una vez más el carácter *reflexivo* de la justicia. Para este querer la rectitud de la voluntad, que no «se atiene» simplemente a ella (*tenet rectitudinem*), sino que la «observa preservándola» y de este modo la «conserva», elige San Anselmo el verbo *servare* (*servat rectitudinem*). Con este nuevo concepto tenemos todos los elementos necesarios para formular una definición de la justicia: «la rectitud de la voluntad, preservada en virtud de ella (la rectitud) misma» (*rectitudo voluntatis propter se servata*)⁹⁷.

⁹³ Cfr. la formulación de *Ver.* XII 193,23: «Quid dicis de illo, qui *scit se debere velle* quod vult?». El ejemplo contrario es, curiosamente, el de quien quiere cerrar la puerta contra aquél que, sin que él lo sepa, quiere entrar en la casa para matar a otro. Cfr. el famoso ejemplo de Kant, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (*Sobre un pretendido derecho a mentir por amor a los hombres*).

⁹⁴ Así, de acuerdo a *Ver.* XII 193,24: «Potest contingere ut intelligens velit quod debet, et *nolit se debere*», como en el caso del ladrón que se ve obligado a devolver el dinero robado. Cfr. 193,28s: «Qui cibatur pauperem esurientem propter inanem gloriam, *vult se debere velle* quod vult».

⁹⁵ *Ver.* XII 194,9s: «Nec minus apertum mihi videtur quia, sicut volendum est unicuique quod debet, ita volendum est ideo quia debet, ut iusta sit eius voluntas». El ejemplo contrario lo citábamos en la nota anterior: el que da de comer al hambriento quiere querer lo que debe, pero en virtud de la vana gloria.

⁹⁶ La premisa general se expresa en *Ver.* XII 193,33: «Omnis voluntas sicut vult aliquid, ita vult propter aliquid; y en 194,18ss. se constata: «Iustus namque cum vult quod debet, *servat voluntatis rectitudinem* non propter aliud, inquantum iustus dicendus est, quam *propter ipsam rectitudinem*».

⁹⁷ *Ver.* XII 194,26. El concepto de «conservación» (*servare*) aparece explícitamente por primera vez en p. 194,18, casi inmediatamente después del de «atenerse a». Pero en otro sentido ya venía siendo pensado desde el comienzo implícitamente en el concepto de «recepción» (*accipere*), mencionado por primera vez en *Ver.* II 178,30: «pariter namque accepit significare esse et quod est et quod non est». Tal

Esta definición vale ante todo para la criatura racional, de la que habíamos partido. Aplicándola especialmente a ella, san Anselmo vuelve a analizar cada uno de los términos de la definición, para comprobar su justeza. *a)* No hay ninguna justicia que no sea *rectitudo*⁹⁸. *b)* Ni se habla de justicia en sentido propio si no es en referencia a la rectitud de la *voluntas*⁹⁹. Es cierto que también los actos reivindican para sí de forma muy especial el ser llamados justos o no justos. Pero de acuerdo a las reflexiones anteriores, esta justicia no puede deberse al acto mismo, sino a aquello en virtud de lo cual éste se realiza; por eso el abad de Beck argumenta de la manera siguiente: por un lado, los actos son justos solamente cuando tienen lugar por medio de la voluntad justa¹⁰⁰, y por otro lado, la voluntad no deja de ser justa porque no pueda realizar el acto debido, sino que basta la rectitud de su querer¹⁰¹. *c)* El concepto de «conservación» requiere una larga discusión, en la que San Anselmo trata de mostrar que el mismo no presupone ninguna posterioridad temporal con respecto a la «recepción» de la voluntad recta, que es necesaria justamente para la criatura racional en cuanto criatura, que no crea, sino que recibe todo lo que ella misma es. Si bien hay un orden lógico de prioridad entre los conceptos de recibir (*accipere*) la justicia, quererla (*velle*), tenerla (*habere*) y conservarla (*servare*), con todo, no hay ningún orden de prioridad con respecto al tiempo, sino que la criatura racional recibe la justicia simultáneamente con las otras tres propiedades. La complicada discusión que sigue a continuación muestra claramente que el concepto de *servare* ha sido elegido para indicar un querer que no se refiere a un objeto ausente o todavía no alcanzado, sino que con el mismo acto de querer ya posee lo que quiere¹⁰², lo que es evidentemente el caso con la voluntad recta que quiere mantenerse en lo que es, en su rectitud. La voluntad creada no puede darse la justicia a sí misma, así como no puede darse nada por sus propios medios, pero al recibir de Dios la justicia, recibe de él también el tenerla, el quererla y el conservarla¹⁰³. *d)* Queda por último el concepto de «en virtud de ella misma» (*propter se*), que ya había sido suficientemente analizado: la justicia es justicia solamente si es conservada (es decir: conocida, querida y mantenida) en virtud de ella misma¹⁰⁴.

como ponen de manifiesto las reflexiones del cap. XII, de lo que se trata en el concepto de *servare* en relación con el hombre es fundamentalmente la conservación de lo recibido (*acceptum*); cfr. *Ver.* XII 195,18ss. Cfr. también *De lib. arb.* III 211,19-219,9; *De casu diab.* II-IV. Aquí reaparece entonces, aunque transformado, el concepto de *memoria* de San Agustín: cfr. supra nota 87.

⁹⁸ *Ver.* XII 194,30: «Nulla namque est iustitia quae non est rectitudo».

⁹⁹ *Ver.* XII 194,30s: «nec alia quam rectitudo voluntatis iustitia dicitur per se».

¹⁰⁰ *Ver.* XII 194,31s: «Dicitur enim rectitudo actionis iustitia, sed non nisi cum iusta voluntate fit actio».

¹⁰¹ *Ver.* XII 194,32ss: «Rectitudo autem voluntatis, etiamsi impossibili sit fieri quod recte volumus: tamen nequaquam nomen amittit iustitiae». Si se pudiera trazar un paralelismo con el pensamiento kantiano, el mismo no debería consistir en un supuesto apriorismo de la razón teórica, sino en este «formalismo» incondicional de la razón práctica.

¹⁰² Cfr. *Ver.* XII 194,8s: «Non enim illam (sc. iustitiam) habemus nisi volendo; et si eam volumus, hoc ipso illam habemus»; l. 94,12s: «quamdiu eam volumus servamus, et donec servamus volumus».

¹⁰³ *Ver.* XII 195,25ss: «Quare a quo simul accipimus et habere et velle et servare voluntatis rectitudinem, ab illo accipimus iustitiam».

¹⁰⁴ *Ver.* XII 195,28s: «Quod vero addimus "propter se", ita necessarium est, ut nullo modo eadem rectitudo nisi propter se servata iustitia sit».

El mismo procedimiento aplica Anselmo a la voluntad creadora, en la medida en que se puede hablar de ella con alguna propiedad¹⁰⁵. La dificultad de hablar sobre Dios, que en este opúsculo no se había mencionado explícitamente hasta ahora, se basa fundamentalmente en nuestra necesidad de hablar en forma de *enunciado*, es decir, distinguiendo en una oración los predicados del sujeto del que se dicen. De esta manera parece como que se diera por sobreentendido que también en la cosa, a la que el enunciado se refiere, haya un sujeto (la sustancia), soporte de sus predicados (los accidentes), que se distingue de ellos como lo permanente de lo mutable. Así puede la voluntad humana (permanente en él) ser recta o no recta, pasar de una propiedad a la otra, perder la rectitud que ha recibido, recuperarla, volver a perderla, etc. Pero si es que nuestro pensamiento ha logrado alguna concreción con respecto al concepto de Dios a través de estas reflexiones, se trata justamente la de su caracterización como causa de la verdad por ser la rectitud en sí misma, la rectitud que es por el sólo hecho de serlo. Dios es, en este sentido, la rectitud *sustantiva*, y sería imposible pensar que ésta sea una mera propiedad suya, como si por un lado existiera la voluntad y por el otro la rectitud. La expresión «rectitud de la voluntad» [*a*) y *b*)] hay que entenderla, entonces, en las dos direcciones: como «rectitud voluntaria» (donde la rectitud es el sujeto) y «voluntad recta» (donde el sujeto es la voluntad)¹⁰⁶.

En cuanto que la voluntad suprema es verdad sustantiva y causa de la verdad, no hay tampoco ninguna posibilidad de separar su rectitud de aquello en virtud de lo cual esta rectitud es querida. El «en virtud de sí misma» [*d*)] tiene en la rectitud de la voluntad divina su lugar propio por excelencia. De la misma manera que no podíamos distinguir allí entre causa material y formal (sujeto y predicado), así tampoco tiene sentido hablar de una causa eficiente, instrumental o final, como si se tratara de algo diferente de la rectitud: «Pues así como no otra cosa la conserva, sino que ella se conserva a sí misma, ni mediante otra cosa, sino por sí misma, así tampoco en virtud de otra cosa más que en virtud de sí misma»¹⁰⁷. El concepto de conservación [*c*)] requiere también aquí una aclaración más extensa. Esta vez san Anselmo trata de justificar el uso del participio perfecto pasivo *servata* en la definición, utilizando el argumento de que la lengua latina, como se sabe, no cuenta con un participio pasivo presente. Por lo general, el participio perfecto pasivo expresa anterioridad temporal con respecto a la oración a la que está subordinado, pero los casos en los que se emplea sin especial atención a una relación temporal determinada no son raros, incluso en el latín clásico. Entonces puede llegar a reemplazar al inexistente participio pasivo presente¹⁰⁸. Y está claro que con la expresión „conservada en virtud de sí misma“ no se

¹⁰⁵ Ver. XII 195,31ss: «Videtur tibi quod ista definitio possit aptari summae iustitiae, secundum quod de re loqui possumus de qua nihil aut vix aliquid proprie potest dici?».

¹⁰⁶ Ver. XII 196,1ss: «Licet non ibi sit aliud voluntas, aliud rectitudo, tamen sicut dicimus potestatem divinitatis aut divinam potestatem sive potentem divinitatem, cum in divinitate non sit aliud potestas quam divinitas: ita non inconvenienter dicimus ibi rectitudinem voluntatis aut voluntariam rectitudinem seu rectam voluntatem».

¹⁰⁷ Ver. XII 196,7s: «Sicut enim non aliud illam sed ipsa se servat, nec per aliud sed per se: ita non propter aliud quam propter se».

¹⁰⁸ Cfr. KÜHNER-STEGMANN, *Grammatik der lateinischen Sprache*, Darmstadt 1982 (reimpresión reprográfica de la edición de Hannover 1976), 2a. parte: «Satzlehre», vol. I, p. 757ss. San Anselmo pa-

quiere decir que *ha sido*, sino que *es* conservada en virtud de sí misma¹⁰⁹. Mientras con respecto a la voluntad creada San Anselmo tuvo que mostrar que el «conservar» no es *posterior* al «recibir» la justicia, con respecto a la voluntad creadora se ve obligado a mostrar que el «conservar» no es anterior al «ser» justo. Aquel problema se planteaba por el carácter temporal y receptivo de la voluntad humana, éste se plantea por el carácter eterno y creador de la voluntad divina.

Recapitulando, comparemos las dos definiciones alcanzadas:

VERITAS
rectitudo
sola mente
perceptibilis

IUSTITIA
rectitudo voluntatis
propter se
servata

1) La definición de la justicia supone la de la verdad: la rectitud de la voluntad es ella misma una especie de aquella rectitud que sólo es perceptible para la mente. 2) Mientras el «sólo por la mente» alude a una condición que es independiente de su identidad con o diferencia de la rectitud por ella percibida —la mente que percibe la rectitud de un enunciado no necesita ser la misma que lo pronuncia, la rectitud de la cosa no es interior a la mente que la percibe, etc.—, el «en virtud de sí misma» alude a una reflexión que sólo puede tener lugar en el interior de la rectitud en cuanto tal, la voluntad recta se preserva a sí misma. 3) Mientras el adjetivo «perceptible» alude a una aptitud realizable, el participio *servata* alude, como hemos visto, a una realidad actual.

¿En qué reside, entonces, la diferencia con respecto al concepto general de la verdad? Ante todo es significativa la ausencia del carácter mediador de la cosa. El esquema que teníamos como resultado del análisis general de la verdad era:

VERDAD SUPREMA	VERDAD DE LA COSA	VERDAD DEL ENUNCIADO
causa incausada	causa-efecto	efecto, no causa

Ahora, en cambio, no podemos hablar de una justicia de la cosa, ni siquiera, en sentido propio, de aquellas cosas que son efecto de la voluntad, de sus actos, dado que éstos son justos si y sólo si la voluntad que los produce es justa, y ésta, como hemos visto, permanece justa incluso allí donde el objeto debido o rectamente querido no es ni siquiera realizable¹¹⁰. La orientación de fondo por el deber exige que el enunciado se oriente, en la superficie, por la cosa que quiere expresar. Pero la voluntad justa no busca orientarse por nada más que por su propia rectitud; la orientación por su deber es idéntica con su verdad propia. Esto no puede querer decir, claro está,

rece confundir, empero, el así llamado tiempo *absoluto* de los verbos (pasado, presente, futuro) con el tiempo *relativo* (anterioridad, simultaneidad, posterioridad), como se ve en su explicación del uso del participio presente activo en el pasado: cfr. *Ver.* XII 196,13ss.

¹⁰⁹ Como resultado dice entonces el maestro: «Bene igitur diximus iustitiam esse rectitudinem voluntatis servatam propter se, id est *quae servatur* propter se» (*Ver.* XII 196,19s). La discusión la había introducido con una fórmula similar: «Indubitanter igitur possumus dicere quia iustitia est rectitudo voluntatis, *quae* rectitudo propter se *servatur*» (*Ibid.*, 196,9s).

¹¹⁰ Así se decía expresamente en el texto de *Ver.* XII 124,33 citado anteriormente: *etiamsi impossibile sit fieri quod recte volumus*.

que la voluntad humana se deba orientar por sí misma, sino por su rectitud, la *rectitud* de la voluntad sólo se tiene a sí misma por objeto y fin. Por detrás del objeto ocasional de su deseo, lo que está queriendo y sabiendo, aquello por amor de lo que está obrando y lo único a que debe adecuarse en cada caso particular es la forma universal de su propia rectitud.

En un esquema:

VOLUNTAD RECTA ► QUIERE/SABE/EN VIRTUD DE ► OBJETO PARTICULAR POSIBLE ► RECTITUD DE LA VOLUNTAD

En segundo lugar llama la atención el hecho de que durante la búsqueda del concepto de justicia a través de los términos que correspondían a la verdad, no se hubiese puesto a prueba justamente uno solo: la verdad del enunciado. Este término era, empero, el que había puesto en marcha toda la reflexión, por ser la forma de verdad más conocida para nosotros. ¿Por qué ni siquiera se lo menciona en el capítulo sobre la justicia? Tal vez se pueda obtener una respuesta si se considera que el camino que va desde el capítulo I al X se puede leer por lo menos de dos modos diferentes:

- a) *el enunciado es una cosa* (con su verdad «natural» y necesaria);
- b) *la cosa es un enunciado* («dice» que debe ser por el mero hecho de existir).

Pero lo típico del enunciado no es su verdad natural, sino su verdad libre, la posibilidad de corresponder o no corresponder al deber; y esto es justamente lo decisivo para la justicia creada: la correspondencia a deber dentro de los límites de un poder que encierra la alternativa «o bien-o bien», «sí o no». En este sentido, entonces, la justicia creada está íntimamente arraigada en el modo de ser (contingente) del enunciado. Pero por otro lado, si consideramos al enunciado como aquella *verdad-efecto* que no causa ninguna otra verdad ulterior, entonces parece justamente lo opuesto a la justicia, la cual provoca una alabanza (que puede tener lugar o no, ser correcta o no), es decir, es causa de una verdad. Este no es el caso, claro está, del mero enunciado sobre otro enunciado. Si decimos: el enunciado «es de día» es verdadero, entonces el primer enunciado ha sido tomado como una cosa, que, de acuerdo a la regla general, es causa de la verdad del segundo enunciado, que se pronuncia sobre ella. La profesión de fe de un mártir, en cambio, es algo más que una mera cosa, es un acto que merece alabanza y provoca, de acuerdo a nuestra interpretación, la verdad de la misma. De allí que en el capítulo sobre la justicia no se analice el enunciado de manera separada: en cuanto mera *cosa* el enunciado cae fuera del concepto de justicia; en cuanto *algo más que cosa* es un tipo de acto humano y va involucrado en el concepto de justicia del mismo modo que los demás actos, es decir: de manera secundaria, dado que primariamente la justicia es la rectitud de la voluntad.

En tercer lugar, aunque Anselmo haya caracterizado dos tipos de justicia, la humana y la divina, hay otro hecho que debe llamar poderosamente la atención. La definición de la verdad fue establecida después de haberse realizado su división completa, incluyendo a la Verdad suprema. La definición de la justicia, en cambio, fue obtenida siguiendo exclusivamente el hilo conductor de la justicia *creada*. Una vez obtenida esa definición, se la puso a prueba sobre el concepto de justicia creadora y se constató que la misma es adecuada. Se trataba de un procedimiento por exclusión: los elementos para llevarlo a cabo ya estaban previamente dados por el análisis del concepto de verdad, eran aquellas cosas en las que es posible hablar de rectitud sólo perceptible por la mente. Lo que había que hacer entonces era ir excluyendo cada u-

no de los términos que no correspondían al concepto buscado. Una vez que se encontró la *única* cosa en la que reside la justicia, la voluntad racional, se trató de analizarla a fondo. Pero por justificado que sea este procedimiento, un hecho tiene que saltar inmediatamente a la vista: y es que en cierto sentido —aunque, claro está, *sólo* en cierto sentido—, los límites entre la voluntad creadora y la creada se han acercado aquí enormemente; la verdad de la voluntad para el creador y para el hombre es en cierto sentido *la misma*.

Por supuesto que la diferencia radical entre ambas sigue existiendo desde un punto de vista fundamental: la una sigue siendo causa de la otra. En el supuesto de que todo lo que es de alguna manera, haya sido dado por la verdad suprema, entonces también la voluntad recta y debida del hombre justo debe ser una voluntad *dada* por aquélla. La diferencia es abismal, y se hace notar claramente en el concepto de preservación (*servare*). La voluntad justa del hombre que, como tal, quiere el deber en virtud del deber, quiere *permanecer* una voluntad debida, quiere la conservación de aquella conformidad a derecho que le ha sido dada, la conservación en ella misma de la verdad que le es propia, pero este querer, que corre constantemente el peligro de transformarse en su contrario, no puede ser realizado sin el concurso de la justicia divina. La voluntad justa del creador, en cambio, aunque también quiere, en cuanto justa, la permanencia en sí misma de su propia rectitud, es justa de toda eternidad sin necesitar de nadie fuera de sí misma para ello. Pero esta diferencia abismal no reside en el concepto *formal* de justicia, al cual la causalidad no le añade nada específico, y viene involucrada en el concepto más general de la verdad.

En el querer-deber en virtud del deber mismo, en el querer la verdad de la voluntad en virtud de esa verdad misma, alcanza la explicación del concepto de verdad aquella transparencia que no le podía dar todavía la mediatización de la verdad del enunciado y la verdad suprema por medio de la verdad de la cosa. En la justicia la verdad o rectitud de la voluntad se tiene a sí misma como objeto, se sabe a sí misma justa, se quiere a sí misma justa y se quiere en virtud de su propia justicia. Y en este punto no hay diferencia alguna entre la voluntad humana y la divina. Tampoco ésta quiere otra cosa más que la preservación de sí misma en cuanto justa. En esta *casi* identidad de las dos clases de justicia, su diferencia se hace tanto más insuperable: dejando a un lado, claro está, las demás “propiedades” divinas —como, por ejemplo, la omnipotencia o la omnisciencia, cuya diferencia absoluta con las propiedades humanas es evidente—, la justicia divina es, al igual que ellas, de carácter puramente sustantivo, carácter que la hace totalmente inseparable de su voluntad. La voluntad humana, por el contrario, corre siempre el peligro de decidirse de una manera distinta a como lo hace y perder la rectitud recibida, constantemente se balancea entre la posibilidad de un sí y de un no, y en esto muestra su profundo arraigamiento en la forma de ser del enunciado. Su conservación de la rectitud es algo tan dado, es decir, tan finito, como ella misma.

CONCLUSIÓN: UNA VERDAD, UNA JUSTICIA. LA IDENTIDAD DEL TIEMPO

De manera que para San Anselmo la definición de la justicia no es un mero agregado a la discusión sobre la verdad, que podría también faltar, sino que la lleva por primera vez a su culminación: la identidad debida de la verdad consigo misma alcan-

za en ella su máxima expresión¹¹¹. Por eso realiza la demostración que da respuesta a la pregunta que puso en movimiento toda la discusión —acerca del reinado de una sola verdad en todas las especies de verdades— sólo después de la exposición del concepto de justicia. La cuestión no se refiere, claro está, a la unidad lógica del concepto universal de verdad, dado que la misma ha sido establecida con su definición, válida para todo tipo de verdad. De lo que se trata ahora es de saber en qué medida la verdad universal es también una verdad única, o, como decíamos al comienzo: si en toda ocasión en que se habla de una verdad haya que reconocer que esa verdad sea Dios¹¹². La pregunta parece haber recibido ya su respuesta: la relación entre la unidad de la verdad y la multiplicidad de sus formas va, para San Anselmo, más allá de la mera unidad del concepto, pero no es la de una sustancia con respecto a sus accidentes, sino la de la causa (Dios) con respecto a sus efectos (la creación). Con todo, esta respuesta deja todavía sin aclarar el carácter de esa causalidad con respecto a la *no verdad*, la que también parece requerir una causa. El problema se agudiza, naturalmente, cuando se trata de la justicia, ya que la posición cristiana de San Anselmo prohíbe bajo todo punto de vista el transformar a la justicia suprema en la causa de la *injusticia* creada. ¿Cuál es la relación entre la verdad suprema y la verdad contingente que, siendo verdad, puede, en otro sentido, no ser verdad?

La reflexión de San Anselmo parte de la existencia dada de una multitud de verdades, correspondiente a la multitud de las cosas verdaderas. Aunque hayamos reducido la multiplicidad de las verdades al concepto único de rectitud, será posible admitir por lo menos tantos tipos de verdades o de rectitudes como los que puso de manifiesto su división. La rectitud parece «estar en» (*esse in*) las diferentes cosas a las que pertenece y tener su ser (*suum esse habere*) de acuerdo a ellas. Así se distingue la rectitud de la significación de la rectitud de la voluntad, porque aquélla está *en* la significación; ésta *en* la voluntad¹¹³. La verdad parece ser entonces una propiedad de ellas, por ejemplo de la significación, del modo como tal o cual color es la propiedad de un cuerpo. En efecto, si dejamos de lado la verdad suprema, en la que veíamos que no se pueden distinguir sustancia y propiedades, resulta claro que la rectitud de las demás cosas, por ejemplo la de un enunciado, no es sustantiva, sino que se modifica de acuerdo a si él mismo es verdadero o falso, es decir, de acuerdo a su conveniencia o no conveniencia con la cosa. La imposibilidad de percibir la verdad por medio de los sentidos no le impide a ella ser una propiedad (no sensible) del enunciado, modificarse de acuerdo a su significación y existir o dejar de existir con él, del modo como el color existe y deja de existir con el cuerpo del que es un accidente¹¹⁴. Tomando nuevamente nuestro ejemplo anterior y aplicándolo a las reflexiones de Hei-

¹¹¹ Cfr. POUCHET, *op. cit.*, p. 85.

¹¹² *Ver.* I 176,4-6. *Ver* supra nota 16.

¹¹³ *Ver.* XIII 197,16ss: «Dico quia si rectitudo significationis ideo est alia quam voluntatis rectitudo, quia ista in voluntate, illa in significatione est: habet suum esse rectitudo propter significationem et secundum eam mutatur». Ya la primera formulación de la pregunta por la verdad hablaba de un *estar en*: «quid scilicet sit veritas, in in quibus rebus soleat dici» (*Ver.*, praef., 173,9s). «Quoniam Deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis dicimus esse» (*Ver.* I 176,4 s).

¹¹⁴ *Ver* XIII 197,23ss: «Quapropter per significationem habet esse et per eam mutatur eius rectitudo, quemadmodum color per corpus habet esse et non esse. Existente namque corpore colorem eius esse necesse est, et pereunte corpore colorem eius manere impossibile est».

degger en torno al capítulo sobre la *Certeza sensible* en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, podríamos decir: el mero transcurso de un par de horas puede transformar la verdad del enunciado «es de día» en falsedad¹¹⁵. Si tratamos de apresar la verdad de este enunciado escribiéndolo, p. ej. en un cuaderno, veremos que aunque él y su significación permanezcan siendo los mismos, su verdad se modificará todos los días: de tal a tal hora será verdadero, de tal a tal otra será falso; su validez diaria durará más tiempo en verano que en invierno, será más fácil de percibir cuando hace buen tiempo que cuando llueve, etc.¹¹⁶.

La solución que San Anselmo dé a este problema debe atenderse, por un lado, a su «demostración» de la eternidad de la verdad y, por el otro, a la variedad de clases de la misma. La verdad, sostenía él, es eterna, no solamente la verdad suprema, sino la verdad de todo enunciado verdadero. Lo que nos preguntábamos nosotros era: *¿para quién es verdadero?* Por ejemplo, el enunciado «algo ha sido», ¿seguirá siendo verdadero si nadie lo formula? La respuesta que se desprendería de las reflexiones anteriores parece clara: el enunciado seguirá siendo verdadero para el entendimiento divino, que es el único capaz de tenerlo eternamente por objeto. Pero es evidente que esta argumentación no basta para dar razón de la *no verdad*, mucho menos para dar razón de su forma más particular, la de la injusticia. ¿Cuál es el modo de existencia de la verdad *en* la no verdad, de la justicia *en* la injusticia? La respuesta definitiva de San Anselmo debe ser considerada con toda atención: aunque el signo perezca, la relación debida con la cosa seguirá existiendo como *deber*, es decir: seguirá siendo correcto que se signifique lo que se debe significar; seguirá siendo correcto, porque así lo *exigirá* la rectitud misma (*exiget rectitudo*)¹¹⁷. Con nuestro ejemplo: todo el tiempo que el enunciado «es de día» no se formule (no «exista») o se formule de modo equivocado, seguirá siendo correcto que deba expresar la cosa tal como es, es decir, que si se formula, tenga que ser de día. Lo que permanece constante en medio del flujo de la contingencia es la *exigencia impuesta por el deber*.

El pensamiento de San Anselmo se torna ahora más claro: la forma como la verdad está presente en la significación, sea que ésta se exprese por un enunciado o no, no consiste en su transformación en algo sustantivo como la verdad suprema, pero tampoco en su traslado al presente del sujeto humano pensante del caso y su sujeción a éste, sino que está constantemente presente como *exigencia*. La verdad substantivada exige, como deber ser, que la significación sea correcta, que el enunciado cumpla con su función de decir la cosa tal como es. Esta exigencia permanece siempre, independientemente de la existencia o no de un enunciado particular. De modo que con la no existencia de la significación no deja de existir la rectitud en cuanto

¹¹⁵ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*, pp. 21ss. Siguiendo a Hegel, Heidegger analiza las dos coordenadas del espacio y el tiempo para determinar la verdad de la cosa individual. Con respecto al espacio, Heidegger propone escribir una verdad («esto aquí es una tiza») sobre un papel, que un golpe de viento se lleva consigo a otro sitio donde ya no tiene un objeto que le corresponda. ¡Tan frágil es la veneranda verdad!

¹¹⁶ La idea de escribir una verdad y luego mostrarla como falsa es un argumento conocido ya por Aristóteles (cfr. *Soph. El.* 22: 178 b 25: «Ahora está escrito que tú estás sentado, una sentencia falsa, pero era verdadera cuando fue escrita, luego: simultáneamente se escribió como verdadera y como falsa»).

¹¹⁷ *Ver.* XIII 197,35: «Non idcirco minus erit rectum, aut minus hoc exiget rectitudo».

tal, *que exige que se signifique lo que hay que significar*¹¹⁸. Y a la inversa: toda significación existente no es verdadera a causa de ninguna otra cosa fuera de esta rectitud que es independiente de ella y que le *exige significar correctamente (exigit rectitudinem)*¹¹⁹. Es esta exigencia la que enlaza el tiempo de la verdad adeudada con la eternidad de la verdad suprema: «la rectitud no está en la significación porque empieza a ser en el momento en que se significa que es lo que es, o que no es lo que no es, sino que en ese momento la significación se realiza según la rectitud, que es siempre. Ni está ausente de la significación por el hecho de que perezca cuando no se realiza de la forma en que debe o cuando no hay ninguna significación, sino que en ese momento la significación abandona a la rectitud sin que ésta deje de ser»¹²⁰. Aquí se manifiesta concretizada, en toda su plenitud, la relación «entonces ... cuando» (*tunc ... cum*) que al comienzo habíamos visto como condicionamiento de la verdad y que en esta cita hemos traducido con el giro «en el momento en que» para darle más claridad. Ahora se ve que para San Anselmo, en el fondo de aquella relación de la que habíamos partido (el enunciado es entonces verdadero cuando se adecúa a la cosa) hay otra, más profunda, que es la relación de *simultaneidad momentánea con la eternidad*: en el momento de su adecuación con la cosa el enunciado está coincidiendo con la rectitud que le exige desde siempre la verdad suprema.

El concepto de exigencia, que enlaza el tiempo con la eternidad, traza también de manera definitiva la línea de separación entre ambos. En las últimas reflexiones del opúsculo, San Anselmo hablará ahora de las cosas que *deben la rectitud (rectitudinem debent)* como opuestas a la rectitud suprema¹²¹. Con todas estas cosas debe suceder lo mismo que con el caso especial de la rectitud de la significación: ellas llegan a ser y dejan de ser, pasan de un estado de ser a otro, sin que por ello se modifique en lo más mínimo la rectitud que les corresponde. Así también se comporta la voluntad humana con respecto a su rectitud, que es la justicia: en la medida en que la conserva, se atiene a la presencia de la rectitud en ella, presencia que no es otra que la de la exigencia de rectitud puesta por Dios, único ser que no adeuda nada. Y como las diversas formas de verdad en cuanto rectitud debida se habían distinguido de acuerdo a la diversidad de las cosas que deben la rectitud (pensamiento, acción, voluntad, etc.), tampoco los diversos tipos de rectitud multiplicarán la rectitud misma, sino que todas serán rectas por una y la misma rectitud. Todas ellas realizan la relación

¹¹⁸ Ver. XIII 197,36s: «M. Ergo non existente significatione non perit rectitudo qua rectum est et qua exigitur, ut quod significandum est significetur. D. Si interisset, non esset hoc rectum, nec ipsa hoc exigeret».

¹¹⁹ Ver. XIII 198, 4ss: «D. ...Si enim alia rectitudine recta est significatio, pereunte ista nihil prohibet rectam esse significationem. Sed nulla est recta significatio, quae significat quod non est rectum significari, aut quod non exigit rectitudinem. M. Nulla igitur significatio est recta alia rectitudine quam illa, quae permanet pereunte significatione».

¹²⁰ Ver. XIII 198,11ss: «An ergo non vides quia non ideo est rectitudo in significatione, quia tunc incipit esse cum significatur esse quod est, vel non esse quod non est, sed quia significatio tunc fit secundum rectitudinem quae semper est; nec ob hoc abest a significatione, quia perit cum non sicut debet aut cum nulla sit significatio, sed quoniam tunc significatio deficit a non deficiente rectitudine?».

¹²¹ Ver. XIII 198,25s: «Puto quia iam tibi notum est, quid de voluntate et eius rectitudine et de aliis quae rectitudinem debent sentiendum sit».

«entonces, cuando» de momentánea simultaneidad con la eternidad cuando cumplen con la deuda de rectitud que deben a la verdad que se la exige. Algo es verdadero, entonces, cuando cumple con la exigencia eterna de la verdad suprema. Pero en ésta, la verdad es una sola: «Si la rectitud no existe en las cosas que deben la rectitud (*debent rectitudinem*), sino cuando éstas son según lo que deben, y sólo esto es para ellas el ser correctas, entonces es manifiesto que la rectitud de todas ellas es una sola... Por tanto, hay una sola verdad en todas ellas»¹²². De este modo, la presencia de la eternidad en el tiempo, de la verdad eterna y necesaria en la verdad y falsedad contingentes, de la justicia absoluta en la justicia e injusticia relativas, es la de una *exigencia* (por parte de la verdad suprema) y la de un *deber* (por parte de las criaturas) constantes.

El concepto anselmiano de rectitud se concretiza de forma acabada sólo mediante los conceptos de exigencia y deuda que no alcanzan su explicación completa hasta la exposición del concepto de justicia. Ellos son los que establecen la verdadera mediación entre Dios y la creación y por lo tanto también entre la verdad suprema y la verdad —y no verdad— del enunciado. La rectitud de las cosas es *debida* no solamente por que ellas han sido creadas por la verdad suprema, sino fundamentalmente porque ésta se la *exige*.

VERDAD SUPREMA exige RECTITUD «deben COSAS CREADAS

El movimiento total del pensamiento culmina entonces con una reflexión sobre la forma en que están conectadas las diversas formas de la verdad con la única verdad. No es casualidad que esta reflexión termine con la metáfora del tiempo, que había sido nuestro punto de partida para poner la pregunta por la *necesidad* de la verdad en cuanto identidad de la cosa, no realizable por ella misma. La multiplicidad de formas de la verdad, según la cual hablábamos de una verdad «del» enunciado, «del» pensamiento, «de» la voluntad, etc., tiene su origen en la verdad única. ¿Con qué derecho nos expresamos entonces de ese modo, que despierta la impresión de que la verdad fuese una propiedad de las diversas cosas a las que «pertenece»? «La verdad de esto o de lo otro», responde san Anselmo, se dice en el momento en que las cosas mismas son «según aquella verdad que siempre está presente a lo que es como debe ser»¹²³, del mismo modo como decimos «el tiempo de esto o lo otro», siendo que el tiempo de todo lo que es simultáneamente es *uno solo y el mismo* (*unum et idem*)¹²⁴. *Idem tempus*: ¿cómo puede hablar San Anselmo de la identidad del tiempo? ¿No habíamos partido nosotros de la oposición entre la identidad inherente a la esencia de la verdad y el flujo del tiempo, nunca idéntico a sí mismo? Pero la exposición del

¹²² Ver. XIII 199,7ss: «Si rectitudo non est in rebus illis quae debent rectitudinem, nisi cum sunt secundum quod debent, et hoc solum est illis rectas esse: manifestum est earum omnium unam solam esse rectitudinem [...] Una igitur est in illis omnibus veritas».

¹²³ Ver. XIII 199,19ss: «Sed cum res ipsae secundum illam sunt, quae semper praesto est iis quae sunt sicut debent: tunc dicitur 'huius vel illius rei veritas', ut veritas voluntatis, actionis».

¹²⁴ Ver. XIII 199,21ss: «quemadmodum dicitur 'tempus huius vel illius rei', cum unum et idem sit tempus omnium quae in eodem tempore simul sunt».

concepto de verdad ha tenido como resultado el enlace del tiempo con la eternidad, su «salvación» o conservación. La identidad a la que se hace alusión aquí no es otra que la del «entonces ... cuando». En cualquier momento determinado, el flujo del tiempo coincide con el lugar que tiene asignado en la eternidad y así cumple con su deber. Su simultaneidad momentánea con la eternidad constituye su propia identidad, hace que exista un presente determinado en el que las cosas existen simultáneamente. De modo que no se trata del tiempo de las cosas, sino de las cosas del tiempo y la diferencia de los diversos tiempos es la diferencia de los momentos de coincidencia de un presente determinado con la eternidad. En este sentido el tiempo no está en las cosas, sino las cosas en él, que en sí mismo considerado (*per se consideratum*) no pertenece a ninguna de ellas. Así, cuando hablamos de la verdad *en* el enunciado o *en* la cosa, lo que queremos decir es que ellas están en la verdad. Pero la «verdad suprema existente por sí misma» (*summa veritas per se subsistens*) no pertenece a la cosa que en tal o cual momento es verdadera, sino que la cosa pasa a estar *en* la verdad ad, del modo a como las cosas están *en* un tiempo determinado¹²⁵.

De esta manera alcanzamos también la respuesta definitiva a nuestra pregunta por el carácter de *verdad* de la verdad suprema. En el transcurso de la argumentación del capítulo XIII se hace manifiesto por primera vez que la verdad suprema en cuanto rectitud por excelencia, *exige* una respuesta adecuada (*rectitudo exigit*). Lo que exige no es otra cosa que rectitud, aquella rectitud que le adeuda toda la creación (*debet rectitudinem*). Pero en la medida en que ha creado el acto libre, la voluntad libre, el pensamiento y el enunciado, la verdad suprema ha puesto al hombre, que es el único capaz de todas estas especies de verdad, en una relación señalada consigo misma. Por cuanto que se ha *obligado* a sí misma a la verdad frente a él, a la verdad en el sentido del reconocimiento debido que desde ahora en adelante ella adeuda al hombre justo. Sólo así se pone de manifiesto de manera acabada, por qué hay que llamarla *verdad* suprema: ella *significa* algo, es también de esencia lingüística, en la medida en que *exige* reconocimiento por parte de la voluntad libre (*exigit rectitudinem*). Y también *debe* algo, *adeuda* el reconocimiento elogioso a la voluntad justa, aunque ésta misma sea su propio producto y la obligación a la que se somete se la haya impuesto ella misma (*debet rectitudinem*). De acuerdo a este pensamiento, la verdad de la voluntad suprema de justicia, que no quiere otra cosa que la rectitud en virtud de ella misma, se ha decidido libremente a crear otra voluntad de justicia que sea capaz justamente de lo que ella es capaz, y con ello se ha decidido a pro-vocar un deber al que se tiene que someter ella misma, la deuda del reconocimiento debido.

Si la verdad es una conformidad a derecho debida, entonces debe ponerse la cuestión de *a quién* está dirigido este deber, *quién* es el interpelado por él. Si Dios hubiese creado solamente la verdad de la cosa, el deber se hubiese agotado en una simple deuda, en el sentido elemental de adeudar el ser propio al creador de todo ser. Tal deber estaría cumplido de una vez y para siempre, dado que las cosas no pueden ser

¹²⁵ Ver. XIII 199,25ss: «Et sicut tempus per se consideratum non dicitur tempus alicuius, sed cum res quae in illo sunt consideramus, dicimus "tempus huius vel illius rei": ita summa veritas per se subsistens nullius rei est; sed cum aliquid secundum illam est, tunc eius dicitur veritas vel rectitudo».

de otra manera a como son según la verdad suprema. El momento del reconocimiento, que sólo puede tener lugar adecuado en la decisión libre de una voluntad que conoce, permanecería ausente de toda la creación. Al crearlo, la verdad suprema ha creado algo que dentro de límites muy determinados alcanza su misma dignidad. Sólo la voluntad libre puede reflejar la verdad suprema con toda la fuerza de que es capaz algo creado; sólo allí alcanza el concepto de verdad su identidad más concreta.

Aquella expresión más exterior de la verdad suprema de que partía la reflexión, la verdad del enunciado y del pensamiento, que de acuerdo al resultado de la primera parte de la exposición sólo era efecto pero no causa de la verdad, se ha puesto de manifiesto como la obra de una voluntad creada, que puede convenir o no convenir con la obra de la voluntad creadora, con la cosa. Con la reflexión sobre el „o bien, o bien» de esta alternativa se dio inicio a un proceso de múltiple determinación del concepto de verdad. Una línea argumentativa fue siguiendo la vía de la verdad natural que lleva hacia la verdad de la cosa. Otra línea argumentativa fue siguiendo la vía de la verdad libre que lleva hacia la verdad de la voluntad y al concepto de justicia. Una tercera línea argumentativa ha ido construyendo el sustento de las otras dos y determinando el concepto de Verdad Suprema. *Todo es cosa* es el resultado de la primera línea argumentativa, *todo es signo* es el resultado de la segunda. Pero sólo ésta lleva a su concreción aquel «o bien, o bien» del enunciado. A lo largo de este camino se pone en obra la verdad como devolución consciente de la deuda contraída. La verdad se pone en obra tanto tiempo como la voluntad creada quiere la conformidad a derecho en virtud de ella misma. Este *obrar la verdad* provoca otra «verdad», un deber en la forma puesta de manifiesto del adeudar el reconocimiento elogioso a una voluntad justa. Hasta el «mero» enunciado —piénsese, como decíamos antes, en la profesión de fe los mártires— es capaz de provocar el elogio debido, es capaz de «causar» la «verdad». La Verdad Suprema se manifiesta así no solamente como la *cosa* primaria o causa de rectitud, sino también como el *signo* primario o exigencia y reconocimiento fundacional de rectitud.

Sólo en esta profundidad alcanza San Anselmo el fondo de su pensamiento, aquel fondo que corresponde a su tarea histórica frente a San Agustín y que consiste en buscar lo divino del hombre no en la *θεωρία*, sino en su voluntad justa, es decir en su amor por la justicia. Sólo desde esta profundidad puede surgir el *Cur Deus homo*. De ella nace la forma especial del «racionalismo» anselmiano, que no consiste en renunciar a los datos de la fe, sino en extraer todas las consecuencias del concepto de justicia involucrado en ellos.

UBALDO PÉREZ PAOLI

Braunschweig.

LA APORTACIÓN DE TOMÁS DE AQUINO A LA FILOSOFÍA DE LA JUSTICIA

“Cum ergo haec sit una lex, ex qua illae omnes temporales ad homines regendos variantur, num ideo ipsa variari ullo modo potest?”

AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, I 51.

I. PRECISIONES PRELIMINARES

La doctrina aristotélica acerca de la justicia ha constituido, desde su formulación por el Estagirita, un modelo paradigmático o «canónico» —esta calificación es del positivista Norberto Bobbio— con referencia a la cual se califican todas las demás doctrinas y propuestas acerca del orden ideal de las relaciones interhumanas jurídicas. Las enseñanzas de Tomás de Aquino sobre la justicia se ajustan, en general, a este canon aristotélico, de modo tal que, generalmente, cuando se habla de la concepción «clásica» de la justicia, se hace referencia de modo unitario e indiferenciado tanto a las enseñanzas del Estagirita como a las del Aquinate. Pero a pesar de esa indiferenciación con que se hace referencia muchas veces a las aportaciones de estos dos pensadores, un estudio más pormenorizado de sus textos pone de manifiesto una serie de matices y diferencias entre las respuestas proporcionadas cada uno de ellos a las cuestiones y aporías que plantea la convivencia justa entre los hombres¹. En lo que sigue, vamos a hacer referencia a algunos de esos matices y diferencias, con la sola finalidad de precisar las características generales de la concepción clásica de la justicia y de merituar adecuadamente los principales aportes personales efectuados a esa concepción por Tomás de Aquino.

Pero antes de entrar en el análisis de aquellos puntos en los que el Aquinate se separa, completa o precisa las doctrinas aristotélicas, corresponde efectuar algunas afirmaciones preliminares que ayudarán a comprender y situar adecuadamente la contribución tomista a la filosofía de la justicia. Son las siguientes:

1) Ante todo, es necesario recordar que el *Comentario* que realiza Tomás de Aquino del libro V de la *Ética Nicomaquea*, al que nos referiremos aquí principalmente, no se reduce estrictamente a comentar, explicar o glosar el texto aristotélico, sino que en muchos lugares va bastante más allá de una mera exégesis, sistematizando rigurosamente lo que en Aristóteles se encuentra disperso e inorgánico y precisando o com-

¹ Vide P. SIGMUND, «Law and Politics (in Aquinas)», in *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. N. Kretzmann & E. Stump, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 224.

pletando lo que en el Maestro del Liceo se halla simplemente sugerido o no completamente desarrollado. Respecto a este *Comentario* tomista, Leo Elders ha sostenido que «un lector cuidadoso percibe que el Aquinate sondea más profundo en la inteligibilidad de las cosas que Aristóteles: descubre estructuras generales subyacentes y ofrece un tratamiento más sistemático y coherente [...] La verdad presente en los textos de Aristóteles es salvada y continuada; la doctrina es desarrollada desde dentro de ella misma y con la ayuda de las categorías de pensamiento y los principios filosóficos de la filosofía natural de Aristóteles»².

2) En segundo lugar, corresponde recordar que, entre la época de redacción de la *Ética Nicomaquea* y la del *Comentario* tomista, tuvo lugar el originalísimo y decisivo fenómeno del Derecho Romano; y decimos que este fenómeno del Derecho Romano es original y decisivo porque produjo un elemento desconocido en el mundo anterior, aún en el mundo griego: una teoría jurídica completa y sistemática, en la que se definen y precisan las nociones jurídicas fundamentales. «Si el Derecho Romano —ha escrito Michel Villey— no hubiera consistido sino en una mera práctica, en un arte completamente empírico, no habría podido sobrevivir a la civilización romana [...] Pero Roma produjo algo nuevo, desconocido aún en Grecia, así como en todos los derechos anteriores: una literatura técnico-jurídica»³. A raíz de este fenómeno, Tomás de Aquino, cuyos conocimientos acerca del Derecho Romano eran sumamente vastos⁴, pudo disponer, en sus elaboraciones acerca de la justicia, de todo un vocabulario técnico y de una teoría jurídica mucho más desarrollados y sistemáticos que los que estaban a disposición de Aristóteles.

3) En tercer y último lugar, sin que por ello se trate de lo menos importante, hay que tener en cuenta que, entre las caminatas filosóficas del Liceo y los «comentarios» dictados por el Aquinate, tiene lugar nada menos que el nacimiento y difusión del Cristianismo, con el que aparecen, entre otros muchos conceptos: i) el de creación de toda la realidad de la nada por un Dios absoluto y eterno; ii) el de la ordenación divina de todo el universo, en especial de la vida humana; iii) el de persona y de su dignidad, de la que participa la persona humana; iv) el del carácter trascendente de la felicidad y del destino humanos, más allá de la sociedad política; v) el de la universalidad del mensaje salvífico cristiano, que trasciende sociedades y culturas; vi) el de la gravedad de la vida, en cuyo transcurso se define definitivamente un destino eterno; y así sucesivamente⁵. Todas estas nociones tienen —no hace falta desarrollarlo aquí por su obviedad— una importancia decisiva para el planteo y solución de las cuestiones éticas fundamentales, incluida especialmente la concernientes a la justicia, la cual, entre muchas otras cosas, se encuentra en el contexto cristiano informada y trascendida infinitamente por la caridad y fundada de modo absoluto en la ley Eterna⁶.

² L. ELDERS, «St. Thomas Aquinas' Commentary on the Nichomachean Ethics», en *Autour de Saint Thomas d'Aquin*, FAC-Tabor, Paris-Brugge 1987, t. I, p. 114.

³ M. VILLEY, *Le droit romain*, P.U.F., Paris 1972, p. 35.

⁴ Vide J.-M. AUBERT, *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*, Vrin, Paris 1955.

⁵ Vide. A.-D. SERTILLANGES, *El cristianismo y las filosofías*, trad. C. Sánchez Gil, Gredos, Madrid 1966, pp. 9-126. Sobre la caracterización de la ética cristiana, vide L. Melina, *Moral: entre la crisis y la renovación*, trad. J. A. Talens, EUNSA, Barcelona 1996.

⁶ Vide M. VILLEY, *Précis de philosophie du droit*, Dalloz, Paris 1975, t. I, pp. 109ss.

II. EL UNIVERSALISMO TOMISTA

Realizadas estas precisiones liminares, podemos abocarnos a la tarea de establecer y precisar el alcance de la colaboración tomista a la formulación de la filosofía de la justicia; y en esta tarea es preciso destacar ante todo el carácter estricta y explícitamente universal que adquieren los principios de justicia en la sistemática ética de Tomás de Aquino. Si bien en las enseñanzas de Aristóteles acerca de lo justo por naturaleza es posible encontrar las bases teóricas de un cierto universalismo de la justicia, este universalismo nunca se encuentra explicitado en cuanto tal y menos aún desarrollado; por otra parte, el Estagirita no deja de marcar numerosas excepciones a la aplicación de los principios de justicia, tales como las que conciernen a los bárbaros y a los esclavos.

Pero Tomás de Aquino, al comentar el *passus* aristotélico en el que se hace referencia a lo justo natural, desarrolla la doctrina —ya expuesta anteriormente en la *Summa Theologiae*⁷— de los primeros principios prácticos en materia de justicia; allí escribe al Aquinate que Aristóteles «muestra lo justo natural según su causa cuando dice que dicho justo natural no consiste en lo que a uno le parece o no le parece, es decir, no se origina a partir de alguna opinión humana sino de la naturaleza. Pues [...] en lo operativo hay ciertos principios naturalmente conocidos, a modo de principios cuasi indemostrables y lo que está próximo a ellos, tales como que hay que evitar el mal, que nadie debe ser dañado injustamente y otros similares»⁸. Y más adelante explica la razón de la universalidad de los principios de lo justo natural, afirmando que «debe observarse que así como las razones de las cosas mudables son inmutables, lo que en nosotros es natural como perteneciente a la razón misma de hombre, de ningún modo varía, como que el hombre es animal [...] De igual manera, las cosas que pertenecen a la razón misma de justicia, de ningún modo pueden cambiarse, como que no se debe robar, que es una acción injusta»⁹. Por lo tanto, los primeros principios en materia de justicia, que se siguen de modo evidente y directo de la índole misma de las relaciones jurídicas, tienen significación universal, es decir, valen siempre y para siempre, en todo tiempo y cualesquiera sean sus sujetos.

Por el contrario, aquellos preceptos que se derivan sólo mediatamente de la naturaleza del hombre y de las realidades humanas pueden variar conforme se modifican las circunstancias y condiciones de su aplicación¹⁰. La causa de la mutabilidad de estos preceptos radica en que ellos incluyen en su formulación, aunque sea genéricamente, ciertas circunstancias contingentes y, en cuanto tales, susceptibles de variabilidad y transformación. El Aquinate trae a colación numerosísimos ejemplos de esta mutabilidad de los preceptos derivados o secundarios en materia de justicia: la no devolución del depósito en ciertos casos excepcionales, la validez de la compra-

⁷ Para la cronología más actualizada de las obras del Aquinate, vide J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, trad. F. Hevia, EUNSA, Pamplona 1994, pp. 412ss.

⁸ *Sententia libri Ethicorum* (= SLE) V, xii, 724.

⁹ SLE V, xii, 729.

¹⁰ SLE V, xii, 727.

venta con lesión leve en el precio o en la cosa¹¹, la calidad de los honores debidos al benefactor, etc. En estos casos, la inclusión en el precepto de un elemento contingente, como el estado mental del depositante en el primer ejemplo tomista, acarrea inevitablemente una cuota de incertidumbre en su aplicación a las diversas situaciones; pero no obstante ello, se trata en estos casos de preceptos justos por naturaleza, ya que tienen su origen, sea por conclusión estricta o por la determinación de aquello que se encuentra indeterminado, en principios de justicia natural primeros y evidentes¹².

De este modo, Tomás de Aquino soluciona satisfactoriamente el problema planteado por los textos aristotélicos cuando, al pretender el Estagirita resolver la cuestión de la contingencia que aparece a veces en los preceptos de justicia natural, se enreda en ejemplos —como el del uso de la mano derecha como más natural que el de la izquierda— que no hace sino confundir los términos del debate y oscurecer la cuestión. La doctrina tomista del carácter evidente de los primeros principios de justicia, que expresan universalmente lo naturalmente justo, sumada a la que establece la derivación por conclusión o determinación de otros principios, también naturales, pero que contienen un elemento de contingencia que los hace en cierta medida indeterminados, aclara la cuestión, que tanto inquietaba al Estagirita, de la variabilidad de ciertas normas de justicia que derivan innegablemente su validez de la misma naturaleza de las cosas¹³.

III. LA NATURALIDAD DE LO JUSTO

Otra de las aportaciones efectuadas por el Aquinate al paradigma aristotélico de la justicia, radica en haber establecido en qué sentido preciso debe decirse que algo es «justo por naturaleza» y de qué modo puede llegarse a su conocimiento. Aristóteles remitía sobre ese asunto a la opinión del *phrónimos*, el hombre experimentado, sabio y virtuoso, que en virtud de estas cualidades es capaz de conocer aquello que aparece como naturalmente justo, en cuanto ordenado racionalmente a la felicidad humana. Por su parte, el Aquinate realiza en este punto tres precisiones fundamentales: i) enfatiza el carácter objetivamente cognoscitivo de la inteligencia ética; ii) hace explícita la referencia a la naturaleza humana en cuanto criterio objetivo de eticidad; y iii) remite a las inclinaciones naturales del hombre como fuentes del conocimiento de lo recto —en este caso de lo justo— por naturaleza¹⁴. Acerca de esta última precisión, Leo Elders afirma que, en Tomás de Aquino, «la ética aristotélica, basada sobre la experiencia y la prudencia, es prolongada en una filosofía moral basada

¹¹ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 77 a.1.

¹² Vide R. ARMSTRONG, *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, M. Nijhoff, The Hague 1966.

¹³ Vide C. I. MASSINI CORREAS, «La sistemática de la justicia en la filosofía de Aristóteles», a publicarse en *Sapientia* LIV (1999).

¹⁴ Vide L. ELDERS, «St. Thomas Aquinas' Commentary on the Nichomachean Ethics», en AA.VV., *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1884, pp. 32-34.

en las inclinaciones fundamentales de la naturaleza humana y en los primeros principios del intelecto práctico»¹⁵.

Es indudable que la doctrina de las inclinaciones naturales como expresión o manifestación de lo naturalmente justo, es una contribución personal del Aquinate a la doctrina aristotélica de lo justo por naturaleza. Tomás de Aquino esboza esta doctrina en su *Comentario a la Ética Nicomaquea* cuando escribe escuetamente que «lo justo natural es a lo que inclina la naturaleza del hombre». Pero el desarrollo completo de esta doctrina se encuentra realizado en la *Summa Theologiae*, donde el Aquinate, a los efectos de especificar los bienes humanos a los que se ordenan los preceptos morales, afirma que «todo aquello hacia lo que el hombre tiene inclinación natural, es aprehendido naturalmente por la inteligencia como bueno y, por consiguiente, como algo a realizar [...] Por lo tanto, el orden de los preceptos de la ley natural coincide con el orden de las inclinaciones naturales»¹⁶.

A continuación, el Aquinate desarrolla esta doctrina de las inclinaciones naturales, en la que distingue tres inclinaciones fundamentales, mencionando expresamente la posibilidad de que existan otras: i) aquella por la que se tiende a la conservación de la vida biológica y de sus elementos y que tiene como objeto el bien humano de la vida y la integridad física; ii) la que se ordena a la unión sexual del hombre con la mujer, cuyo objeto es el bien de la procreación; y iii) la inclinación más específicamente humana, por la que el hombre desea saber y vivir en sociedad con otros, y cuyos objetos propios son el bien humano del conocimiento y el de la socialidad¹⁷. A través de la captación racional de estas inclinaciones se hace posible al hombre conocer las exigencias de su naturaleza y, en consecuencia, las dimensiones centrales de la perfección que le es propia, así como las normas que ordenan el obrar humano hacia su realización efectiva.

El conocimiento de las inclinaciones naturales es, entonces, desde esta perspectiva, lo que hace posible pasar noéticamente del conocimiento de la naturaleza humana al discernimiento de los bienes que son las dimensiones de su perfección y de allí al contenido de los preceptos éticos fundamentales o preceptos de la ley natural, que tienen a esa perfección como fin¹⁸. Por otra parte, Tomás de Aquino escribe en el mismo artículo que «todas las realidades que deban hacerse o evitarse, tendrán carácter de ley natural en tanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos»¹⁹. Por lo tanto, es claro que, según el Aquinate, la determinación de una

¹⁵ L. ELDERS, *Autour...*, cit., p. 116.

¹⁶ *Summ. theol.* I-II q. 94 a.2. Este pasaje puede ser considerado como el texto canónico de la doctrina del derecho natural. Cfr. A. LISSKA, *Aquinas Theory of Natural Law*, Clarendon Press, Oxford 1996, p. 13.

¹⁷ Vide D. COMPOSTA, *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, PAS-Verlag, Zürich 1971.

¹⁸ Vide J. FINNIS, «Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving "Ought" from "Is" According to Aquinas», en AA.VV., *Lex et Libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas*, ed. L. J. Elders & K. Hedwig, Liberia Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, pp. 43ss. Vide la crítica a la posición de Finnis en R. MCINERNEY, *Ethica Thomistica*, The Catholic University of America Press, Washington 1992, pp. 40ss.

¹⁹ *Summ. theol.* I-II q. 94 a.1.

norma como de derecho natural se realiza por la razón práctica en cuanto vincula el primer principio práctico: «el bien ha de hacerse y el mal evitarse», con algunas de las mencionadas inclinaciones naturales; esta doctrina es la que hace posible que la filosofía tomista de lo justo natural pueda ser al mismo tiempo, por una parte, naturalista, es decir, fundada objetivamente en el conocimiento de la naturaleza humana y, por otra, no incurrir en el paralogismo formulado por Hume según el cual no es posible inferir normas sólo de proposiciones descriptivas²⁰.

IV. LO JUSTO NATURAL Y LO JUSTO POSITIVO

Una tercera aportación tomista al modelo aristotélico de la justicia, radica en el haber establecido y precisado las relaciones en que se encuentran lo justo natural y lo justo positivo; estas relaciones no habían sido tematizadas por el Estagirita y, ateniéndose literalmente al texto de la *Ética Nicomaquea*, pareciera que, para Aristóteles, una norma positiva de justicia puede tener valor en cuanto tal aunque resulte contradictoria con un principio de justicia natural²¹; el único supuesto contemplado en este punto por el Estagirita es aquel en el que una norma positiva falla en razón de su excesiva generalidad, en cuyo caso se hace necesario recurrir a esa justicia «mejor» en que consiste la equidad, para rectificar la justicia legislativo-positiva según los cánones de lo «justo absoluto»²².

Esta evidente laguna del pensamiento aristotélico es colmada por el Aquinate en su *Comentario*, al escribir que «lo justo legal o positivo tiene siempre su origen en el derecho natural, tal como lo dice Cicerón en el libro II de su *Retórica*. Sin embargo —aclara luego Tomás de Aquino—, lo justo legal puede tener su origen en el derecho natural de dos maneras: de una, como conclusión de los principios [...]: de otra, algo puede tener su origen en lo justo natural por modo de determinación»²³. Y en la *Summa Theologiae* el Aquinate establece en este punto una precisión adicional que merece ser analizada; en efecto, luego de reiterar la doctrina de la doble derivación, aclara que «los preceptos que se derivan del primer modo (es decir, por conclusión) están contenidos en la ley humana no sólo en cuanto que son puestos por la ley humana, sino que tienen su vigor (o fuerza normativa) también de la ley natural. Pero los que se derivan del segundo modo (es decir, por determinación) tienen vigor sólo por la ley humana»²⁴. Dicho de otro modo, las normas jurídicas de la comunidad política obtienen su juridicidad, es decir, su fuerza o vigor en cuanto normas jurídicas, de dos fuentes: i) de lo justo natural del que se derivan como conclusiones, en cuyo caso ha de hablarse de una juridicidad intrínseca o *per se*; y ii) de la autoridad legíti-

²⁰ Vide C. I. MASSINI CORREAS, *La falacia de la «falacia naturalista»*, EDIUM, Mendoza 1994.

²¹ Vide L. ELDERS, *Autour...*, cit., p. 100.

²² ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* V 10: 1137 b 10ss.

²³ SLE V, xii, 725. Vide R. BOZZI, *Filosofia del diritto*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992, pp. 243ss.

²⁴ *Summ. theol.* I-II q. 95 a. 2. Vide L. LACHANCE, *Le droit et les droits de l'homme*, P.U.F., Paris 1959, pp. 60ss.

ma del legislador, que establece como justo algo que hasta ese momento resultaba indiferente en materia de justicia, en cuyo caso ha de hablarse de una juridicidad extrínseca o *per accidens*²⁵.

Esta doctrina tomista de las relaciones entre lo justo natural y lo justo positivo, encuentra su confirmación en los desarrollos que realiza el Aquinate en el tema de la equidad; efectivamente, al comentar el clásico texto aristotélico, Tomás de Aquino sostiene expresamente una doctrina que en el Estagirita se encontraba sólo de modo incoativo o meramente implícito: aquella según la cual en la equidad o epiqueya se realiza una aplicación directa al caso concreto de los principios de la justicia natural, cuando la norma positiva, en razón de su formulación universal, conduce a una injusticia grave y evidente²⁶. En ese sentido, escribe el Aquinate en su *Comentario a la Ética Nicomaquea*, que «lo justo que los ciudadanos practican se divide en natural y legal, pero lo equitativo es mejor que lo justo legal, pues se contiene bajo lo justo natural»; y más adelante agrega que «lo equitativo es algo justo pero no legal, pues ya se ha dicho que se contiene bajo lo justo natural, del cual se origina lo justo legal»; para concluir finalmente que «lo equitativo es ciertamente algo justo y aun mejor que cierta clase de lo justo, no por cierto que lo justo natural que se propone absolutamente, es decir universalmente»²⁷.

En estos tres breves párrafos del Aquinate se encuentran condensadas prácticamente todas las afirmaciones que hemos realizado acerca de la aportación aristotélica a la doctrina de la justicia; en efecto, en esos tres pasajes se sostiene: i) la universalidad de lo justo natural y su carácter absoluto; ii) que lo justo positivo o legislado se «origina» en lo justo natural; y iii) la «superioridad» normativa de lo justo natural —es «mejor» escribe el Aquinate— respecto de lo justo positivo. De modo tal que, en el breve espacio dedicado por Tomás de Aquino al comentario de la doctrina aristotélica de la equidad, es posible encontrar como un resumen o síntesis de las afirmaciones más propiamente tomistas en lo que se refiere a la justicia y en especial a lo justo por naturaleza.

V. LA FUERZA NORMATIVA DE LO JUSTO NATURAL

Establecido el sentido de la universalidad, naturalidad y superioridad deóntica de lo justo natural, es necesario estudiar aunque sea someramente el fundamento último y radical de la fuerza normativa que compete a lo justo por naturaleza. Dicho de otro modo, es preciso dar respuesta a una pregunta que resulta inexcusable en sede filosófica: ¿por qué razón de lo que se aprehende como natural se sigue una obliga-

²⁵ Vide G. GRANERIS *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, trad. C. Lértora Mendoza, EU-DEBA, Buenos Aires 1973, pp. 61ss.

²⁶ Vide G. GRANERIS, *La filosofía del diritto nella sua storia e nei suoi problemi*, Desclée, Roma 1961, pp. 216ss.

²⁷ SLE V, xvi, 773-778. Curiosamente, el Aquinate no reitera esta enseñanza en los artículos de la *Summa Theologiae* en los que se refiere a la equidad como «parte subjetiva» de la justicia: vide *Summ. theol.* II-II q.120, aa. 1-2.

ción absoluta, que supera la normatividad del derecho o lo justo positivo? Y este estudio es estrictamente necesario, en razón de que del mero hecho de que una conducta o institución aparezca como «natural», es decir, como adecuada a la índole o modo propio de ser del hombre, no se sigue que esa conducta deba ser realizada o esa institución preservada y promovida²⁸.

La respuesta de Tomás de Aquino a pregunta que acabamos de formular comienza con una distinción realizada en el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, según la cual es necesario distinguir, en el modo de existencia de los conceptos y proposiciones universales, tres modos principales: «uno de ellos está en la realidad (*in re*), y es la naturaleza misma de las cosas, que está en los particulares aunque no esté en ellos actualmente según la razón de universalidad. Hay otro universal tomado de la realidad por abstracción, y éste es posterior a la realidad (*post rem*) [...]. Hay finalmente, otro universal que dice orden a la realidad pero que es anterior a ella (*ante rem*), como la representación de la casa en la mente del que la edifica»²⁹. Y refiriéndose a este último supuesto, el Aquinate afirma, en la *Summa Theologiae*, que «si existiera un entendimiento que no debiese tomar sus conocimientos de las cosas, el universal que conociese no sería el resultado de una abstracción, sino que en cierto modo sería anterior a las cosas mismas, lo que puede ser en el orden causal, que es como están las razones universales de las cosas en el Verbo de Dios»³⁰.

Ahora bien, esta doctrina, aplicada a los modos de existencia de los principios de justicia, significa que estos principios tienen tres modos de existir: i) en la mente de Dios, que los formula e impera radicalmente, operando a modo de modelos y preceptos de carácter absoluto; ii) en las estructuras de la realidad, como su formalidad inmanente, pero participadas de las que existen en la mente de Dios y que son su causa; y iii) en la mente humana, en cuanto al conocer las estructuras de la realidad se remite, de modo explícito o implícito, a las normas existentes en la mente divina. Trasladado esto al orden de la fundamentación normativa, queda claro que la norma existente en el entendimiento humano: legislador, ciudadano, juez o jurista, encuentra su fundamento o justificación racional en las estructuras de la realidad: en la naturaleza del hombre y de las cosas humanas, estructuras que, a su vez, remiten a una norma primera y absoluta presente en el intelecto de Dios³¹.

De este modo, la ley Eterna, que según el Aquinate «no es otra cosa que la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos»³², resulta ser la fuente primera del carácter normativo de las normas naturales, así como de las normas legislativas que se siguen de las normas naturales. Dicho en otras palabras, según la doctrina de Tomás de Aquino, la deonticidad de las normas jurídicas naturales no

²⁸ Vide C. I. MASSINI CORREAS, «La normatividad de la naturaleza y los absolutos morales»: *Sapientia* L (1995) 99-105.

²⁹ *In II Sent.* dist. 3 q. 3 a. 1 ad 1um.

³⁰ *Summ. theol.* I q. 55 a. 3 ad 1um.

³¹ Vide G. KALINOWSKI, *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, trad. E. Marí, EUDEBA, Buenos Aires 1979, pp. 118ss.

³² *Summ. theol.* I-II q. 93 a. 1. Vide O. J. BROWN, *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1981, *passim*.

se deriva principalmente de la misma naturaleza, sino de la ley Eterna de la que esa naturaleza no es sino signo y manifestación. Por ello concluye acertadamente Gómez Robledo que «en el iusnaturalismo de Santo Tomás el deber ser nos es dado directamente por la razón divina y la naturaleza es apenas un registro de su promulgación. Si en el hombre debemos respetar su naturaleza racional y social [...] es por la norma divina y no porque deduzcamos el deber de la sola consideración de la naturaleza»³³.

Este «salto» de la naturaleza a la trascendencia divina en el orden de la fundamentación de las normas de justicia les otorga una gravedad y absolutidad que no podían tener en la sistemática, v. gr., de Aristóteles, para quien Dios era sólo «pensamiento que se piensa a sí mismo»³⁴ y que, por lo tanto, no se interesaba del orden y de la suerte del universo, incluido el universo humano. Por el contrario, en la doctrina del Aquinate, la fundamentación de la normatividad ética, y con ella la referida a la justicia, en la razón divina en cuanto normativa del obrar humano, permite alcanzar una justificación absoluta para normas que, como las jurídicas, aparecen muchas veces como planteando exigencias absolutas; y al mismo tiempo, esta fundamentación permite superar el «paralogismo naturalista», ya que las normas jurídicas no encuentran su fundamento en la mera facticidad de la naturaleza, sino en una norma última de carácter estrictamente deóntico, evitando así cualquier paso indebido del «ser» al «deber ser»³⁵.

VI. EL DERECHO COMO OBJETO DE LA JUSTICIA

Uno de los puntos de la doctrina tomista de la justicia donde se percibe más nítidamente la influencia en el Aquinate del pensamiento jurídico romano, en es la conceptualización del derecho-*ius* como el objeto de la virtud de la justicia. En la *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino precisa esta doctrina cuando escribe que «lo propio de la justicia entre las demás virtudes, es ordenar al hombre en aquello que se refiere a otro [...]; lo recto en el acto de justicia aun hecha abstracción del agente, se constituye en referencia a otro sujeto, puesto que en nuestras obras se llama justo (*iustum*) lo que según cierta igualdad corresponde a otro [...] En consecuencia, se da el nombre de justo a aquello que, realizando la rectitud de la justicia es el término del acto de ésta, aun sin tener en cuenta el modo como lo ejecuta el agente [...]; así se determina por sí mismo el objeto de la justicia, a lo que llamamos lo justo. Y esto

³³ A. GÓMEZ ROBLEDOS, *Meditación sobre la justicia*, FCE, México 1982, p. 118. Vide V. J. BOURKE, «Aquinas», en AA.VV., *Ethics in the History of Western Philosophy*, ed. R. J. Cavalier et alii, Macmillan, London 1989, pp. 111-113.

³⁴ *Metafísica* XII 9: 1074 b 33-34. Vide D. J. ALLAN, *Aristote, le philosophe*, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1962, pp. 120ss.

³⁵ Vide *Summ. theol.* I-II q. 93 a. 3. Vide J. WALGRAVE, «Reason and Will in Natural Law», en *Lex et Libertas*, cit., pp. 68ss.

es el derecho»³⁶. Y poco más adelante, el Aquinate define propiamente el derecho como «una cierta obra adecuada a otro según cierto modo de igualdad»³⁷.

Esta conceptualización primera y más propia del derecho como una acción humana rectificada según los títulos de otro, es perfectamente coherente con el pensamiento del Aquinate acerca de los objetos de las virtudes; en efecto, para Tomás de Aquino, los objetos de las virtudes son, o bien pasiones, o bien acciones; ahora bien, no encontrándonos en el caso de la justicia en presencia de una virtud relativa a las pasiones, su objeto ha de pertenecer necesariamente al ámbito de las acciones³⁸. Por supuesto que, por analogía, y por su vinculación entitativa con el derecho-acción, pueden llamarse derecho-*ius* toda una serie de realidades prácticas: normas, facultades, relaciones, saberes, etc.³⁹, pero no pueden quedar dudas acerca de que, según la inteligencia de Tomás de Aquino, el derecho-objeto de la justicia, consiste propia y formalmente en una cierta acción humana justa, la que resulta justa precisamente por su formalidad de objeto de la virtud de justicia⁴⁰.

Es innegable que esta conceptualización del derecho como objeto de la justicia, y por lo tanto como una cierta conducta rectificada, constituye una completa originalidad del Aquinate, ya que ni en los escritos de Aristóteles, ni en los textos legislativos o doctrinarios del Derecho Romano, ni en ningún cuerpo filosófico o jurídico anterior, se establece con precisión al derecho como un cierto obrar, que es objeto de la virtud de justicia, y que por su vinculación intrínseca con una serie de realidades prácticas, hace posible que se las denomine analógicamente *derecho*. Este acierto del Maestro medieval se ha perfilado desde su formulación, como una sistemática del derecho con perfiles propios y definidos, que ha constituido un punto de referencia permanente para la reflexión filosófico-jurídica de occidente⁴¹.

VII. JUSTICIA Y BIEN COMÚN

Sólo nos resta consignar brevemente, en homenaje al espacio del que disponemos, otro punto de la doctrina de la justicia en el que la originalidad del Aquinate aporta un elemento nuevo y de especial relevancia para su consideración filosófica: se trata de la introducción progresiva del criterio de la finalidad de las comunidades de acción y de vida como especificante de la justicia o injusticia de los comportamientos humanos que se realizan en su ámbito. Este elemento se halla sólo implícito en

³⁶ *Summ. theol.* II-II q. 57 a. 1. Sobre la inteligencia de este texto, vide C. I. MASSINI CORREAS, «El tomismo en la filosofía del derecho contemporánea», en prensa en *Analogía*, México 1998.

³⁷ *Summ. theol.* II-II q. 57 a. 2 resp.

³⁸ Vide *De virtut. in comm.* a. 13c. (se ha utilizado la versión de P. Serrano Guevara y A. Amado Fernández, Universidad de los Andes, Santiago de Chile 1997).

³⁹ Vide G. KALINOWSKI, «Sur l'emploi métonymique du terme "ius" par Thomas d'Aquin et sur la muabilité du droit naturel selon Aristote»: *Archives de Philosophie du Droit* XVIII(1973) 333ss.

⁴⁰ Vide R. Vigo, *Las causas del derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1983, pp. 59ss.

⁴¹ Vide G. KALINOWSKI, «Le fondement objectif du droit d'après la "Somme théologique" de saint Thomas d'Aquin»: *Archives de Philosophie du Droit*, cit., 59ss.

los desarrollos realizados por Aristóteles, quien en sus consideraciones sobre el mérito como criterio de las distribuciones, prescinde explícitamente de cualquier consideración finalista, limitándose a remitir a la virtud de los sujetos como criterio de los méritos relevantes para el reparto de bienes. Es cierto que en Aristóteles las virtudes tienen una estructura teleológica y suponen por lo tanto un fin al que se ordenan; pero también es cierto que el Estagirita nunca puso en evidencia ni tematizó expresamente la cuestión del fin como criterio de la justicia en las contribuciones y distribuciones⁴².

Por el contrario, el Aquinate hace una referencia más precisa al fin de la comunidad como criterio para los repartos de cargas y de bienes que tienen lugar en su ámbito; más aún, Tomás de Aquino acuña un término técnico, el de *bien común*, desconocido por el Estagirita⁴³, para referirse a la finalidad de las unidades de orden práctico, finalidad que no puede ser dejada de lado al momento de distribuir el producto de la cooperación social. En este sentido escribe el Aquinate que «la justicia ordena al hombre con relación a otro, lo cual puede tener lugar de dos modos: primero, a otro considerado individualmente, y segundo, a otro en común, esto es, en cuanto que el que sirve a una comunidad sirve a todos los hombres que en ella se contienen. A ambos modos puede referirse la justicia según su propia naturaleza»⁴⁴. Pero no sólo respecto del reparto de las cargas o servicios tiene relevancia el fin de la comunidad o institución, sino también en la distribución de los cargos y honores, la que debe realizarse conforme a las aptitudes o disposiciones de cada uno respecto del fin debido. Tomás de Aquino escribe que «ordenar el bien común a las personas particulares por medio de la distribución, es propio de la justicia particular»⁴⁵, y pone el ejemplo de quien es promovido al magisterio por la excelencia de su saber, es decir, por su aptitud para lograr el fin de ese cargo: la enseñanza, aptitud que lo hace digno o meritorio de esa atribución⁴⁶.

Esta centralidad del fin como criterio de atribución de prestaciones en las comunidades o actividades ha sido recuperado recientemente por varios pensadores de matriz aristotélica, entre los que cabe destacar a John Lucas⁴⁷ y a Javier Hervada; para estos autores, y de un modo más claro aún que para el Aquinate, la finalidad —el bien común— de una asociación es el criterio central para la distribución de los cargos y de las cargas; estos deben recaer principalmente en quienes tienen aptitud para contribuir o han contribuido más generosamente a la prosecución del fin que da sentido a la existencia de la comunidad y ser repartidos en proporción a esa aptitud o contribución⁴⁸.

⁴² Vide C. I. MASSINI CORREAS, «La sistemática de la justicia...», cit., passim.

⁴³ Al respecto, véase J. MARTÍNEZ BARRERA, «La eticidad de la política según Santo Tomás»: *Thémata* XVIII (1997) 40.

⁴⁴ *Summ. theol.* II-II q. 58 a. 5.

⁴⁵ *Summ. theol.* II-II q. 61 a.1 ad 4um.

⁴⁶ *Summ. theol.* II-II q. 63 a. 1.

⁴⁷ Vide J. Lucas, *On Justice*, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 163ss.

⁴⁸ Vide. J. HERVADA, *Introducción crítica al derecho natural*, EUNSA, Pamplona 1981, p. 57ss.

VI. CONCLUSIONES PRECISIVAS

Quedarían por desarrollar varios otros puntos en los que Tomás de Aquino, su-perando a su maestro Aristóteles, realiza relevantes contribuciones a la sistemática de la justicia; entre ellos, podemos sólo enumerar los siguientes: i) la realización de una serie de precisiones acerca de la justicia como virtud, fundadas en su muy afina-da sistematización de la temática de las virtudes en general; ii) el perfeccionamiento del carácter virtuoso de la justicia a raíz de su vinculación formal con la caridad⁴⁹; y iii) la dilucidación precisa de la politicidad de lo justo y del derecho, aclarando un punto en el que Aristóteles resultaba especialmente oscuro⁵⁰.

Pero no obstante estas omisiones, y sólo sobre la base de los desarrollos realiza-dos hasta ahora, es posible establecer algunas conclusiones acerca de las principales aportaciones de Tomás de Aquino a la constitución de una filosofía completa y co-herente de la justicia, aún cuando sus contribuciones permanezcan siempre en los marcos del modelo aristotélico; éstas pueden ser sintetizadas en las siguientes: i) el haber establecido de modo explícito, preciso y fundado la universalidad de los pri-meros principios de justicia natural, cuestión que en el Estagirita no había sido desa-rrollada convenientemente y que planteaba, por lo tanto, numerosas dificultades a los intérpretes; ii) la explicitación de la «naturalidad» de lo justo natural, dejando cla-ro el sentido y necesidad de la remisión a la naturaleza del hombre y de las cosas hu-manas para el conocimiento de los contenidos objetivos de los principios de justicia; iii) el establecimiento y fundamentación de las relaciones entre lo justo o derecho natural y lo justo o derecho positivo, desarrollando de modo canónico la doctrina de la armónica subordinación de lo justo legislado a lo justo por naturaleza; iv) la fun-damentación de toda la eticidad, en especial de lo justo por naturaleza, de modo ab-soluto y trascendente, alcanzando así una fuerza deóntica proporcional a las exigen-cias que el derecho plantea a la libertad humana; v) la determinación precisa del dere-cho o *ius* como objeto de la virtud justicia y, como tal, como una cierta acción hu-mana adecuada a la norma e «igual» a los títulos de otro; vi) la fomulación del con-cepto de bien común, de valor central para toda la filosofía práctica y en especial pa-ra el establecimiento de un criterio objetivo aplicable a los méritos en el ámbito de la justicia; y viii) la determinación de varias otras precisiones de no menor importancia para la filosofía del derecho que, junto con las ya apuntadas, convierten a la sistemá-tica tomista en un punto de referencia inexcusable para cualquier abordaje riguroso e integral de la eterna problemática de la justicia.

Pero si quisiéramos concretar un aspecto central en el que la filosofía tomista de la justicia supera decisivamente los límites del paradigma aristotélico y se presenta como una contribución única en el marco del pensamiento occidental, no caben du-das de que habremos de referirnos a la inserción, en la cima de toda la sistemática de la justicia, de la ley Eterna. Esta coronación de toda la normatividad en materia de

⁴⁹ Vide A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988, pp. 205ss.

⁵⁰ Vide J. MARTÍNEZ BARRERA-C. I. MASSINI CORREAS, «Notas sobre la noción de justicia política en Tomás de Aquino»: *Sapientia* XLVII (1992) 271-280.

justicia es la que le otorga una universalidad y una absolutidad que faltaban en las construcciones anteriores y que volverán a faltar en la medida en que la necesaria referencia fundante a una medida absoluta y trascendente desaparezca paulatinamente del horizonte humano. Finalmente, cuando la Ilustración corte definitivamente con todos los fundamentos conocidos de la objetividad ética: la tradición, la realidad y la Revelación, reaparecerá nuevamente el grave problema de encontrar un fundamento suficiente, es decir, universal y definitivo, a la ley jurídica y a la normatividad moral. Pero esto habrá de ser la materia de otro trabajo.

CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS

Universidad de Mendoza.

Universidad Nacional de Cuyo.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

LIBERTAD Y NATURALEZA: LA VOLUNTAD COMO NATURALEZA Y COMO RAZÓN SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

1. PRECISIONES SOBRE NATURALEZA Y LIBERTAD

Primero es necesario precisar el concepto de naturaleza, sostenido por la filosofía de Aristóteles en un primer momento¹ y luego por Tomás de Aquino², que si bien se apoya en el Estagirita, pone a punto este concepto perfeccionándolo y delimitando lo mejor posible la definición del mismo como de las distintas acepciones. El vocablo *naturaleza* procede del latino *natura*, el cual proviene de la traducción del griego φύσις³, y ambos términos dicen una relación al *nacimiento*, al *origen*, designando en primer lugar la peculiaridad natural de un viviente. En sentido amplio, se llama *naturaleza* al *modo de ser* de cada ente, tal como le corresponde por su origen.

Por otra parte, se debe hacer la distinción entre *naturaleza* y *esencia*; si se toma el término *naturaleza* en su acepción estricta, se observa que añade al de *esencia* un *momento dinámico* y, por tanto, se la llama *naturaleza* en cuanto principio de desarrollo del ente, en tanto fundamento interno de sus dimensiones activa y pasiva, respectivamente⁴. Entonces, considerado desde este punto de vista, todo ente tiene su naturaleza, incluso el hombre y Dios mismo —excluyendo cualquier imperfección y devenir—. Es decir, todo ente es operativo a su modo y a su manera, lo que se puede traducir muy bien en la fórmula del Aquinate *operatio sequitur esse*, el obrar sigue al ser, fórmula que entraña un plan constructivo en todo ser y, por lo mismo, la norma determinante de su obrar u operatividad, convirtiendo a esta fórmula en una de las más realistas de la metafísica tomista.

¿Qué se quiere decir con dicha fórmula? Lo que se trata de expresar es que para operar es necesario *ser*. Pero esto va más allá de ser un axioma de evidencia elemental, ya que habría que añadirle dos afirmaciones: *a)* la primera, que ningún ente es *inoperante*; *b)* la segunda, que la forma de obrar de cada ente depende de lo que *él es*. Son éstas dos afirmaciones que en definitiva se resuelven en otra acepción analógica de naturaleza: la de *índole*, en el sentido que cada ser tiene su índole propia y, por ello, su respectiva naturaleza.

¹ Cfr. *Física* II 1-2.

² Cfr. *Summ. theol.* III q. 2 a. 1.

³ Cfr. W. BRÜGGER, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona 1978, p. 364.

⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Física* II 1.

Con respecto a la primera afirmación, se puede decir que un ente absolutamente inoperante sería un ente que ni siquiera haría nada por mantenerse en su ser, lo cual es imposible, como lo demuestra la experiencia. Respecto a la segunda, se observa que aunque todos los seres o entes que no son Dios coinciden por el carácter relativo de su ser y de su obrar, no todos tienen la misma forma de ser, ni obran del mismo modo.

Respecto al concepto de libertad, en su sentido primigenio, o atendiendo a la primera imposición del nombre, se denomina *libre* al que no es esclavo o no está sometido al dominio de otro, sino que es dueño de sí y de sus actos. En este sentido, afirma Aristóteles en la *Metafísica* que «el hombre libre es causa de sí mismo»⁵. De esta primera acepción, los términos *libre* y *libertad* han pasado a significar el modo peculiar de ciertas acciones del hombre que no sólo carecen de toda coacción o determinación externa, sino también de toda necesidad natural o interna, determinación que no sea impuesta por el hombre mismo. A esta indeterminación interna y al dominio actual de los actos que de ella resulta, hace referencia la expresión *libre arbitrio*, por la cual se entiende que el hombre es dueño de su propio juicio o arbitrio y, por ello, es un ser munido de libre albedrío. Así entendida, la libertad es una propiedad de la voluntad humana⁶.

2. LA SÍNTESIS DE NATURALEZA Y LIBERTAD

Frente a la aporía de las concepciones extremas del determinismo y del libertismo absoluto, se invita a volver los ojos a la solución de la filosofía clásica, para no quedar anclados ni en una naturaleza coaccionada *a priori* ni en otra considerada como un absurdo. En la concepción clásica, la libertad es considerada como una *propiedad de la voluntad humana*. Para entenderla no es necesario partir de la naturaleza de dicha voluntad, ya que las propiedades encuentran su razón de ser en las naturalezas de las que resultan. Se debe recordar que la filosofía contemporánea ha insistido en resaltar una oposición irreductible entre la naturaleza y la libertad. La naturaleza, se dice, no puede ser libre, ni la libertad, natural. Toda naturaleza tiene una estructura fija y determinada; luego, también, tendrá una operación determinada y fija; por tanto, no podrá ser libre en su operación. ¿Cómo se pretende, entonces, deducir la libertad de la naturaleza de la voluntad humana?

Esta dificultad no pasó inadvertida a la mente de Tomás de Aquino, quien afirmó resueltamente que «la misma voluntad es cierta naturaleza, porque de todo lo que existe debe decirse cierta naturaleza»⁷. Si se vuelve al problema de la fijeza y de la determinación, las que son propias de toda naturaleza, el Aquinate apunta a la siguiente solución: «A toda naturaleza corresponde, en efecto, algo fijo y determinado, pero proporcionado o acomodado a ella. De este modo, a la naturaleza genérica corres-

⁵ *Metafísica* I 2.

⁶ Cfr. T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad*, EUNSA, Pamplona 1985, pp. 67ss.

⁷ *De verit.* q. 22 a. 5c.

ponde algo genéricamente fijo; a la naturaleza específica, algo específicamente determinado, y a la naturaleza individual, algo individualmente fijo. Ahora bien, la voluntad es una facultad inmaterial, lo mismo que el entendimiento, y por eso le corresponde naturalmente algo determinado en común, a saber, el bien [...] Y bajo este bien en común se contienen muchos bienes particulares, ninguno de los cuales determina rigurosamente la voluntad»⁸. La voluntad, efectivamente, puede ser considerada como naturaleza y reduplicativamente como voluntad. Si se considera como naturaleza, aun tan amplia como corresponde a una facultad totalmente inmaterial, no hay libertad en la voluntad, sino que está necesariamente inclinada al bien en general que es su objeto formal. No obstante, considerada precisamente como voluntad, es enteramente libre respecto a todos los bienes particulares. Así es como la libertad se encierra en la naturaleza y se reduce a ella, de la misma manera que lo móvil se reduce a lo inmóvil y lo indeterminado a lo determinado como a su principio.

Como hemos visto, la voluntad se comporta para Santo Tomás como una facultad espiritual, que responde dentro de los comportamientos que se pueden exigir a una naturaleza como tal. Sin embargo, el concepto de naturaleza corresponde a la reflexión de las cosas que son del mundo en devenir, es decir, el ente móvil, de tal modo que si se tiene que reservar el apelativo de *natural* a eso que solo se mueve o que está ordenado para la generación y para la corrupción de las cosas, se puede llamar también *natural* a todo lo que es real y, de este modo, se opone a todo lo que tiene existencia en la mente. La definición que da de naturaleza Santo Tomás se puede transponer a la esfera de lo espiritual, incluso a la esfera divina; pero no se debe olvidar en este caso que el Aquinate usa un lenguaje analógico.

La transposición efectuada por Santo Tomás es fecunda, porque hay en su noción de naturaleza algo que pertenece al ser como tal. Así, en la medida que naturaleza quiere decir *esencia*, es evidente que se puede hablar de naturaleza en un orden espiritual, ya que para el Aquinate los seres espirituales son reales y existen cada uno a su manera y, por ello, cada uno tiene su propia naturaleza, un modo finito y determinado de semejanza con el Ser Divino Infinito, y un grado de perfección. No obstante, los cambios que se suscitan en los seres espirituales no pueden hacer que se transforme su naturaleza en otra naturaleza; de ahí el principio *habet esse fixum in natura*. Esta fijeza de la naturaleza que la define para siempre es completamente diferente de aquella que clasifica los seres en el mundo del cambio. Una naturaleza espiritual es una naturaleza abierta. Por eso afirma Aristóteles en su *Metafísica*: «La capacidad de recibir lo inteligible y la esencia, he aquí lo que constituye la inteligencia»⁹. De esta manera, la naturaleza de cada ser espiritual se define por una cierta manera de apoderarse de lo real e incluso es por el nivel de ser y de espiritualidad que conocerá las cosas y accederá a su conceptualización.

Esta naturaleza abierta, sin embargo, no es otra cosa que la esencia de un ser real, considerado como principio y fuente del operar, pero no de cualquier operación, sino de aquella en la cual encuentra su fin, su terminación, su acto plenario. La opera-

⁸ *Summ. theol.* I-II q. 10 a. 1.

⁹ *Metafísica* IV 7: 1072 b.

ción propia de la naturaleza espiritual no es sólo el pensamiento: también es el amor y el querer. En el campo del querer, particularmente, parece que el ser espiritual desea escapar de la naturaleza en el sentido físico de la palabra. Hasta parece contravenirla, y así, Santo Tomás opone de un modo constante el libre arbitrio a la naturaleza como una causa que se determina a sí misma, a una causa que es determinada por lo que ya es.

Por el contrario, la libertad es definida según su modo de eficiencia, en donde la elección que proviene de esta acción exterior es una determinación que el ser espiritual se ha dado a sí mismo sin que nada lo obligue, sino a través de un juicio de valor y de preferencia. Es justamente en ese juicio que lleva su elección. Cuando ese juicio de valor lleva a un fin y al medio para realizarlo, se puede decir que eligiendo amar o haciendo esto o aquello, el ser espiritual se elige a sí mismo, elige ser tal o cual cosa. Por tanto, se da a sí mismo no ya su naturaleza, sino tal o cual posibilidad de su naturaleza. En la exposición que hace el Aquinate de diversas naturalezas, por ejemplo, la angelical, la potencia determinante de la elección, no sólo sobre la acción, sino sobre el ser, tiene algo de tremendo. Él piensa que la pura naturaleza espiritual, a diferencia de las fluctuaciones de la naturaleza humana, puede determinarse sola definitivamente.

Sin embargo, la dualidad entre libre arbitrio y naturaleza, no debe hacer olvidar que el libre arbitrio presupone la naturaleza. Además no podría abolirla, en primer lugar, porque «el poder de querer es natural y pertenece o forma parte de la naturaleza espiritual»¹⁰. Por tanto, no somos libres de no estar libres; pero también porque el poder de querer está enraizado en una naturaleza que no es separable de sus inclinaciones fundamentales. Incluso el espíritu tiene inclinaciones, a diferencia de las inclinaciones de orden físico, estas inclinaciones se manifiestan en la conciencia, son las inclinaciones de la conciencia misma, y no son en modo alguno ciegas. Así, la libertad es el poder de asumir o no el fin de su propia naturaleza y, por consiguiente a esta naturaleza misma. Cuando se trata del hombre, es a ella a quien le corresponde transformar las inclinaciones generales en voluntades precisas y concretas.

En lenguaje actual, se dice que la naturaleza espiritual se acaba en la cultura a la que se consagra. Pero la voluntad no es solo el apetito (el deseo) de una naturaleza abierta, sino definida. Y es esta naturaleza la que tiene por objeto necesario y constitutivo *el bien*. Santo Tomás dice además: «El bien del sujeto cuyo querer es el propio apetito y también la felicidad». Sin embargo, el bien en toda su generalidad, como el ser en toda su universalidad, es un objeto amplio, indefinido, que no puede ser encontrado o incluso imaginado, más que en una realización concreta y por consiguiente limitada, a la que nos determinamos libremente. Entonces la voluntad puede encontrar su objeto natural, y que necesita en toda su extensión, incluso si halla a Dios. He aquí porqué permanece libre frente a todo lo que la solicita. Pero ella no está libre para no buscar en todo, alguna forma del bien y alguna forma de felicidad. De este modo, vemos cual ha sido la constancia de Santo Tomás en esta dialéctica de

¹⁰ *Summ. theol.* III q. 18 a. 1 ad 3um.

lo natural y de lo libre¹¹.

3. LA LIBERTAD COMO *VOLUNTAS UT NATURA* Y *VOLUNTAS UT RATIO* EN TOMÁS DE AQUINO

Luego de lo dicho anteriormente, será más fácil comprender la libertad de nuestra voluntad. Se puede afirmar que en contadas ocasiones, Santo Tomás usa expresamente la terminología *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*. Casi siempre lo hace cuando se refiere a la voluntad de Cristo, en la Tercera Parte de la *Suma de teología*¹². Sin embargo, proliferan en el *corpus* del Aquinate los lugares en que afronta el doble querer de la voluntad, como naturaleza y como razón, sin apelarse explícitamente a la terminología aludida. La distinción se refiere a la voluntad *como acto* y no a la voluntad como potencia¹³. En este último sentido, la voluntad es una facultad espiritual única, es voluntad y nada más. Sin embargo, los actos voluntarios tendiendo todos genéricamente al bien como se ha dicho, se especifican de hecho según alcancen el bien en cuanto que es fin o en tanto que es algo que conduce al fin. La voluntad que se inclina al fin, lo hace de manera simple y absoluta (*simpliciter et absolute*), como tendiendo a algo que en sí mismo es bueno. En cambio, la voluntad que se dirige a los medios necesita de cierta comparación previa que realiza la razón, ya que el objeto de la inclinación no es algo *secundum se bonum* sino que tiene bondad *ex ordine ad aliud*, por su orden al fin¹⁴.

De este modo, existe dentro de la razón común de bien como un doble objeto que no diversifica la potencia, pero que sí especifica diversamente sus actos: hacia el fin tiende la *voluntas ut natura*, una volición absoluta, simple y natural del bien; hacia las cosas que se ordenan al fin, se encamina la *voluntas ut ratio*, una volición comparativa de los medios y, por tanto, electiva. Estas dos especies de actos voluntarios se corresponden con la división aristotélica entre voluntad del fin y voluntad de las cosas dirigidas al fin¹⁵. Sin duda, esta terminología puede suscitar algún malentendido, puesto que no se trata de una división excluyente que delimita dos compartimientos estancos. Es más bien el resultado del análisis del acto voluntario que posee la unidad que en cualquier caso le otorga su objeto propio: el bien. Entonces, en los lugares donde Santo Tomás no habla explícitamente de la *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* utiliza la terminología aristotélica a la que nos hemos referido, o habla del querer natural de la voluntad y del querer electivo o deliberado. Pero con estas denominaciones, designa siempre actos de la voluntad o aspectos del único acto voluntario. Por tanto, se aparta del pensamiento del Angélico la interpretación que tiende a ver en la *voluntas ut natura* la potencia y en la *voluntas ut ratio* el acto. Resulta, sin embargo, que esta hermenéutica tiene su origen en los conceptos damascianos de

¹¹ Cfr. *Summ. theol.* I q. 81 a. 1, I-II q. 10 a. 1 y q. 91 a. 2.

¹² Cfr. *Summ. theol.* III q. 18.

¹³ Cfr. *Ibid.*

¹⁴ Cfr. *Ibid.*

¹⁵ Cfr. *Ética a Nicómaco* III 3.

thélesis y *boulesis*¹⁶. Santiago Ramírez afirma que estos conceptos no tienen una correspondencia exacta con los tomistas de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*¹⁷. Por tanto, esta voluntad como naturaleza, en sentido amplio es un ente. Ya se ha visto con Tomás de Aquino que el término *naturaleza* se puede decir de muchas maneras y, por eso, «de otro modo se dice naturaleza a cualquier sustancia, o incluso a cualquier ente»¹⁸. La voluntad como facultad espiritual, potencia operativa del alma, es un accidente, una especie del predicamento cualidad, y como tal es un cierto ente, una cierta naturaleza.

Afirma T. Alvira que la noción tomista de *acto de ser*, como acto último del ente, fuente de toda su perfección sustancial y accidental, se presta evidentemente a fundar la libertad humana sobre el ser mismo del hombre, es decir, sobre la persona humana. Por eso, si nos servimos del concepto tomista de persona hoy se pueden recuperar las legítimas instancias del pensamiento moderno relativas a la subjetividad y a la interioridad¹⁹. Además, la espiritualidad del hombre es el fundamento ontológico de su libertad. La naturaleza del espíritu es, justamente, la de no tener límites, la de tener una infinita capacidad de donación, una disponibilidad ilimitada. De ahí, que la espiritualidad sea el ser mismo de la libertad. El misterio de la persona consiste en ser, de una parte, sujeto que tiene una propia sustancialidad que lo contrapone y distingue del resto y, por otra, no poder vivir si no es nutriéndose de las cosas del conocimiento y dándose a ellas en el amor, en un intercambio vital e inagotable bajo el signo de la libertad²⁰.

Esta libertad fundamental, como ya se ha dicho, se encuentra presente en la *voluntas ut natura* que, mediante el conocimiento del bien en general por obra del intelecto, se abre por propio impulso —supuesta la virtualidad de la Causa Primera— hacia todo lo que tiene razón de bondad. Pero lo importante es que, la *voluntas ut natura* no se da nunca sin la unción actual de la *voluntas ut ratio*, porque existe entre ellas una *compenetración* semejante a la de la forma y la materia²¹. Por esta razón, cualquier acto humano es una combinación y una armonía de querer natural y querer deliberado. La tensión hacia el bien universal dimana de la libertad fundamental, que debe concretarse en otras formas de libertad propias de la *voluntas ut ratio*: el libre

¹⁶ San Juan Damasceno estableció la distinción de los conceptos de *thélesis*, o simple volición del bien, y de *boulesis*, o voluntad electiva. La primera, dice Santo Tomás de acuerdo al Damasceno, es la voluntad natural, es decir, la que naturalmente se mueve a algo según la bondad absoluta en sí misma considerada. La segunda es el apetito racional que se mueve hacia algún bien en orden a otro. Con otras palabras, los maestros llaman a estas *voluntas ut ratio* y *voluntas ut natura*. Los maestros a los que hace referencia el Aquinate son Pedro Lombardo, Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto Magno y Hugo de San Víctor. Los términos de *thélesis* y *boulesis*, tal como los traduce Santo Tomás, corresponden más excatadamente a los latinos de *simplex voluntas* y *voluntas consiliativa*. Véase *Summ. theol.* I q. 83 a. 4 ad 1um y III q. 18 a. 3c.

¹⁷ Cfr. S. RAMÍREZ, *Opera omnia*, t. IV, p. 67.

¹⁸ *Summ. theol.* I-II q. 10 a. 1.

¹⁹ Cfr. *Summ. theol.* I qq. 75-76.

²⁰ Cfr. T. ALVIRA, *op. cit.*, pp. 104-105.

²¹ Los términos *forma* y *materia* hacen referencia a los principios constitutivos intrínsecos de todos los seres compuestos, de acuerdo a la denominación dada por Aristóteles.

arbitrio y la libertad moral. La primera se presenta como una capacidad de la voluntad para otorgarse una propia determinación; la segunda es la efectiva autodeterminación hacia el bien. A partir de aquí, se hallan otras múltiples dimensiones de la libertad: libertad de palabra, libertad social, libertad política, libertad de expresión, etc. Todas estas distinciones, son de gran importancia y el Doctor Angélico en lo esencial las realiza con gran precisión. Santo Tomás intercambia indistintamente los términos *liberum arbitrium* y *libertas* para designar a la libertad psicológica y la libertad moral, respectivamente. En otras, siguiendo más de cerca a San Agustín, distingue entre *libertas a coactione* (sentido psicológico) y *libertas a peccato* (sentido moral)²².

De la dinámica propia de estas nociones agustinianas se desprende que el libre arbitrio se ordena a la libertad moral y que esta última se halla sujeta a variaciones, ya que puede perderse, aumentarse o disminuirse. De tal modo, que a la hora de encontrar un estatuto ontológico para estos planos de la libertad, estos planteos de San Agustín van a tener su influencia. Sin embargo, la especulación de los escolásticos se debatió en torno a los dos polos opuestos de la siguiente pregunta: la libertad, ¿es una potencia o un hábito? Por una parte, pesaba el factor de inamisibilidad de la libertad, es decir, que no se puede perder, y este punto de vista estático hacía inclinarse la balanza a favor de que la libertad fuese una potencia. Pero no era menos constatable que, desde un punto de vista dinámico, la libertad aparecía como algo susceptible de aumento y disminución, y esta perspectiva empujaba a identificar la libertad con un hábito. De tal modo, la problemática potencia-hábito, referida a la libertad, refleja en los escolásticos medievales la presencia de estos dos planos psicológico y moral, los que estarán enmarcados en el ámbito de las reflexiones de la escolástica anterior a Santo Tomás.

La posición del Aquinate, al tomar parte en esta polémica, se ubica primero contra la postura de San Buenaventura, dice Lottin, porque «niega que el libre albedrío sea un *habitus*, en contra de Alejandro de Hales, que niega que el libre arbitrio sea una *potencia* reforzada por un hábito y, por último, contradice a su maestro San Alberto Magno, porque niega que el libre arbitrio sea distinto de la razón y de la voluntad, y lo identifica simplemente con esta última»²³. De esto resulta que para Santo Tomás el libre arbitrio es un potencia, más aún, el libre arbitrio se identifica con la voluntad, con lo cual se está refiriendo al plano psicológico. El rechazo del Doctor Angélico se da porque él considera que se toma el término *habito* impropriamente: «no dicen que esta palabra *habitus* sea alguna cualidad que sobreviene a la potencia, sino la misma *habilitas* de la potencia al acto [...]; por eso, según estos, el libre arbitrio es una facultad de la voluntad y de la razón. Esta opinión no utiliza rectamente el nombre de hábito, porque este concepto significa con propiedad una cierta cualidad que es principio de un acto, y que informa y perfecciona una potencia»²⁴. La noción de libertad como *potentia habitualis* mantenida por Alejandro de Hales tampoco satisfizo a Santo Tomás: «Algunos dicen que el libre arbitrio designa no a la po-

²² Cfr. T. ALVIRA, *op. cit.*, p. 106.

²³ O. LOTTIN, *Psychologie et morale au XIIe. et XIIIe. siècles*, Louvain-Gembloux 1942, t. I, p. 207.

²⁴ *In II Sent. dist. 24 q. 1 a. 1.*

tencia sin más, sino a la potencia habitual, es decir, en cuanto está perfeccionada por un hábito —no adquirido o infuso, sino natural— por el que realiza fácilmente su acto y tiene sobre él dominio. Esto resulta inconveniente: la voluntad tiene dominio de su acto por la misma naturaleza de la potencia, en cuanto que es imperante y no imperada; de donde posee esta facilidad por sí y no por ningún hábito²⁵. Como se ve, mientras el punto focal apunte a la libertad como capacidad electiva, cualquier otra solución que no sea decir que es una potencia, resulta inaceptable para Santo Tomás.

El libre arbitrio —ésta es la posición del Aquinate— es una potencia apetitiva que viene a identificarse con la voluntad. Si se busca una explicación a esto, dice Alvira, vemos que en todos estos textos Tomás de Aquino habla de la libertad psicológica y no de la libertad moral. Tomás justifica su posición recurriendo a los conceptos de *intellectus* y *ratio*, paralelos en el orden cognoscitivo a los de *velle* y *eligere* en el afectivo²⁶. Igual que el conocimiento simple e inmediato, por una parte, y el discursivo y mediato, por otra, no diversifican la única potencia intelectual, la simple volición del fin y la apetición racional de los bienes particulares no diversifican tampoco la única potencia apetitiva espiritual. «Es manifiesto —concluye Santo Tomás— que, como se comporta el intelecto con la razón, así lo hace la voluntad con la capacidad electiva, es decir, con el libre arbitrio»²⁷.

La doctrina sucinta y condensadamente expuesta hasta aquí ha acaparado la atención y el espacio dedicado al libre arbitrio en la mayoría de los manuales escolásticos. Sin embargo, ha quedado en la sombra el aspecto ético de la libertad que en Santo Tomás de ningún modo pasó inadvertido; no obstante, se debe aclarar que en todos los sitios donde el Aquinate afirma que el libre arbitrio es una potencia, también dice que la libertad moral no lo es. Pero antes de hablar sobre la libertad moral, lo haremos sobre la libertad psicológica.

La causalidad final propia del bien se ejerce por modo de atracción. Los bienes creados, incluso Dios mismo tal como se presenta a nuestra inteligencia, tienen la particularidad de atraer a la voluntad sin reclamar necesariamente su adhesión. Hay una ausencia de coacción externa; pero en la *voluntas ut ratio*, frente a los bienes concretos, hay también ausencia de necesidad interna. Todo esto significa que la efectiva inclinación a un bien o a otro cae bajo el poder de la voluntad. Este poder, además, no se ejerce de manera unívoca: «Únicamente el ser que, al autodeterminarse no lo hace de una manera unívoca, goza por tanto de la estricta libertad, también llamada *libertad de arbitrio* y a la que se puede definir como una intrínseca indiferencia activa»²⁸. Decir que la libertad es indiferencia resulta un desatino. Decir que la libertad psicológica consiste en una intrínseca indiferencia activa es correcto. En cualquier situación la voluntad puede optar por el bien o por el mal, y esto es una consecuencia de la *indeterminación* del juicio práctico de la razón. Santo Tomás anuncia

²⁵ *In IV Sent.* d. 24 n. 9.

²⁶ Cfr. T. ALVIRA, *op. cit.*, p. 112.

²⁷ *Summ. theol.* I q. 83 a. 4.

²⁸ A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid 1962, p. 87.

categoricamente esta indiferencia: «El libre arbitrio se comporta indiferentemente para elegir el bien o el mal»²⁹. Pero se trata de una indiferencia activa, es decir, dominadora. Y aquí entra en juego la componente racional de todo acto voluntario. Es privativo de los (seres) racionales ser libres, porque sólo estos poseen un *iudicium liber de agendis*, un juicio práctico libre, de donde la raíz de toda libertad se constituye en la razón.

La indiferencia de la libertad psicológica es activa: la deliberación racional que, según un orden de la naturaleza, precede la *intentio* o la *electio* es sólo inicialmente indeterminada, porque el dominio ejecutivo de la *voluntas ut ratio* termina rompiéndola. Santo Tomás ha matizado la cuestión con perfecto equilibrio: ni es voluntarista ni es intelectualista. La voluntad no estaría dotada de libre arbitrio si no fuera por la razón, pero el elemento racional no es el constitutivo único ni preponderante del libre arbitrio. La indiferencia, *conditio sine qua non* de la libertad psicológica, es otorgada en la línea de la especificación por la facultad racional. Pero la voluntad tiene la primacía en el orden ejecutivo y el dominio sobre el acto está por encima del dominio sobre el contenido. La ruptura de la indeterminación, por obra de la *voluntas ut ratio*, nos coloca en una situación de equidistancia entre dos extremos erróneos: una concepción de la libertad como puro indiferentismo psicológico, o una aparente libertad al modo de Leibniz, donde el determinismo termina por agostar cualquier arbitrio libre³⁰. Por último, acerca de este punto se puede afirmar que la libertad psicológica es una *libertad previa* que se ordena a la libertad moral; por lo que dicha libertad psicológica, es una libertad incompleta, ya que falta la orientación esencial hacia la libertad moral.

Cuando Santo Tomás habla de libertad psicológica y de libertad moral hace una neta distinción conceptual. De no tener en cuenta esto, dice T. Alvira, algunos textos tomistas resultarían contradictorios entre sí. Sin embargo, la exégesis de los contextos conduce a la certeza de que el Aquinate no se está contradiciendo, porque en cada caso entiende el libre arbitrio en sentido distinto. De ahí que se deban considerar tres aspectos en relación con la libertad moral. El primero es el de la *libertas ab impellentibus*. Para Santo Tomás, el libre arbitrio no puede ser coaccionado. En base a esto distingue una doble especie de coacción: una *compellens* u obligante, otra *impellens* o no obligante absoluta. La diferencia que existe entre una y otra, se halla en el grado de constricción que imponen. La primera es suficiente, es decir, obliga de manera absoluta, mientras la segunda no lo es, obliga de modo relativo, sin imponer una necesidad absoluta. Como se ve, sólo la primera es coacción en sentido estricto: «Es natural y esencial al libre arbitrio que no sea obligado por una coacción compelente; y esto se da en cualquier estado, de donde tal libertad ni se aumenta ni se disminuye *per se*». La ausencia de coacción compelente, que incluye tanto la negación de necesidad extrínseca como intrínseca, es constitutiva de la libertad psicológica. Esta *libertas a compellentibus* o libertad psicológica no aumenta ni disminuye *per se*, pero puede variar *per accidens*; de este modo se dice, por ejemplo, que el hom-

²⁹ *Summ. theol.* I q. 83 a. 2.

³⁰ Cfr. *In II Sent.* d. 25 q. 1 a. 3c.

bre es menos libre que el ángel. Cuando entramos en el campo de la *libertas ab impellentibus* traspasamos el umbral ético y encontramos desde ese instante la posibilidad de un aumento o disminución *per se* de la libertad. Ahora bien, la *libertas ab impellentibus* surge en principio como dotada de una cierta neutralidad. Parece consistir en la mera ausencia de estas disposiciones que constriñen, sin obligar necesariamente, a la voluntad. Sin embargo, esto no es así de acuerdo a lo siguiente.

Lo segundo es la ordenación de la libertad moral al bien, la cual no es la mera ausencia de disposiciones, sino de aquellas disposiciones que inclinan o facilitan una decisión errada, una mala intención o una mala elección. Para ello, nada mejor que las palabras del Aquinate: «El libre arbitrio, aunque pueda dirigirse hacia el bien y hacia el mal, está ordenado *per se* al bien. Y, por eso, lo que le impide inclinarse al bien, es impediendo y corruptivo *simpliciter*; de aquí que la libertad de aquellas cosas que impiden el bien se diga libertad *simpliciter*, y es la libertad del pecado»³¹. Se observa cómo aparece de nuevo la noción agustiniana de *libertas a peccato*. En este sentido, y no es un sentido entre otros, sino el sentido último en el que la libertad alcanza su ápice, uno es libre en la medida que se libera del mal moral y de lo que a él lo conduce. Por tanto, la libertad moral es, pues, liberación en su más genuino y auténtico significado, liberación de los vicios y las pasiones desordenadas, liberación de todo aquello que esclaviza al hombre y ahierroja su señorío. En este contexto moral, y nunca en el psicológico, debe entenderse el conocido pasaje de la cuestión *De veritate*: «querer el mal no es ni libertad ni parte de la libertad, aunque sea un cierto signo»³².

Se desprende de aquí que la ordenación al bien es un constitutivo esencial de la libertad moral: «*Libertas ad bonum magis est libertas quam libertas ad malum*»³³; de donde a mayor ordenación, mayor libertad: «Donde el libre arbitrio se da de manera perfectísima no puede tender hacia el mal, ya que no puede ser imperfecto»³⁴. Ésta es la libertad de Dios y de los bienaventurados, que no pudiendo hacer el mal no son por eso menos libres sino, al contrario, perfectamente libres. Se desprende de todo esto que la libertad moral de los hombres es imperfecta, en el sentido que puede frustrarse mediante la efectiva adhesión al mal. El hombre no puede librarse si no quiere de las causas que le disponen al mal. Pero como ya lo ha dicho Santo Tomás, estas causas son sólo impelentes o dispositivas, no explican por sí solas y de manera suficiente el acto decisional de la libertad de una persona. La libertad moral es perfectamente posible, justamente porque se puede ir arrinconando poco a poco el desorden de las fuerzas instintivas, ordenándolas según la *recta ratio*. Por tanto, el hombre puede ir logrando esa progresiva liberación de las cosas que le disponen mal, aunque debido a la imperfección ya mencionada de su libertad, no puede consumirla por completo en el estado de vida presente.

Para terminar con el problema de la libertad, falta considerar la determinación por medio de la virtud. La caracterización que se ha hecho hasta ahora de la libertad

³¹ *In II Sent.* d. 25 q. 1 a. 5 ad 2um.

³² *De verit.* q. 22 a. 6c.

³³ *In II Sent.* dist. 25 exp. textus.

³⁴ *In II Sent.* dist. 25 q. 1 ad 2um.

moral ha sido predominantemente negativa. Se ha dicho que esta libertad se cumple en la voluntaria adhesión al bien y no al mal, pero se ha insistido en el aspecto de la *libertas a disponentibus*, es decir, liberación de lo que dispone hacia el pecado. Positivamente la libertad moral se lleva a cabo mediante las *virtudes*, que son disposiciones o hábitos operativos estables orientados hacia el bien.

Santo Tomás dice al respecto que «entre la potencia y el hábito media esta diferencia: la potencia que se halla hacia cosas opuestas, a través del hábito se determina *ad unum*»³⁵. Y esto es lo que precisamente obra la libertad moral con respecto a la libertad psicológica: rompe su indiferencia *ad opposita*, logrando, mediante las virtudes una determinación *ad unum*, que es realmente una determinación *ad bonum*³⁶. Sin embargo, se debe entender que esta determinación no es absoluta, pues en esta vida puede ser siempre revocada, pero esto nada quita para que se trate de una auténtica determinación, que nos lleva a decir con todo rigor que solo el hombre virtuoso es moralmente libre. La puesta en práctica de tal determinación, se realiza por medio de las virtudes: «A lo que por naturaleza de la misma potencia hay una inclinación suficiente, no necesita de ninguna cualidad inclinante. Pero como es preciso para el fin de la vida humana que el apetito se incline hacia algo determinado a lo que no se inclina por la naturaleza de la potencia, que se dirige a muchas y diversas cosas, es necesario que en la voluntad y en las otras potencias apetitivas existan unas ciertas cualidades inclinantes que se llaman *hábitos*»³⁷. En este contexto, salta a la vista la incongruencia, mantenida por no pocos autores, al considerar a las virtudes como un obstáculo de la libertad. Es exactamente lo contrario. Y no sólo es que la virtud haga a uno libre, sino que exclusivamente la virtud otorga la libertad moral, es decir, la progresiva y auténtica liberación, que en esta vida nunca será anulación de las cosas que inclinan al mal, mediante la positiva determinación que permite realizar con facilidad el bien al que por naturaleza el hombre está inclinado. Esto lo hace ver el Aquinate en un texto de la *Summa contra Gentiles*, cuando afirma: «Como la voluntad se ordena a lo que verdaderamente es bueno, el hombre que a causa de una pasión, de un mal hábito o de una mala disposición, se aparta del verdadero bien, actúa servilmente, en cuanto se inclina por un cierto factor extraño si se considera el mismo orden natural de la voluntad»³⁸. Hasta aquí, queda enunciado el principio general ya conocido de que la elección del mal es señal de pérdida de libertad moral. Continuando con el texto, dice Santo Tomás: «Si se considera el acto de la voluntad como inclinada hacia un bien aparente, actúa libremente cuando sigue a la pasión o al hábito corrompido; actúa, en cambio, servilmente si, permaneciendo tal voluntad, por causa del temor de la ley que sanciona lo contrario, se abstiene de aquello que quiere»³⁹. Como se puede observar, las resonancias éticas de este pasaje son de largo alcance. Santo Tomás enfrenta aquí al hombre consigo mismo y le invita a descubrir que la libertad moral está reñida con los tapujos y las hipocresías, que consiste sí en

³⁵ *De verit.* q. 24 a. 4 sed contra.

³⁶ *De verit.* q. 1 a. 1.

³⁷ *Summ. theol.* I-II q. 85 a. 5 ad 1um.

³⁸ *Summ. c. Gent.* IV 22.

³⁹ *Ibid.*

elegir bien, pero que esas elecciones tienen que estar avaladas por la recta intención del fin que otorga la manera estable de la virtud. La incoherencia se paga, en suma, con la esclavitud más pesada. El vicioso no es libre, pero quien siendo presa de las pasiones se abstiene de una serie de acciones por motivos ajenos a la virtud, ése actúa todavía más servilmente.

CONCLUSIÓN

Los conceptos tomistas de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* parecen imprescindibles para dar un correcto sentido a la libertad; de no tener en cuenta estos dos aspectos en armoniosa conjunción y por ende la unión de los planos formal y material, las consecuencias éticas son peligrosas; o porque se termina en alguna clase de determinismo, donde hay naturaleza pero no libertad, o se cae en la posición voluntarista, que concibe a la libertad sin naturaleza. En los últimos siglos, de hecho, el concepto de libertad ha vacilado entre estos dos extremos.

En cambio, en Tomás de Aquino la libertad escapa a estos extremos que todavía siguen vigentes en el debate filosófico actual. En la obra del Doctor Angélico, la noción de libertad, al presentar una variedad de sentidos análogos, consigue ensamblar a la perfección lo que, de otra manera, resulta antagónico: la determinación y la indeterminación, la naturaleza y la voluntad.

GUILLERMO EDUARDO SPIEGEL SOSA

Universidad de Mendoza.
Universidad Nacional de Cuyo.

LA REPRESENTACIÓN COMO DESVELAMIENTO EN TOMÁS DE AQUINO

INTRODUCCIÓN

En los estudios gnoseológicos contemporáneos está sobre el tapete el debate acerca de lo que se denomina «realismo representativo». Las tesis básicas de esta postura se podrían sintetizar en tres afirmaciones: (1) hay un mundo cuya existencia y naturaleza es independiente de nosotros y de nuestra percepción de él; (2) percibir un objeto localizado en este mundo externo implica necesariamente la interacción causal con este objeto, y (3) la información adquirida al percibir un objeto es indirecta; es más inmediatamente una información acerca de la experiencia perceptual causada en nosotros por el objeto y, sólo derivativamente, una información acerca del objeto mismo.

La primera afirmación podría permitir incluir al realismo representativo como una especie del realismo. La segunda lo hace una especie de teoría causal de la percepción y la tercera lo hace un representacionismo opuesto al realismo directo. Es justamente esta última característica la que va a ocupar mi atención al estudiar la representación en Tomás de Aquino, pues su doctrina difiere en este punto y es esto lo que a mi juicio la hace actualmente relevante, pues las críticas contemporáneas a este tipo de representacionismo se dirigen principalmente a su carácter derivado o mediato.

Tradicionalmente el realismo representativo ha sido ligado a la teoría del conocimiento de Locke, de la que se deriva la doctrina que afirma que el mundo adviene indirectamente a nosotros, porque lo que nosotros conocemos directamente no es un aspecto del mundo, sino un aspecto de nuestra respuesta mental o sensorial frente a él, lo que se denomina *senses-data*. Estos datos sensibles o impresiones sensibles son un intermediario cognoscitivo del objeto real que existe independiente de su percepción. El papel de este intermediario es sugerir al perceptor una realidad externa u ofrecerle una ocasión para inferir la existencia de tal realidad.

En frase de Bennett¹ el realismo representativo es un velo de la percepción, no porque no veamos los objetos alrededor nuestro, sino porque significa que vemos un objeto en virtud de ver el velo, el dato-sensible, causalmente relacionado con el objeto. Y obviamente la pregunta que se plantea es qué nos lleva a pensar que hay realmente algo tras el velo y si es así, cómo confiar en que lo conocemos. Es decir,

¹ Locke, Berkeley, Hume: *Central Themes*, Oxford University Press, Oxford 1971, cit. en *A Companion to Epistemology*, ed. J. Dancy & E. Sosa, Blackwell, ibi 1996, s. v. «Representative Realism».

inmediatamente surge la cuestión del problema del mundo extemo, la cual nominalmente se soluciona con la respuesta de que la hipótesis del mundo externo es la mejor explicación para el ejercicio de nuestra experiencia sensible. Es decir, un método plausible para responder a esta interrogante es aplicar una inferencia por la mejor explicación, que es en definitiva lo que hizo Hume con su teoría del hábito.

Sin entrar en más detalles acerca de las discusiones en torno de esta forma de entender la representación, explico brevemente el objetivo de este trabajo. Se trata de analizar una selección de textos del *De Veritate* y de la *Suma Teológica* en los que Santo Tomás usa explícitamente el término *representación* e intentar establecer cuál es el sentido en el que este término ha de entenderse en el pensamiento filosófico del Aquinate. En la primera parte me centraré más directamente en los textos; en la segunda intentaré un esclarecimiento gnoseológico de la representación a la luz de los estudios de dos filósofos contemporáneos, Millán Puelles y M. Beuchot, para terminar con un apartado acerca de la doctrina tomista del *verbum*.

Quiero también precisar en esta breve introducción que el trabajo tiene un carácter programático en cuanto que es el inicio de un estudio más a fondo del tema de la representación, tanto desde el punto de vista de Santo Tomás como también de autores modernos y de la visión crítica de la filosofía contemporánea. Es por esto que aparecen a lo largo de esta presentación temas de sumo interés que no pueden obviamente ser tratados aquí con profundidad, pero que serán tenidos en cuenta en esta investigación más amplia a la que aludo.

1. ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE REPRESENTACIÓN EN TEXTOS DEL *DE VERITATE* Y DE LA *SUMA TEOLÓGICA*

Analizaré en primer lugar los textos del *De veritate* obra en la cual es más frecuente encontrar esta expresión.

Una de las ideas más importantes recogidas en la selección que he hecho de los textos es que la semejanza que implica la representación, pues toda representación es también una semejanza, no es una semejanza del ser natural de la cosa, es decir, de su ser material y singular, sino que es una semejanza de lo que es conforme con la naturaleza, entendiendo aquí naturaleza no en cuanto al ser físico, sino en cuanto a la esencia de la cosa. El texto latino distingue una conformidad *in natura*, que sería la semejanza alusiva al ser material de la cosa, y la *conformitas naturae* que es la que se requiere para el conocimiento y de la que se está tratando en este momento (cfr. *De ver.* q. 2 a. 5 ad 5um)². No se trata de una semejanza física, sino que podríamos ya decir, intencional, es decir, propia de la esfera de lo cognoscitivo.

Reforzando esta idea de que no se trata de una semejanza según la conformidad de la naturaleza, insiste Tomás de Aquino en que se trata de la conformidad según la

² «Ad cognitionem non requiritur similitudo conforinitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum; sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicuius hominem; ratio autem procedit ac si similitudo conformitatis naturae ad cognitionem requireretur». Las citas del *De veritate* están tomadas de la edición Leonina. El destacado es mío en todas las citas.

representación, según la cual no se da una especie de copia o calco de la cosa exterior al entendimiento, sino de algo formado por el entendimiento. Es decir, lo que aquí quiero dejar claro, de acuerdo al pensamiento del Aquinate, es que en el caso del conocimiento nos estamos refiriendo a una asimilación del alma a la cosa, dicho en términos aristotélicos: que no es material, sino formal, pues lo que se capta es la esencia de la cosa y no nos hacemos la cosa misma en su materialidad, sino en la captación de la esencia.

Hay también que precisar que considerado el conocimiento en un orden trascendental, la necesidad de la semejanza como medio de conocimiento no es esencial a éste, sino que es propio de la condición humana. Es en el hombre, que conoce a partir de la realidad que le es externa a su entendimiento, donde se tiene que establecer una conveniencia según la representación, que no es según el ser natural de la cosa, sino según este ser propio o diferente que adquiere el ser de la cosa en el entendimiento³.

Al usar el término *representación*, Tomás de Aquino se ve obligado a explicar que no conocemos por identidad, porque la noción de representación, a primera vista, excluye en cierto modo la de identidad. Pero este punto reviste particular interés, pues plantea interrogantes acerca de cómo ha de entenderse la representación a la luz de la teoría tomista del conocimiento, muy cercana en sus aspectos fundamentales a la teoría aristotélica que tiene como uno de sus planteamientos originales el de una identidad cognoscitiva entre el sujeto y el objeto. Por ahora, en esta etapa preliminar lo que interesa destacar a Tomás de Aquino es que no hay una identidad de naturaleza entre la representación y lo representado. Más adelante se verá de qué modo se da esta mediación de la representación; bástenos por ahora dejar este punto esclarecido. La representación introduce, como ya hemos señalado una mediación, que en definitiva es la del propio entendimiento en su actividad cognoscitiva, y es por esta razón que no se puede hablar de estricta identidad, porque no hay una homogeneidad de orden natural o físico. Es por esto que si después podemos volver a usar el término *identidad* quedará ya claro que será dentro de un contexto no naturalista, pues lo que le interesa al Aquinate, como también a Aristóteles, es conseguir alcanzar y precisar lo que es la actividad propia del entendimiento; propia en el sentido de peculiar y original en la que éste se distingue de otras operaciones naturales. Por eso añadirá, más claramente aún, que lo conocido está como representado, y no como existente en el que conoce⁴.

Pero también esto puede plantear una dificultad a la que sale al paso el Aquinate que es la de que nuestro conocimiento no alcanza a la cosa tal como es en sí misma,

³ «In omni enim cognitione quae est per similitudinem modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad id cuius est similitudo; et dico convenientiam secundum repraesentationem, sicut species in anima convenit cum re quae est extra animam, non secundum esse naturale» (*De ver.* q. 8 a. 1c).

⁴ «Quod hoc modo aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens» (*De ver.* q. 2 a. 5 ad 17um). Cfr. también ARISTÓTELES, *De anima* III 8: 431 b 25- 432 a, texto en el que el Estagirita se refiere a que no tenemos por el conocimiento en el alma las cosas mismas, sino sus formas.

sino tal como ella está en el cognoscentes⁵. A esta objeción, responde Santo Tomás que efectivamente la cosa es conocida tal como se manifiesta en la representación y no según su ser natural, pero señala en su respuesta un aspecto interesante: que esta representación remite a la cosa tal como ella es en su ser natural o en su existencia⁶.

Por esto es importante encontrar en los textos revisados que la representación se explica por la referencia o relación (*respectum*) que la semejanza tiene con la cosa conocida. La semejanza que está en el entendimiento no es principio del conocimiento de la cosa según el ser que tiene en la potencia cognoscitiva —podríamos precisar, en cuanto que es la especie inteligible—, sino según la relación o respecto a la cosa conocida —aquí podríamos precisar: según su ser intencional—: «La similitud existente en la potencia cognoscitiva no es pues principio del conocimiento de la cosa según el ser que tiene en la potencia cognoscitiva, sino según la relación que tiene con respecto a la cosa conocida; y por eso la cosa es conocida no por el modo que la semejanza de la cosa tiene en el cognoscente, sino por el modo en que la semejanza que existe en el intelecto *es representativa de la cosa*»⁷. La última parte del texto citado es clave para la comprensión adecuada de la representación, pues ahí queda nítidamente expresado que la semejanza no actúa, podríamos decir, de un modo naturalístico en el entendimiento imprimiendo su forma, sino que hace falta una acción del entendimiento por medio de la cual éste consiga representar (significar) la cosa conocida a partir de su semejanza.

Es así que según sea esta relación de la semejanza a la cosa núsma, la representación será más o menos adecuada, o el conocimiento será más o menos determinado, es decir, alcanzaremos con mayor o menor propiedad lo que la cosa es. Esta mayor o menor determinación del conocimiento y por lo tanto también de la representación, depende del grado de inmaterialidad que se alcance. La diversidad de posibilidades de conocimiento según el grado de inmaterialidad y, por lo tanto, de relación entre la representación y la cosa, queda de algún modo graficada en el siguiente texto: «Y así, si la semejanza es deficiente con respecto a la representación de la especie no lo es respecto de la representación del género, se conoce aquella cosa según la razón del género y no según la razón de la especie; si también es deficiente con respecto a la representación del género, la representará sólo según una conveniencia de analogía; entonces tampoco será conocida según la razón del género, así como si se conociera la sustancia por la similitud del accidente»⁸.

Es esta relación que tiene la representación respecto a la cosa de la que es semejanza la que dirige, por así decirlo, al conocimiento a algo cognoscible determinado,

⁵ Cfr. *De ver.* q. 2 a. 5 obi. 7a.

⁶ Cfr. *Ibid.*, ad 7um et 17um.

⁷ «Similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam; et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, sed per modum quo similitudo in intellectu existens *est repraesentativa rei*» (*De ver.* q. 2 a. 5 ad 17um).

⁸ «Et ideo si similitudo deficiat a repraesentatione speciei non autem a repraesentatione generis, cognoscetur res illa secundum rationem generis non secundum rationem speciei; si vero deficeret etiam a repraesentatione generis, repraesentaret autem secundum convenientiam analogiae tantum; tunc nec etiam secundum rationem generis cognosceretur sicut si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis» (*De ver.* q. 8 a. 1c).

pues el conocimiento, de suyo abierto a todo lo que es, requiere ser determinado por una forma, la cual puede ser considerada en dos sentidos: según la existencia real en el cognoscente y según la relación que tiene con la cosa de la que es semejanza⁹. Es este segundo aspecto el que es más importante desde el punto de vista cognoscitivo, pues es el que remite a la realidad y permite conocerla según su ser.

Hasta aquí hemos podido ver dos aspectos relevantes de la comprensión de la representación: 1) el carácter no naturalístico, si podemos llamarlo así, de ésta, pues, aunque la representación es formada por el entendimiento a partir de una semejanza de la cosa, no es la misma semejanza la que se imprime en el entendimiento, entendiéndose aquí imprimir como una copia o calco, no en el sentido técnico que después recibirá el término especie impresa. En definitiva, lo que quiero enfatizar es el estatuto gnoseológico propio que tiene la representación que difiere del físico o naturalístico, porque lo representado supone un acto del entendimiento por el cual éste se hace uno con la forma de la cosa. 2) De ahí se deriva que lo que constituye propiamente la representación, en cuanto significativa de la cosa, es su relación a la cosa, la cual puede alcanzar diversos grados de profundidad de acuerdo a su mayor o menor inmaterialidad.

Veamos ahora con más detalle el papel que juega la semejanza (*similitudo*) a la que constantemente se refiere el Aquinate poniéndola en juego con el concepto de representación.

Lo primero que interesa aclarar es que esta semejanza que está en el entendimiento es diferente de la sensible, pues esta última se forma a partir de la cosa misma, en cambio en el entendimiento tenemos la mediación de la imagen (o fantasma) que no es propiamente lo conocido por el entendimiento, sino el *medio* en el que conoce. De ahí que la imagen no sea lo directamente conocido por el entendimiento, sino la cosa misma de la cual es esta imagen, de tal manera que la imagen sólo se la conoce de un modo reflexivo al conocer el entendimiento su propio acto¹⁰. Hay que tener en cuenta que cuando el Aquinate dice que lo que se conoce es la cosa misma, se está siempre refiriendo a la esencia de la cosa, pues éste es el objeto del conocimiento intelectual que accede a la naturaleza (o esencia de las cosas), a partir de la imagen que

⁹ «Quod omnis cognitio est secundum aliquam formam quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi dupliciter potest considerari: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente, alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere, sed secundum respectum secundum determinat cognitionis ad aliquod cognoscibile determinatum; et ideo modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis in quo forma recipitur secundum modum eius. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum illum modum quo forma, quae est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente; unde nihil prohibet per formas quae in mente immaterialiter existunt res materiales cognosci» (*De ver. q. 10 a. 4c*).

¹⁰ «Unde intellectus noster non directe ex *specie* quam suscipit fertur ad cognoscendum phantasma sed ad cognoscendum rem cuius est phantasma. Sed tamen per quandam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis dum considerat naturam actus sui et *speciei* per quam intuetur et eius a quo *speciem* abstrahit, scilicet phantasmatis, sicut per *similitudinem* quae est in visu a speculo acceptum directe fertur visus in cognitionem rei speculatae sed per quandam reversionem fertur per eandem in ipsam *similitudinem* quae est in speculo» (*De ver. q. 2 a. 6c*).

se constituye en el medio del conocimiento, pues el entendimiento humano no tiene un acceso directo a las esencias, sino que requiere siempre de la mediación de la imagen y, a partir de ella, de la representación¹¹.

Podemos ya establecer una diferencia con la tercera característica del realismo representativo a la que hacíamos mención en la introducción. Ahí se señalaba el carácter mediato y derivativo del acto cognoscitivo, como una propiedad de la teoría explicativa que sustenta esta posición gnoseológica. Sin embargo, tal como lo plantea Santo Tomás, podemos señalar que sólo en un nivel reflexivo y por lo tanto de análisis metateórico del conocimiento mismo, éste adquiere un carácter derivado o mediato, porque en el acto cognoscitivo mismo no se conoce la imagen, que sería el elemento mediador, sino la cosa misma, a la que nos remite la imagen. Si el acto cognoscitivo se detuviera, por así decirlo, en la imagen ya no sería propiamente cognoscitivo de la cosa, sino de su imagen, lo cual nos llevaría a un regreso al infinito impidiendo el efectivo conocimiento. En el caso del no conocimiento o del conocimiento errado que se puede tener, por ejemplo, en el caso de las alucinaciones, se puede apreciar más claramente qué sucede cuando el conocimiento se queda en las imágenes: realmente lo que se produce es un error cognoscitivo, porque el agua que, por ejemplo, imagino en un espejismo no es tal y por lo tanto no la estoy efectivamente conociendo, sino sólo imaginando. Según esto, la mediatez de la información acerca del objeto mismo o de la cosa misma, no es una característica del representacionismo tal como lo entiende Tomás de Aquino, sino sólo en un nivel de análisis reflexivo del acto cognoscitivo mismo.

El papel entonces de la imagen que es iluminada por el intelecto agente que absorbe a partir de ella las especies inteligibles de las cosas, es el de un agente instrumental y secundario, con respecto al intelecto agente que es el principal y primero. Pero la imagen realmente juega un papel importante en la captación del entendimiento posible, en cuanto que tiene un rol determinante o especificador del intelecto que conoce *estas cosas a partir de estas imágenes*: «Y por tal motivo, el efecto de la operación queda en el intelecto posible según la condición de los dos, y no según la condición de tan sólo uno; y por esa razón el intelecto posible recibe las formas como inteligibles en acto, proveniente de la facultad del intelecto agente, pero como especies de determinadas cosas desde el conocimiento de las imágenes»¹². La imagen juega también un papel importante en el acto cognoscitivo porque nos pone en condición de similitud con la cosa. La imagen es la semejanza de la cosa a partir de la cual se gestará la representación, luego, aunque el intelecto posible sea superior a la imagen, en cierto modo ésta también tiene una cierta superioridad en cuanto que es el medio del cual se sirve el entendimiento para alcanzar realmente la cosa¹³.

¹¹ Cfr. *De ver.* q. 10 a. 4 ad 1um.

¹² «Et ideo effectus actionis relinquatur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum, et sic formae intelligibiles in actu non sunt per se existens neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili» (*De ver.* q. 10 a. 6 ad 7um).

¹³ *Ibid.*, ad 8um.

También es interesante destacar el papel de la imagen como mediadora entre lo universal y lo particular, porque gracias a ella se capta la esencia como referida a *esta* cosa, por eso percibo *esta* mesa en cuanto mesa, pero siempre la percibo de una manera particular. La imagen está también para anclar la esencia al particular y por eso afirma el Aquinate que siempre la imagen está presente en el conocimiento y no es sólo necesaria en su momento inicial¹⁴.

La insistencia del Aquinate en la similitud de la imagen con respecto a la cosa es fundamental para la afirmación de que el entendimiento alcanza a ésta en su representación, pues de no ser así, lo que tendríamos sería una representación de otra representación y así al infinito, sin alcanzar nunca la realidad. Tal como dice Gilson en *El tomismo*, la palabra *similitud* o *semejanza* tiene en el Aquinate un sentido fuerte, pues no se trata de un parecerse a la cosa, sino en ser la cosa, primero en calidad de imagen y a partir de ésta en calidad de forma de ella¹⁵.

Es ésta una idea que reaparece en la *Suma Teológica*, en la que el término *semejanza* se une más estrechamente a la especie inteligible que a la imagen, pero que en definitiva guarda la misma relación, pues el intelecto agente abstrae la especie inteligible de la imagen. Aquí también se insiste en que aun mediando la especie inteligible, lo que se conoce es la cosa o realidad: «Pues lo primero que se entiende es la realidad de la cual la especie inteligible es *semejanza*»¹⁶.

En la *Suma Teológica* se utiliza tanto el término *representación* como *semejanza*, distinguiéndose en esta última la semejanza que proviene de la cosa sensible y la del entendimiento que abstrae de la imagen de la cosa; este último sentido prácticamente se confunde con el de representación. También aquí se enfatiza en que esta representación es de los mismos objetos a los que se refieren los fantasmas, pero «exclusivamente en lo que es respecto a su naturaleza específica»¹⁷. Damos aquí por supuesta toda la teoría tomista del intelecto agente y de la abstracción que explica cómo alcanza el entendimiento esta naturaleza específica.

Es interesante en esta obra la explicación de lo que podríamos llamar la gestación psicológica de la semejanza o representación, la cual tiene su punto de partida en la percepción sensible que culmina en la imagen, la cual es semejanza de la cosa sensible, a partir de la cual se obtiene la especie inteligible que es semejanza también de la cosa, pero ahora en el sentido de representación, y que es la forma según la cual el entendimiento conoce¹⁸.

¹⁴ Cfr. *Summ. theol.* I q. 84 a. 7c.

¹⁵ Cfr. É. GILSON, *El tomismo*, EUNSA, Pamplona 1989, p. 410 nota 9.

¹⁶ «Sed id quod intelligitur primo, est res cuius *species intelligibilis est similitudo*» (*Summ. theol.* I q. 85 a. 2c).

¹⁷ *Summ. theol.* I q. 85 a. 1 ad 3um.

¹⁸ «Similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est *similitudo* obiecti. Unde *similitudo* rei visibilis est secundum quam visus videt; et *similitudo* rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit» (*Summ. theol.* I q. 85 a. 2c). Cfr. II-II q. 173 a. 2c, donde se alude a este proceso psicológico y se añade que estas imágenes pueden sufrir transformaciones de diversos órdenes, a veces por la acción del cuerpo o por el imperio de la razón, que puede disponer las imágenes en orden a lo que ha de ser comprendido. Es interesante el alcance al papel activo del entendimiento que permite que surjan especies inteligibles diferentes, según su imperio.

De una manera muy cercana a la afirmación aristotélica del *De anima*, dice Tomás de Aquino: «Lo entendido está en quien entiende por medio de una semejanza. Y así se dice que lo entendido en acto es el entendimiento en acto, en cuanto que la semejanza de la cosa entendida es la forma del entendimiento, como la semejanza del objeto sensible es la forma del sentido en acto»¹⁹. Recordemos el texto del *Peri hermeneias* en el que Aristóteles afirma que la función del lenguaje es expresar las *afecciones* del alma, entendiendo por esto la misma captación de las cosas en su doble aspecto intelectual y afectivo, lo que los antiguos llamarían *verbum mentis* y *verbum cordis*. Las cosas y los estados de cosas afectan a la mente, son captados por ella y así las cosas se nos dan como cosas conocidas, como conceptos que son reproducciones de las cosas; después los conceptos son representados por las voces y por la escritura²⁰. Aristóteles llamó *semejanza* a los conceptos y le dio el nombre de *signo* a la palabra oral y escrita. ¿Por qué sucede esto? Santo Tomás lo explica: las cosas son conocidas por la mente mediante cierta semejanza de éstas que se da en el sentido o en el intelecto; en cambio, los conceptos son significados por las voces y las voces por las letras sin tomar en cuenta ninguna semejanza (entendida aquí la semejanza en sentido aristotélico de representación conceptual de la cosa), sino por convención. Esta diferencia se da porque los conceptos representan las cosas por una capacidad que les viene de la naturaleza, esto es entendiendo aquí la semejanza como teniendo un carácter natural en la medida que tiene su inicio en una afección del alma que proviene de la experiencia sensible y en la capacidad natural del entendimiento de aprehender las esencias de las cosas; en tanto que las voces y las letras representan las cosas y a los conceptos sin basarse exclusivamente en la semejanza, sino incluyendo también el arbitrio y la convención, proceden de la imposición o de la institución. Así el concepto, como más adelante veremos, es signo natural y formal; la palabra, en cambio, es signo artificial e instrumental, y, por lo mismo, convencional y arbitrario²¹. En definitiva, lo que interesa resaltar es que esta semejanza es la forma del entendimiento con la cual éste se identifica, en términos aristotélicos.

De acuerdo con los textos que hemos examinado, y que parecen calzar muy bien, podemos hacer una segunda recapitulación para establecer algunas conclusiones y plantear también nuevas e interesantes cuestiones.

La semejanza, entendida tanto en su acepción sensible como intelectual es lo que, por una parte, nos conecta de un modo inmediato con la cosa, pues es la forma sensible o inteligible de la cosa (imagen o especie inteligible) y, por otra parte, es la que ya desde su situación de imagen juega un papel importante en el conocimiento, pues es determinante del acto cognoscitivo de suyo abierto a la pluralidad de los entes. Ahondando más, podemos decir que es esta semejanza la que le otorga al conocimien-

¹⁹ «Ad primum dicendum quod intellectum est in intelligente per suam *similitudinem*. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum *similitudo rei intellectae est forma intellectus* sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu» (*Summ. theol.* I q. 85 a. 2 ad 1um).

²⁰ Cfr. S. TOMÁS, *In 1 Peri hermen.*, lect. 2, n. 7.

²¹ Cfr. *Ibid.*, n. 9. Ver también M. BEUCHOT, «El pensamiento y su relación con el lenguaje»: *Crítica* XVI(1984) 47-59, particularmente 53-54.

to su carácter, por así decirlo, natural y, en este sentido, indefectible. Es por eso que la semejanza no significa en Tomás de Aquino, como él se encarga de aclarar, un alejamiento o distanciamiento de la realidad, sino que al contrario, es como la garantía de que efectivamente estarnos refiriéndonos a las cosas.

II. ESCLARECIMIENTO GNOSEOLÓGICO DE LA REPRESENTACIÓN

Pero también surgen las dificultades. ¿Cómo compaginar este carácter que hemos llamado *natural* de la semejanza con su naturaleza representativa? Pues la semejanza, en ténminos intelectuales, es también representación o es el principio del que parte la representación. Además está la cuestión, planteada también por otros autores, de que así como Santo Tomás insiste en textos, como los que hemos revisado, en que lo que conocemos es la cosa misma y no su representación o imagen, hay también otros igualmente radicales en los que afirma que el objeto directamente conocido no es la cosa, sino lo que el entendimiento concibe acerca de la cosa. Para dilucidar estas cuestiones, me parece oportuno ahondar en lo que significa la representación desde el punto de vista gnoseológico, partiendo de los supuestos alcanzados en la primera parte del trabajo.

El primer objetivo será esclarecer en qué términos hablamos de representación, es decir, qué estatuto tiene ésta en el entendimiento y cuál es su referencia a lo representado, cuando es posible establecer esta referencia, pues, como veremos, se pueden dar casos de representaciones sin referente real. Para esta segunda parte me serviré, como ya anuncié, de los valiosos aportes de A. Millán Puelles en su libro *Teoría del objeto puro* y de los de M. Beuchot en varios artículos en los que se refiere a este tema desde la perspectiva del análisis del signo en el Aquinate y sus comentaristas.

Millán Puelles vincula los términos *objeto, representación e intencionalidad* analizándolos desde una amplia perspectiva del pensamiento filosófico. Recogeré algunas de sus ideas en lo que se refiere a los autores que de algún modo enlazan con la línea de Tomás de Aquino. Como es obvio, el primer autor contemporáneo al que hay que hacer referencia en esta temática es Brentano quien recupera la significación del objeto como término intencional de la conciencia, enlazando explícitamente con la noción medieval de intencionalidad²². Lo interesante de este autor, como señala Millán Puelles, es que nos permite considerar el objeto en su relación de presencia o manifestación a una subjetividad consciente en acto, sin que por ello cargarnos en un idealismo o inmanentismo, pues nos lleva a detenernos justamente en la objetualidad de lo conocido, su referencia a la conciencia, a la vez que insiste en que todo acto de conciencia es también intencional, referido a algo; esta intencionalidad se da incluso en los objetos que no se refieren propiamente a cosas, pues, por ejemplo, cuando creo, creo algo, o cuando sueño, sueño algo, etc.²³.

²² Es conocido el texto de *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, II: Von der Klassifikation der psychischen Phänomene, Dunker & Humboldt, 2a. ed., Leipzig 1911, cap. 1 § 1.

²³ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990, pp. 111-114.

Para Brentano, ser representado es lo mismo que manifestarse: «Tal como usamos la voz “representar”, “ser representado” es lo mismo que “manifestarse”»²⁴. En este sentido, «objeto» y «representado» es una misma noción para Brentano que indican este manifestarse de lo conocido a una conciencia: «Hablamos de un representar dondequiera que algo se manifiesta. Si vemos algo, nos representamos un color; si oímos algo, nos representamos un sonido; si imaginarnos algo, nos representamos una construcción de la fantasía. En virtud de la universalidad con que usamos esta palabra, podemos decir que es imposible que la actividad anímica se refiera a algo que no esté representado (*vorgestellt*). Si oigo y entiendo un nombre, me represento lo que él designa y ésa es, en general, la finalidad de los nombres: suscitar representaciones»²⁵. Pero este poner ante la conciencia, que es el representar, también puede ser entendido como un presentar, es decir, poner delante.

Recordemos que Tomás de Aquino hace también este juego de palabras en un texto de la *Suma teológica* II-II q. 173 a. 2c, en el que señala que la representación de las cosas por el entendimiento y el juicio es sobre las cosas presentadas y que antes de que la mente conciba o represente las especies, éstas han de presentarse a los sentidos, a la imaginación, etc., siguiendo todo el proceso psicológico de la formación del concepto. Sin entrar ahora en la cuestión de la intencionalidad de la percepción, se puede decir a propósito de la diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual que hay también una diferente modalidad de la intencionalidad en la objetivación intelectual que en la percepción. En el primer caso, necesariamente hablamos de «representación», pero en el segundo podemos más bien decir «presentación» porque la percepción se inicia en la experiencia sensible que tiene una claridad e inmediatez que no comparte la representación intelectual, aunque hay que aclarar que esta claridad se refiere al conocimiento de los particulares, pues los universales no son conocidos con claridad en la percepción sensible. Lo que aquí interesa hacer notar es que la experiencia sensible, como puede ser, por ejemplo, la visual, no representa el estado de cosas percibido, sino que más bien nos da un acceso directo a éste y en este sentido más que representación es presentación de la cual se sirve la objetivación del entendimiento²⁶.

Conviene aclarar que hasta aquí el término *representación* no entra en contradicción con la inmediatez cognoscitiva del realismo o, mejor dicho, con la real aprehensión de las cosas, aunque ésta no sea de manera exhaustiva, que es justamente lo que lo distingue de las diversas formas de idealismo y del realismo representativo al que nos referíamos en la introducción.

La representación no quiere decir otra cosa que el modo como lo conocido está en el que conoce, y hace directa referencia a que lo conocido tiene un modo propio de existencia o una presencia en el que conoce, que no se daría si no mediara el acto cognoscitivo. Esto quiere decir que es la operación cognoscitiva la que le otorga a lo

²⁴ F. BRENTANO, *op. cit.*, I, l. 2, cap. 1 y 3.

²⁵ *Ibid.*, II, l. 2, cap. 3 y 6; cit. por A. MILLÁN PUELLES, *op. cit.*, p. 122.

²⁶ Cfr. J. SEARLE, *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, trad. E. Ujaldón Benítez, Tecnos, Barcelona 1992, p. 59.

representado su estatuto o su presencia que no es la misma que la que tiene el ente real, pues la representación, que es el resultado, por así decir, de la concepción del entendimiento, no tiene otra realidad que la de su ser representado o de su objetualidad. Por eso se comporta dándole un ser, que llamamos intencional, a lo ya existente *in rerum natura*, sobreañadiéndole esta nueva forma de presencia, meramente intencional u objetual y otorgándole una presencia exclusivamente objetual o intencional a lo que no tiene un efectivo existir. Es importante para comprender adecuadamente todo lo que hasta aquí llevamos dicho que este representar no puede ser entendido como un sustituir, pues, en ese caso, pierde su sentido propio, porque ya no sería el presentar lo conocido a la conciencia, entendiéndolo, como vimos en la primera parte, como el conectar directamente la conciencia con la cosa existente a través del carácter referencial o relacional de lo representado, sino que la representación adquiriría valor por sí misma, como lo constituido por el sujeto, haciendo las veces de lo que llamaríamos en términos kantianos *fenómeno*.

Un autor contemporáneo, del área de la filosofía analítica, John Searle, explica muy claramente cómo la intencionalidad no supone la constitución de un nuevo objeto, con un *status* ontológico, sino que su objetualidad sólo consiste en su referencialidad. Cito el texto que me parece interesante y pertinente, aunque es necesario advertir que está planteado en un contexto y una tradición diferente en la que no se tiene en cuenta la mediación de la imagen y, por lo tanto todo el marco teórico al que nos hemos referido al tratar este tema. Lo que interesa aquí es que la comprensión de la intencionalidad no implica, como ya dije, un tercer objeto al que nos tengamos que remitir: «Un objeto intencional es sólo un objeto como cualquier otro; no tiene en absoluto un *status* ontológico especial. Llamar a algo un objeto intencional es sólo decir que es aquello sobre lo que es algún estado intencional. Así, por ejemplo, si Bill admira al presidente Carter, entonces el objeto intencional de su admiración es el presidente Carter, el hombre real y no alguna entidad fantasmal intermedia entre Bill y el hombre»²⁷.

Pero ¿no hay acaso en el concebir una constitución del objeto? No es posible responder a esta cuestión sin una profundización de la doctrina tomista del *verbum*, que por ahora dejamos pendiente. Continuando con la línea de análisis señalada por Millán Puelles que él quiere inscribir dentro de un análisis fenomenológico, la objetualidad o la representación se nos aparece en la forma de una situación recibida, en la que algo se comporta pasivamente por el hecho de ser-representado y no por el hecho de ser, aunque esta pasividad sea el resultado de una actividad y, más aún, consista formalmente en actividad. ¿Qué se quiere decir con esto? Es lo siguiente: que cabe distinguir, por una parte, la pasividad del ser representado en cuanto me es dado a la conciencia y este mismo ser, por otra parte, como resultado de una operación que es la cognoscitiva que es la que hace que algo me esté siendo patente. Si dejara de haber esta actividad cognoscitiva, también dejaría de darse el ser representado, por lo que podemos deducir que ese estar-siendo-para-mí-patente es un efecto de la actividad misma de representar, y en ese sentido cabe hablar de pasividad. Pero

²⁷ *Ibid.*, p. 31.

no hay que perder de vista otro aspecto del asunto que es la patencia misma del objeto, que no es, por así decirlo, del objeto con respecto a sí mismo, sino que es una patencia referida al que conoce, referida al sujeto. El objeto no *se* es patente, sino que *me* lo es. Sólo en los casos de la reflexión se es patente a sí mismo el objeto, cuando el objeto es el propio sujeto. Por eso, siguiendo con la misma idea inicial, el receptor del efecto real de la representación no es lo representado, sino el sujeto respectivo. Resulta así que la objetualidad no es realmente pasividad, porque en términos estrictos la objetualidad, y con ella la representación, no es patente para sí, sino sólo para mí, ya que en el objeto mismo su patencia no es nada real, todo el ser de su patencia es ser-en-mí. Según esto, la patencia es un hecho de la conciencia, a la que si le añadimos la intencionalidad, la vinculamos con aquello de lo que se tiene la patencia, lo representado, pero lo que tenemos en la conciencia, no es lo patente, sino su patencia.

La importancia de este análisis es que deja bien claro un aspecto en el que venimos insistiendo, a saber, que el objeto o la representación no tiene un ser extraobjetual, sino sólo este ser en mí, que ontológicamente me pertenece a mí y no al objeto como si tuviese un ser propio. El objeto, o la representación en sí misma no es real, pues no es independiente de su estar siendo patente, que es una característica de los entes reales que existen con independencia de su patencia a una conciencia²⁸, es exclusivamente intencional. Esto queda muy claro en un texto de la obra de Millán Puelles *La estructura de la subjetividad*: «La “objetividad” misma del objeto es la “inmaterialidad de mi manera” de tenerlo presente. Esta presencia es suya por ser él lo que yo tengo presente, mas no porque a su ser le pertenezca, ni de un modo esencial, ni de una manera accidental, estar presente a mí [...] Lo cual significa que ese ser es, a la vez, fuera de mí y en mí: fuera de mí, respecto de mi ser físico (porque no se contiene en lo que yo soy físicamente); y en mí, respecto de mi ser intencional, es decir, respecto de lo que soy, no por mí solo, sino por estar siendo incrementado con la presencia de lo conocido»²⁹.

¿Qué sucede cuándo lo representado es irreal? Según lo que hemos dicho, el representar en estos casos no deja de ser una auténtica operación, ejecutada por el entendimiento en acto, pero se distingue de la representación de lo real en que no se realiza con respecto a otro ser diferente, en el cual deja un efecto que es el de añadirle un nuevo modo de ser, el intencional. Sigue siendo una acción inmanente del entendimiento por la cual el entendimiento tiene una posesión intencional, exclusivamente representativa en este caso, de una irrealidad, pero que ha adquirido este ser en el entendimiento que, como hemos dicho no es real, en el sentido fuerte y ontológico del término. Lo que es real es el acto por el cual el entendimiento concibe, pero no es real el ser-concebido, del mismo modo que lo real es el representar, pero no lo representado en sí mismo, por eso, desde esta perspectiva, no es relevante que lo concebido y lo representado sean reales o irreales, pues, en este punto de análisis gnoseológico lo relevante es la concepción y la representación misma que se dan tanto si lo representado es real como si no lo es³⁰.

²⁸ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *op.cit.*, pp. 148-149 y 156.

²⁹ A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, p. 202.

³⁰ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Teoría del objeto puro*, pp. 158-159.

III. LA DOCTRINA TOMISTA DEL *VERBUM*

Dentro de este contexto, y para conseguir penetrar más en la verdadera interpretación de la representación en el Aquinate, es pertinente considerar más de cerca su doctrina del *verbum* o concepto.

Comencemos con el análisis clarificador del siguiente texto del *De Potentia Dei* q. 8 a. 1: «Difiere por cierto [el concepto] de la cosa entendida, porque ésta es a veces algo externo al entendimiento; pero la concepción del entendimiento no existe sino en el entendimiento mismo; y también porque la concepción del entendimiento se ordena como a su fin a la cosa entendida: pues el entendimiento forma la concepción de la cosa en sí mismo en orden a conocer la cosa que entiende. Difiere también de la especie inteligible; pues la especie inteligible, por la que el entendimiento es constituido en acto, es considerada como el principio de la acción del entendimiento [...] Difiere también de la acción del entendimiento: porque la mencionada concepción es considerada como el término de la acción, y como algo constituido por la misma. Pues el entendimiento forma con su acción la definición de la cosa, o también la proposición afirmativa o negativa. Esta concepción del entendimiento en nosotros es llamada propiamente palabra [*verbum*]»³¹. La cita no merece mayores aclaraciones, sino sólo parece necesario insistir en el carácter propio que tiene el verbo, como el resultado terininal del acto cognoscitivo; queda twnbien patente su estatuto ontológico, en cuanto que tiene la realidad que le confiere la concepción del entendimiento.

Éte no es un tema de poca monta en la teoría tomista del conocimiento, como bien lo ha puesto de relieve Canals en su libro *Sobre la esencia del conocimiento*, en el que señala que no hay que entender el concebir como un sucedáneo con el que haya que conformarse por falta de perfección intuitiva del conocer, sino que la actividad concipiente y pensante se funda en la fuerza misma del entendimiento y en su naturaleza eminentemente activa. El carácter locutivo del entendimiento, su acción conceptualizadora es esencial al acto mismo de conocer y no sólo su manifestación externa³².

³¹ «Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu consideratur ut principium actionis intellectus [...] Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur» (ed. Marietti).

³² La tesis central que recorre en cierto modo el libro de Canals, y que es importante para comprender la esencia misma del conocimiento, es que la estructura esencial de la actividad del entendimiento no se constituye por la presentación objetiva y extrínseca del ente que conformaría a sí el sujeto intelectual, ni por una inmediatez del «dato» de conciencia en el sujeto cognoscente, ni por una actividad del sujeto cognoscente sobre lo conocido, sino por la mismidad íntima del espíritu consciente de sí y abierto al conocimiento del ente como objeto, o poseedor simplemente por identidad, por modo fontal y originario de toda entidad cognoscible (cfr. pp. 272-73). Sobre este punto es también interesante el artículo de J. A. WIDOW, «El verbo interior según Tomás de Aquino»: *Philosophica* IX (1986-1987)

Según lo expuesto, podemos decir que la representación viene a ser entendida como la concepción del entendimiento por la que éste significa la cosa. Pero veamos más detenidamente la última parte de esta afirmación que hemos introducido para explicar de qué modo puede una representación referirse a lo representado, sin que sea necesario admitir una mediación, un tercer término que nos impida captar la cosa misma. Es verdad que este punto ha sido ya tratado de diversas maneras a lo largo de la exposición, pero ahora querría utilizar como instrumento explicativo la rica tradición de la doctrina medieval del signo, puesta hoy en día de relieve por M. Beuchot. Aunque la concepción y el tratamiento del signo es más propio de comentaristas del Aquinate, como Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás, tampoco es absolutamente ajena al Aquinate, como se ve en este texto del *De ver.* q. 4 a. 1 ad 7um: «La razón de signo conviene más primariamente al efecto que a la causa, cuando la causa es para el efecto causa del ser, más no del significado [...] ; pero cuando el efecto recibe de la causa no sólo el que sea, sino el que signifique, entonces, así como la causa es anterior al efecto en el ser, así en el significar; y por ello el verbo interior tiene razón de significación antes que el verbo exterior; porque el verbo exterior no se instituye para significar sino por el verbo interior»³³. Está aquí entendido el verbo interior como signo y causa de la significación de la palabra exterior. Pero cabe preguntarse: ¿de qué modo significa el concepto o verbo interior? Significa representando, es decir, haciendo conocer la cosa, haciéndola presente a un entendimiento.

Pero aquí es donde hay que comenzar a hacer precisiones. La primera es que significar y representar no son exactamente sinónimos, pues significar es, al menos en cierto sentido, menos amplio que representar, porque una cosa puede representarse o hacerse presente a sí misma, en cambio es de la naturaleza del signo dar a conocer algo distinto de sí mismo. Según esto, el representar puede ser objetivo, en cambio el significar no. Pero esto no tiene especial relevancia para nuestro tema, pues, el as-

167-176. También viene aquí al caso, aunque la cita sea extensa, la explicación de Juan de Santo Tomás sobre la actividad formadora del concepto en el acto cognoscitivo mismo: «Por lo que es patente que pertenece al mismo entendimiento por su acto que es el entender, formarse para sí el objeto en alguna semejanza que lo representa, y ponerlo dentro de sí y allí unirlo por modo del término u objeto en el que el entender termina: así como por la especie impresa es unido, como principio que determina al entendimiento en orden a generar la noticia [...] Pero aquel acto, por el que el objeto es formado, es el conocimiento, pues el entendimiento conociendo forma el objeto que enciende, y formándolo lo entiende: porque a la vez lo forma, y es formado, y es entendido: como si la vista viendo formase lo que ve, a la vez vería y formaría el objeto visto. Siendo nuestro entendimiento por su naturaleza el que obra al estar informado por la especie (impresa) y siendo el término de cualquier acción su objeto [...] su primera acción por la especie es la formación de su objeto, formado el cual entiende; sin embargo, simultáneamente en el tiempo el mismo entendimiento forma y es formado el objeto y simultáneamente lo entiende: porque éstos no son movimientos de la potencia al acto (porque ya el inteligente es hecho en acto por la especie), sino procesos perfectos del acto al acto: donde no se requiere especie alguna de movimiento» (*Cursus theologicus*, disp. 32, art. 5, n. 13).

³³ «Quod ratio signi per prius convenit effectui quam causae quando causa est effectui causa essendi non autem significandi [...], sed quando effectus habet a causa non solum quod sit sed etiam quod significet, tunc sicut causa est prius quam effectus effectus in essendo ita in significando. Et ideo verbum interius per prius habet rationem significationis et manifestationis quam verbum exterius quia verbum verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum».

pecto en que ambos coinciden es el aspecto formal, ya que la significación puede ser formal o instrumental siendo esta última la que significa requiriendo previamente el conocimiento del signo, para así conocer posteriormente lo significado como distinto del signo. El clásico ejemplo es el de la huella del animal en la nieve que viene siendo un signo de éste.

Para el tema que estamos tratando basta con la consideración del signo formal y tener presente su distinción del instrumental. La tradición clásica define el signo formal así: «Significar formalmente consiste en ser una noticia formal de la facultad, o también consiste en representar por sí y no mediante otro»³⁴. El concepto sería el ejemplo clásico del signo formal, porque éste representa su objeto de manera inmediata, sin necesidad de un conocimiento previo del concepto en sí mismo, sino simultáneamente a su conocimiento. El signo formal, hay que aclarar, es la especie expresa, pues la especie impresa no media entre el objeto representado y la facultad en cuanto que es principio del conocimiento por el que la facultad se hace cognoscitivamente capaz. La especie impresa es la que produce la representación, o la que la origina, pero no se da con ella la constitución misma de la representación que, de acuerdo con Juan de Santo Tomás, es la que realiza el concebir y con él, en un mismo acto, el conocer.

Esta doctrina del signo está también de acuerdo con lo visto en los textos del *De Ver.* acerca de la concepción de la representación como relación, pues desde la perspectiva ontológica lo que define al signo es la relación de significación en la que lo principal es su referencia a lo designado y lo secundario su referencia a la facultad. Esto se debe a que mira a lo designado como algo que debe representar ante la facultad para que sea en ella conocido, desapareciendo él mismo como signo y dejando que sólo aparezca la significación³⁵.

Pero siempre queda una sombra acerca de la mediatización que introduce el signo formal o concepto, especialmente después de leer este texto del *De Potentia Dei* q. 9 a. 5: «Lo que es directamente entendido no es la cosa de la que se tiene noticia por el entendimiento, puesto que dicha cosa, muchas veces sólo es entendida en potencia y está fuera del que entiende, como cuando el hombre entiende cosas materiales, por ejemplo, una piedra o un animal o algo parecido; y sin embargo, es necesario que lo entendido esté en el entendimiento y sea uno con él. Tampoco lo directamente entendido es la semejanza de la cosa entendida (la especie inteligible impresa), por la que el entendimiento es informado para entender. Desde luego el entendimiento no puede entender sino en tanto que está en acto por medio de esa semejanza, como nada puede obrar en tanto que está en potencia, sino en tanto que está en acto por alguna forma. Por tanto, esa semejanza se comporta en el entendimiento como principio del entender [...] y no como el término del entender. *Pero lo que es directa e inmediatamente entendido es lo que el entendimiento concibe en sí mismo acerca de la*

³⁴ M. BEUCHOT, «La doctrina tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás»: *Crítica* XII (1980) 39-44. La citación es de la p. 44.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, 48-54. Otros autores que tratan con gran acierto este tema del signo formal son J. MARITAIN, *Los grados del saber*, Club de lectores, Buenos Aires 1968, cap. III, 3 y Anejo I; y A. LLAÑO, *Metafísica y lenguaje*, cap. 1, 4.

cosa entendida (el concepto formal), ya sea una definición, ya sea una enunciación [...] Y eso así concebido por el entendimiento se llama verbo interior y es lo que la palabra significa»³⁶.

Para entender correctamente este texto, sin que entremos en contradicción con todo lo anteriormente dicho, hay que tener en cuenta que la cosa entendida es objeto de intelección a través del concepto, es decir, a través de la representación, pues no hay un conocimiento intuitivo de la cosa, sino que éste se da necesariamente por la mediación de la representación. Como aclara Millán Puelles, lo representativo no es la intelección, sino el verbo interior en y por el que se realiza la intelección³⁷. Pero, insistimos en este punto, el verbo, al ser signo formal, no constituye un tercer término de conocimiento, sino el conocimiento de la cosa misma, sólo que no en su ser natural, sino intencional o representativo, que no tiene más realidad que la que le otorga el ser semejanza de la cosa. Por eso puede también decir el Aquinate: «La concepción del entendimiento (el concepto formal) es intermedia entre el entendimiento y la cosa entendida, porque mediante ella el acto del entendimiento llega a la cosa. Y, por tanto, la concepción del entendimiento no sólo es aquello que es entendido, sino también aquello por lo (en lo que) la cosa se entiende; y así puede decirse que aquello que se entiende es tanto la cosa misma como la concepción del entendimiento»³⁸. Este texto se puede considerar clave para la conciliación de los textos aparentemente opuestos del *De Potentia Dei*.

Esto le lleva a afirmar a Beuchot que el realismo no tiene por qué consistir en la relación directa entre el signo lingüístico y el objeto real. Se puede ser realista y considerar que el signo lingüístico se relaciona con la cosa a través del concepto, porque éste es el mismo objeto real en cuanto que pensado o en cuanto que está en la mente a través de su esencia con una presencia intencional o con una existencia psíquica. Si el concepto representa adecuadamente al objeto real, lo cual está fundamentado en el Aquinate, en consecuencia el signo lingüístico al reflejar o representar el concepto, representa, en definitiva, al objeto real³⁹.

Es así que la teoría del signo formal desarrollada por los comentaristas de Tomás de Aquino resulta ser un instrumento de interpretación adecuado para una mejor

³⁶ «Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud huiusmodi: cum tamen oportet quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum: intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quid fit actu per aliquam formam [...] Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enunciatio [...] Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem».

³⁷ *Op. cit.*, p. 124.

³⁸ «Quod conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem: et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est sed etiam id quod res intelligitur, ut sic id quod intelligitur possit dici et res ipsa et conceptio intellectus» (*De ver.* q. 4 a. 2 ad 3um).

³⁹ Cfr. M. Beuchot, «El pensamiento y su relación con el lenguaje»: *Crítica* XVI (1984) 47-59. La referencia es de las pp. 56-57.

comprensión del sentido que tiene en la filosofía tomista la representación gnoseológica.

Podemos concluir volviendo a la cita de Bennet acerca del realismo representativo como un velo de la percepción, señalando que según lo que hemos expuesto, en Tomás de Aquino la representación, necesaria al acto cognoscitivo, no es velo, sino desvelamiento en la medida que nos remite a la cosa en sí misma y también en la medida que ella misma sólo tiene realidad en su carácter significativo o de relación con la cosa.

PATRICIA MOYA C.

Universidad de los Andes, Santiago de Chile.

LAS CONDICIONES DE UNA NUEVA TEORÍA DEL ENTE NATURAL TRAS LA CONDENA DE 1277

LA *PHYSICA* DE WALTER BURLEY Y SUS PECULIARIDADES

Walter Burley, conocido bajo el título de *Doctor Amenus* o *Doctor Perspicuus et Planus*¹ es una figura clave de la escuela Mertoniana del siglo XIV. En los últimos años la historiografía medieval ha avanzado en el conocimiento de la vida y los escritos de este autor a través de los importantes esfuerzos de C. Michalski, A. Maier, L. Bau-dry, S. Harrison, Ph. Boehner y J. A. Weisheipl, a los que sumamos, ya más recientemente, un buen número de trabajos especializados que nos permiten detenernos en problemas acotados de su filosofía².

1. LA RELACIÓN ENTRE BURLEY Y OCKHAM

Burley tiene un lugar importante en la historia de las críticas tempranas a la doctrina de Ockham³, y si bien los trabajos de E. A. Moody puntualizan una relación unívoca de la crítica de Burley a Ockham⁴, indicaciones posteriores tales como las de Richter y Leibold señalan una mutua y constante consideración de estos dos autores⁵. El mismo criterio es compartido por S. Brown, quien, refiriéndose a la *Brevis Summa* de Ockham, señala que su autor «se enfrenta en esta obra a Egidio de Roma, y, frecuentemente, se opone también a las opiniones de Tomás de Aquino y de W. Burley»⁶. Refiriéndose luego a las *Quaestiones in libros Physicorum* del *Venerabilis Inceptor*, Brown puntualiza con mayor detalle las relaciones entre los dos pensadores: «Las fuentes y los argumentos —cambiados o idénticos— que se ofrecen en

¹ Respecto de los títulos de Burley, podrá consultarse F. EHRLE, *Die Ehrenheit der scholastischen Lehrer des Mittelalters*, Munich 1919 (=Sitz. d. Bayer. Akad. d. Wiss. 9).

² Para una información sobre la vida y los trabajos de Burley, cfr. C. MARTIN, «Walter Burley», in *Oxford Studies Presented to Daniel Callus*, ed. W. A. Hinnebusch et alii, Clarendon Press, Oxford 1964, pp. 194-230; y A. UÑA JUÁREZ, *La filosofía del siglo xiv. Contexto cultural de Walter Burley*, Real Monasterio de El Escorial, Madrid 1978, pp. 1-99.

³ Cfr. W. J. COURTENAY, «Late Medieval Nominalism Revisited»: *Journal of the History of Ideas* XLIV (1983) 164.

⁴ Cfr. E. A. MOODY, «Ockham and Aegidius of Rome»: *Franciscan Studies* IX (1949) 417-418.

⁵ Cfr. G. DE OCKHAM, *Expositio Physicorum* (*Opera philosophica*, St. Bonaventure 1985), Introducción, p. 12*.

⁶ G. DE OCKHAM, *Brevis Summa libri Physicorum* (*Opera philosophica*, St. Bonaventure 1985), Introducción, p. 14*.

las *Quaestiones* (qq. 139-151) provienen a menudo del opúsculo de G. Burley "Tractatus de activitate, unitate et augmento formarum activarum habentium contraria et suscipientia magis et minus". Ockham usa multifacéticamente este texto: 1) a veces haciendo suyas tesis de Burley; 2) en otras ocasiones, utilizando los argumentos de Burley para llegar a conclusiones distintas; 3) y, finalmente, aduciendo argumentos de Burley, pero citados como contrarios (*ad partem oppositam*)⁷. A partir de ello, Brown infiere una interesante tesis: las *Quaestiones* de Ockham no son meras compilaciones, sino verdaderas revisiones de problemas ya tratados, partiendo ahora de las objeciones de W. Chatton y de W. Burley⁸, señalando una lista de temas en los que precisa las fuentes inmediatas estudiadas y evaluadas por el Venerabilis Inceptor. Así, por ejemplo, en el caso del movimiento, del cambio substancial, del lugar y de la continuidad, del ente natural y del artefacto y de la fortuna y del azar.

Sin lugar a dudas, hoy podemos afirmar que Burley se opuso a las doctrinas de Ockham y, a la inversa, ambos pensadores se tuvieron directamente en cuenta, siendo posible indicar abundantes temas de litigio, particularmente físicos y lógicos. De este modo, dos claras conclusiones parecen confirmadas:

- 1) El estudio comparativo y sistemático de las doctrinas físicas de estos dos autores es una tarea complementaria, aún no realizada, que ha de arrojar importante luz sobre la historia de los primeros importantes enfrentamientos al ockhamismo.
- 2) Burley resulta ser un personaje central del siglo XIV al enfrentarse y hacer reflexionar a una figura paradigmática como la de Ockham.

2. EL COMENTARIO A LA *PHYSICA* DE W. BURLEY. SUS CARACTERÍSTICAS

Si bien el Burley lógico ha sido conocido y revalorizado a partir de los trabajos de Boehner, quien ha hecho explícito su afán por deducir la silogística de una teoría general de las consecuencias, permanece al presente casi desconocido el Burley físico⁹.

El Doctor Planus ha de ser contado entre los más sobresalientes comentaristas de Aristóteles en el siglo XIV, aspecto evidenciado a través de la polémica de alta actualidad que desarrolla contra Ockham en uno de sus trabajos más eruditos: aquel correspondiente a la *Physica*, que será objeto de nuestro análisis.

Burley se ocupó tanto de la filosofía natural aristotélica relativa al ente móvil cuanto de aquella referente al dominio biológico, con particular atención al animal y al hombre. Expuso la *Physica* bajo la forma de *commentum* y de *quaestiones*, alcanzando el *Comentario* una doble versión completa, indicio claro del interés que le suscitaba el tema, que, por lo demás, constituía, un pilar fundamental en la formación artística de Oxford.

⁷ G. DE OCKHAM, *Brevis Summa libri Physicorum*, ed. cit., p. 43*.

⁸ *Ibid.*

⁹ Cfr. PH. BOEHNER, *Medieval Logic. An Outline of its Development from 1250 to ca. 1400*, Manchester 1952, pp. 84ss.

Todavía no existen datos seguros para fijar la fecha de composición de la primera versión, aunque J. A. Weisheipl opina que es anterior a 1316. La segunda redacción es la que ha sido impresa. Fue elaborada en dos tiempos: los libros I-VI, con fecha probable de redacción hacia 1325; los libros VII y VIII los escribió Burley «iam senex» a ruego de su amigo y protector Bury hacia 1334-1337¹⁰. En conformidad con C. Michalski, M. Grabmann subraya el alto valor didáctico del referido comentario¹¹.

Burley organiza su exposición dando cabida a una amplia discusión con los *moderni* en sus ideas más significativas. En los primeros libros de la obra se ocupa de importantes temas gnoseológicos: la naturaleza de los universales, el conocimiento del singular, etc.; todos ellos considerados como la base de sustentación de su teoría del ente móvil. Es nota propia, además, el incorporar las diversas posturas reinantes en su tiempo sobre los temas más diversos; así, por vía de ejemplo, en los dos últimos libros considera bajo un exhaustivo análisis la prueba aristotélica del primer motor manifestando su propia opinión al caso y luego de una revisión pormenorizada de la correspondiente a sus contemporáneos.

A. Maier ha llamado repetidamente la atención sobre un aspecto metodológico de la obra de Burley. Se trata de la tendencia a sustituir conceptos por símbolos numéricos en el razonamiento filosófico¹², método expositivo denominado *in terminis*¹³, que, en su opinión, marcaría el comienzo del cálculo literal (*Literalkalkuls*) que bajo la forma de *calculations* haría sentir su influjo en el pensamiento posterior. Nos hallaríamos, en la sugerencia de A. Maier, ante una «quasi-mathematische Formulierung». Por nuestra parte, no aventuramos hipótesis sobre si Burley fue precisamente el iniciador de esta metodología filosófica; pero nos consta, en cambio, que esas formulaciones *in terminis* son recurrentes en sus obras, por cuanto las hemos encontrado repetidamente en la *Physica*, en el comentario al libro VI¹⁴ y en el mismo li-

¹⁰ Cfr. J. A. WEISHEIPL, «Ockham and Some Mertonians»: *Mediaeval Studies* XXX (1968) 180-183.

¹¹ Vincula este aspecto con el hecho de su notable difusión, a tal punto que todavía en los siglos XVII y XVIII se usaba el comentario de Burley a la *Physica*. Cfr. M. GRABMANN, *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter*, Munich 1939 (=Sitz. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse 5), p. 52.

¹² «Es handelt sich dabei um eine Art von Logistik, um eine Anwendung arithmetischer Prinzipien auf logische und metaphysische Deduktionen [...] Auch in den Deduktionen die Philosophen und Theologen werden um die Begriffe, mit denen argumentiert wird, grossenteils durch Buchstaben ersetzt» (A. MAIER, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Rom 1952 [=Storia e Letteratura 41], pp. 257-258).

¹³ Burley intenta rebatir la tesis escotista sobre este particular. Primeramente lo hace en la forma acostumbrada. Luego formula el mismo razonamiento *in terminis*: «Si forma intenditur per additionem partis ad partem, sequeretur quod nulla forma augeretur [...] Si forma augeretur per additionem partis ad partem, tunc nec pars praecedens augeretur nec pars sequens, nec aggregatum ex utriusque augeretur, et per consequens, nulla forma augeretur». Veamos ahora la nueva formulación: «[...] unde potest argui in terminis sic: sit *a* tota pars et praecisse illa quae acquiritur per motum totum augmentationis, et sit *b* tota pars et praecisse illa quae acquiritur per motum totum augmentationis, et sit *c* aggregatum ex *a* et *b*. Tunc *a* non augeretur, quia *b* non praefuit in principio augmentationis, nec etiam in tota augmentatione» (*De intentione et remissione formarum*, Venetiis 1496, c. 1).

¹⁴ Cfr. W. BURLEY, *Expositio librorum Physicorum*, Reprograph. Nachdr. d. Ausg. Venedig 1501, Hildesheim-New York 1972, fol. 175va.

bro I, donde Burley ha expresado su doctrina a través de este lenguaje «cuasi-matemático»¹⁵. La amplia difusión obtenida por el comentario hace de la obra un escrito altamente representativo de las ideas y métodos de su autor. La finalidad de este texto ha sido presentar la *mens* de Aristóteles de forma clara y compendiosa.

A. Maier ha observado que algunos manuscritos, al comienzo mismo de la obra, añaden la frase «cuius expositionem vel intentionem intendo cum brevitae et facilitate quam potero compilare»¹⁶. Posiblemente haya que vincular a este esfuerzo de clarificación el título honorífico de *Doctor Planus* con que la escolástica honrará posteriormente el nombre de Burley.

Es posible hallar en el comentario tres momentos o aspectos claves: la división del texto, la labor de exégesis, y el subrayado de proposiciones «notables».

En la *divisio textus*, tal como la describe Burley, es posible distinguir dos aspectos: uno material y otro formal. En su materialidad, la división constituye un análisis que resuelve la obra aristotélica en sus elementos atómicos integrantes. Entre las distintas partes consideradas en su totalidad, y cada partícula como *minimum* gramatical o lógico, se sigue este proceso:

«liber totalis» «libri» «tractatus» «capitula» «partes» «particulae» «partiales»

Este desmembramiento lleva consigo el auténtico esfuerzo de Burley por reconstruir la lógica atribuible al texto aristotélico¹⁷. El criterio de análisis adoptado es preferentemente cualitativo y tendiente a mostrar la estructura sugerida por la concateñación de las distintas ideas. Se trata de evidenciar así la organización ideográfica y lógica del pensamiento aristotélico. Ello obedece, en principio, a la convicción de que el contenido doctrinal de Aristóteles recibe su primera clarificación a partir de la lógica que rige la expresión material.

Junto con esta división, Burley alude a un segundo recurso aclaratorio: la *labor exegetica*. Tras la primera aproximación, a través de la «letra», la *mens* de Aristóteles sólo podría ser descubierta si se distinguen cuidadosamente los diversos modos de proceder en su razonamiento. Cada texto o parte del mismo puede reflejar tres intenciones distintas del Estagirita: *inquirere*, *narrare*, *declarare*. A veces (*inquirendo* o

¹⁵ Burley reproduce aquí un contrargumento de los *moderni*: «Hoc potest etiam argui in terminis sic: in intellectu meo est conceptus generis generalissimi substantiae et similiter est in intellectu tuo. Et isti sunt diversi conceptus et tantum conveniunt vel magis quam conveniunt Sortes et Plato. Possibile est igitur quod ego abstraham unum conceptum communem qui praedicetur in quid de eis in quo immediate conveniunt. Et sic ille conceptus *a*; possibile est quod tu abstrahas unum conceptum communem qui praedicetur in quid de eis in quo immediate conveniunt, qui sit *b*: igitur *a* et *b* sunt conceptus similes. Et similiter adhuc: contingit quod tu abstrahas ab eis conceptum similem praedicabilem in quid de eis, et ego alium, qui sint *c* et *d*. Et adhuc contingit abstrahere conceptum communem eis a te et a me, qui sint *e* et *f*, et sic in infinitum. Et ita in praedicatis in quid erit procedere in infinitum, quod est absurdum» (*Expositio librorum Physicorum*, fol. 4vb).

¹⁶ Cfr. A. MAIER, «Zu Walter Burleys Politik-Kommentar»: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* xiv (1972) 332.

¹⁷ Para A. Maier, esta atomización del texto aristotélico en los comentarios de Burley es una especie de manía que torna fastidiosa su lectura: cfr. A. MAIER, «Zu Walter Burleys Politik-Kommentar», 336.

dubitando) Aristóteles relata o discute opiniones ajenas y sólo el momento narrativo y declarativo expresa sus dichos auténticos.

Burley manifiesta un claro interés por una interpretación literal y no metafórica de los textos científicos aristotélicos; así, por vía de ejemplo, mientras los *moderni* manifestaban su propósito de sostener una interpretación metafórica en la discusión sobre la naturaleza de los conceptos universales, Burley reivindica la conveniencia de la exégesis literal¹⁸.

Por lo demás, en la exégesis conviene distinguir la *intentio* y el *ordo intentionis*, esto es, tanto el contenido doctrinal cuanto el modo de proceder en la elaboración de esa misma doctrina. Esta distinción, de notable valor especulativo e interpretativo, se introduce al comienzo mismo del comentario a la *Physica*¹⁹. En efecto, muchas observaciones de Burley recaen no tanto sobre la *mens* propiamente dicha de Aristóteles cuanto sobre este *ordo intentionis* o *modus procedendi*: «Circa illam rationem sic procedit Philosophus».

Un tercer recurso aclaratorio es la *técnica del subrayado*. Se trata de hacer resaltar ciertas proposiciones «eminentes» que, a juicio de Burley, condensan más adecuadamente la doctrina aristotélica. Hay incluso una doble operación reasuntiva: una consta al principio y la otra al final de cada libro. Al comienzo, Burley promete elencar las «quaestiones principales motas et determinatas in illo». Al final reunirá las proposiciones más notables en el uso y trato entre sus contemporáneos. El objetivo de este recurso es, además de aclaratorio, también didáctico, pues pretende asegurar la memorización y retención de la auténtica *mens* aristotélica en cada libro.

Particular importancia tiene para la *Physica* la *conclusio* donde Burley establece una secuencia de las conclusiones principales y también de aquellas particulares o «anexas», constituyendo esto una novedad en relación con los otros comentarios del mismo autor. Por lo demás, estas conclusiones son silogísticamente deducidas y fundadas. Si, como indica Grabmann, Burley hizo avanzar la técnica comentarística de Aristóteles, ello se debe, muy probablemente, a la nueva síntesis y organización de los elementos que conjuga, particularmente en la literatura de las conclusiones que circulaba en sus días²⁰.

Aunque no con rigurosa uniformidad, las conclusiones suelen fundamentarse en diversos tipos de pruebas; así, la conclusión primera del libro IV de la *Physica* conlleva dos pruebas: una «famosa» y otra de «razón natural»²¹.

¹⁸ «Non est igitur dicendum quod Philosophus et Commentator loquatur metaphorice vel singuliter ut isti exponunt, reduciendo totam philosophiam ad secundum modum amphibologiae. Quia Philosophus reprehendit modum loquendi figurative vel metaphorice in doctrina demonstrativa. In isto autem libro procedit Philosophus demonstrative. Non est ergo dicendum quod ipse loquatur hic metaphorice, sicut loquuntur poetas in suis fabulae» (*Expositio librorum Physicorum*, fol. 5ra).

¹⁹ «[...] Et continet iste tractatus secundum Commentatorem duas partes principales, quarum in prima Philosophus ponit suam intentionem. In secunda ponit ordinem intentionis seu modum procedendi. Unde intentio Philosophi in hoc libro est determinare de causis rerum naturalium, tradendo cognitionem earum. Sed ordo intentionis eius est incipere a compositis et a principiis in universali acceptis, procedendo ab eis in cognitionem principiorum, causarum et elementorum rerum naturalium» (*Expositio librorum Physicorum*, fol. 1rb).

²⁰ Cfr. M. GRABMANN, *op. cit.*, p. 52.

²¹ «Cum Philosophus proponit esse determinandum de loco, declarat quod ad naturalem pertinet considerare de loco. Et haec est prima conclusio huius libri quae probatur dupliciter. Et primo per ra-

En cuanto a las fuentes sugeridas en este Comentario, debemos considerar que las cuestiones principales provienen del correspondiente comentario de Averroes donde se incorporan *quaestiones* y *dubitationes* a propósito de los textos. En la discusión y aclaración de los pasos particularmente difíciles, Burley utiliza los dichos de otros comentadores, aun cuando manifieste una evidente preferencia por aclarar *Aristotelem ex Aristotele*.

Además de estos recursos sistemáticos aparecen otros ocasionales tales como las anotaciones (*notabile*, *notatio* o *notabilia*) y las objeciones (*dubia*).

Las aclaraciones más breves y sencillas, muy abundantes en la *Physica*, suelen hacerse de la mano de otros comentaristas. Burley utiliza anotaciones formuladas por Averroes, Boecio, Roberto de Grosseteste, San Alberto y Avicena²³.

El claro interés metodológico de Burley ha sido explícitamente expuesto en este Comentario²⁴; por lo demás, en la medida en que la obra refleja el quehacer escolar de su autor, se puede inferir que el *Doctor Amenus* era un profesor ampliamente informado, profundo y minucioso en sus análisis y ordenado y preciso en la exposición.

3. LOS SUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA ELABORACIÓN FÍSICA DE BURLEY

No caben dudas que las condenas del año 1277 instauraron un clima particular en el ambiente universitario, al punto que P. Duhem es proclive a señalar que este hecho signó el inicio de la ciencia moderna²⁵. En efecto, las certezas de la ciencia griega y árabe no se sustituyen con nuevas certezas, sino solamente con *hipótesis* y *conjeturas*. A este cambio de perspectiva responde la doctrina sobre el conocimiento elaborada en el interior del movimiento ockhamista que tiende a resolver todo problema en el plano del análisis lingüístico, expresando con ello la exigencia que ya vive en la cultura medieval a fines del siglo XIII e inicios del XIV.

La ciencia que nace después de la condena es una ciencia que tiene continuamente en cuenta lo sobrenatural y donde la hipótesis de una intervención divina resulta parte integrante de sus supuestos epistemológicos. En este ambiente general, la particular metodología impuesta por Guillermo de Ockham constituye un elemento importante que impone su sello en las doctrinas de sus contemporáneos, imposible de desconocer en los planteos de confrontación que sistemáticamente implementa Walter Burley, al punto que no podemos comprender la postura física de este autor sino como una oposición clara a los planteos respectivos de Ockham.

En efecto, Ockham rinde un culto paralelo a la experiencia y la razón. En este doble tributo creemos radica la importancia histórica de su filosofía de la naturaleza.

tionem famosam, secundo vero per rationem naturalem. Ratio igitur famosa est illa: quod omnes antiqui opinati sunt locum esse cuiuslibet entis» (*Expositio librorum Physicorum*, fol. 84ra).

²³ A modo de ejemplo, véase la *Expositio librorum Physicorum*, fol. 81va.

²⁴ «Et hanc responsionem pono ad exercitandum ingenia studentium ad ostendendum rationem Philosophi demonstrare» (*Expositio librorum Physicorum*, fol. 250rb).

²⁵ Cfr. P. DUHEM, *Le système du monde*, Hermann, Paris 1954, vol. III, p. 4.

Los criterios de investigación científica que se pueden extraer de sus numerosas obras dedicadas al estudio de la naturaleza se hallan doblemente ligados a la nueva lógica y a la crítica de la cosmología tradicional: si el mundo es esencialmente contingente y ha sido creado por la libertad absoluta de Dios onnipotente, no es lícito suponer que está estructurado de acuerdo con relaciones metafísicamente necesarias. No es preciso, por tanto, admitir otra multiplicidad, además de la de los individuos; y si esto es así, el fundamento del conocimiento científico no es otro que el conocimiento experimental. De aquí surge el primer criterio metodológico de Ockham: *sólo se puede conocer de manera científica aquello que es controlable mediante la experiencia*. La lógica, instrumento de análisis y de crítica, también nos inclina hacia una explícita fidelidad al mundo de lo real, obligándonos a conectar el contenido de las afirmaciones con la efectiva realidad de los individuos. Esta restricción a lo concreto hace que Ockham rechace toda substancialización de carácter metafísico de entidades como el movimiento, el espacio, el tiempo y el lugar natural.

Arribamos así al segundo criterio fundamental de su método: más que preocuparnos por definir qué son los fenómenos, es menester atenernos a cómo se llevan a cabo pues *lo importante no es la naturaleza sino la función*. Desde la metafísica se comienza a pasar imperceptiblemente a la física, en tanto que disciplina moderna, aspecto éste cuyas implicaciones se desarrollarán enormemente a lo largo de los siglos siguientes.

En su base, Burley y Ockham poseen planteos semánticos opuestos. Esta perspectiva epistemológica diversa sostiene la construcción física de Burley. A la pregunta ¿qué significa un término en una suposición simple?, se oponen las respectivas respuestas de Burley y de Ockham. Mientras en el contexto realista sustentado por Burley²⁶, el término está por la naturaleza común que existe fuera del intelecto²⁷, para Ockham un término con suposición simple significa un concepto universal del intelecto²⁸.

De allí es posible inferir que mientras para Ockham la única suposición que permite construir la ciencia física es la personal, para Burley, en cambio, es la suposición simple. Burley afirmó un isomorfismo entre el lenguaje y el mundo, requisito que protege el valor objetivo del conocimiento; y es esta perspectiva epistemológica diferente la que cambia el sentido de su construcción física²⁹.

Los universales existen *extra animam* y son realmente distintos de los individuales: «están en» y «son predicados de». Aún cuando los autores medievales han observado estas dos características como tesis fundamentales del pensamiento de Burley,

²⁶ En relación con el realismo de Burley, vide H. SHAPIRO, «A Note on W. Burley's Exaggerated Realism»: *Franciscan Studies* XX (1960) 205-214; e ID., «More on the "Exaggeration" on Burley's Realism»: *Manuscripta* VI (1962) 94-98.

²⁷ Cfr. W. BURLEY, *De puritate artis logicae tractatus longior*, ed. Ph. Boehner, The Franciscan Institute, St. Bonaventure 1978, tract. longior, tract. I, pars I, cap. I, p. 3, 24s.

²⁸ El problema ha sido tratado ampliamente por Ockham. Véase, amodo de ejemplo, la *Summa logicae* I 22 (*Opera philosophica*, St. Bonaventure 1978), pp. 65-66.

²⁹ Para un análisis del tema epistemológico en los dos autores, consúltese P. SPADE, «Some Epistemological Implications of the Burley-Ockham Dispute»: *Franciscan Studies* XXXV (1975) 212-222.

la historiografía contemporánea le ha atribuido posiciones variadas al respecto: para H. Shapiro, *el Doctor Perspicuus et Planus* es un realista moderado próximo a Tomás de Aquino³⁰; M. McCord Adams admite un realismo próximo a la posición de Duns Escoto en torno del problema de la individuación³¹; y, finalmente, M. Wagner presenta un Burley que sustenta una teoría extensional de los universales como conjuntos de objetos que tienen las mismas propiedades esenciales³².

Estas distintas conceptualizaciones están basadas sobre muestras diferentes y parciales de los trabajos de Burley, muy propias del estado aún incipiente del conocimiento de nuestro autor. En principio, es posible procurar un intento de síntesis de su aproximación al problema de los universales, que compartimos con A. Conti³³:

1. La posición final de Burley en torno del problema de los universales es la única que le ha sido unánimemente atribuida por los autores medievales de fin del siglo XV.
2. Su doctrina evoluciona bajo la cerrada crítica de Ockham desde el punto de vista del realismo tradicional peculiar a los teólogos del siglo XIII (Alberto el Grande, Tomás de Aquino y Gil de Roma) hacia el ultrarrealismo de su teoría final que formula la existencia de universales *extra animam* y su real distinción de los singulares.

La filosofía del ente móvil que se explicita en el Comentario se sustenta en una teoría de las categorías profundamente elaborada con relación a la simplificada visión ockhamista. En efecto, la referida obra está dirigida primordialmente a una amplia confrontación doctrinal con los *moderni* en aspectos capitales de su pensamiento; por ello posee interés historiográfico en tanto le sirvió a Burley para expresar con cierta amplitud algunas de sus propias ideas y soluciones a distintos problemas filosóficos.

En un principio, Burley parece haber sido atraído por la doctrina de Enrique de Gante, quien juzga que sólo las tres categorías absolutas (substancia, cantidad y cualidad) son reales, considerando a las restantes en cuanto relaciones³⁴. Es posible apreciar signos tempranos de un cambio en el primer libro de su segundo comentario a la *Physica*, elaborado después de 1324, y presumiblemente reescrito para replicar el criticismo de Ockham. En efecto, el *Venerabilis Inceptor* sostuvo que las diez categorías indican diferentes propiedades semánticas y no realidades existentes fuera del alma³⁵. Dado que las categorías representan los modos posibles según los cuales una cosa individual puede ser aprehendida en sus determinaciones específicas, y teniendo en cuenta que para Ockham sólo existen las sustancias individuales, todas las cate-

³⁰ Cfr. H. SHAPIRO, «A Note on W. Burley's Exaggerated Realism», 205-214.

³¹ Cfr. M. MCCORD ADAMS, «Universals in the Early Fourteenth Century», in *The Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy*, ed. by N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg. Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 411-439.

³² Cfr. M. WAGNER, «Supposition-Theory and the Problem of Universals»: *Franciscan Studies* XLI (1981) 385-414.

³³ Cfr. A. CONTI, «Ontology in W. Burley's Last Commentary on the *Ars Vetus*»: *Franciscan Studies* L (1990) 137.

³⁴ Cfr. HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodlibeta* V qq. 2 y 6; VII q. 3; IX q. 3; XV q. 5, Parisiis 1518, vol. I, fol. 228v-240v, 386v-390v; vol. II, fol. 68v-75v, 369rv.

³⁵ Cfr. G. DE OCKHAM, *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*, prol. et cap. VII, 1 (*Opera philosophica*, St. Bonaventure 1978), pp. 135-137 y 157-161.

gorías deben responder a la categoría de substancia³⁶. Al ignorar esto, algunos han considerado a los predicamentos como realidades independientes, incurriendo en un grave error³⁷: sólo la substancia y la cualidad denotan realidades individuales, pero mientras la substancia la connota absolutamente, la cualidad lo hace significativamente. Por tanto, la distinción entre estos dos predicamentos no es metafísica, sino lógica y responde a los diferentes modos de significación.

Las categorías —entiende Ockham— se justifican en tanto respuestas útiles a las fundamentales preguntas que sobre los seres reales nos podemos hacer, y, en consecuencia, nos ayudan a construir fórmulas que nos permiten expresarnos lingüísticamente afirmando o negando algo de algo³⁸. Queda así reforzado el carácter esencialmente lingüístico de los predicamentos en el ockhamismo: las categorías no son divisiones de los seres previas a nuestro conocimiento, sino catalogaciones útiles que nos permiten entenderlos mejor.

Burley entiende que una afirmación tal no sólo es contraria a la letra y la doctrina de Aristóteles y de Porfirio, sino que también compromete la finalidad misma de una correcta teoría del ente móvil. De hecho, si Ockham tuviese razón, todas las categorías deberían sintetizarse en la cualidad.

Según el último Burley,

- 1) La división en categorías es la primera de todas las divisiones del ser real, y sólo secundariamente lo es de los conceptos mentales y orales o escritos referidos a ellos.
- 2) Lo que existe en una categoría es realmente distinto de lo que existe en otra³⁹.

En el esquema categorial de Burley hay una perfecta equivalencia entre el modo de ser y la naturaleza es conocida a través de su género supremo. En este sentido, la real existencia y distinción de los predicamentos está basada en una diferenciación de niveles, consubstancial con su verdadera naturaleza. En conformidad con sus presupuestos semánticos, la realidad ejerce su paternidad interpretativa sobre el lenguaje filosófico, de modo tal que la estructura del lenguaje es un mero reflejo de lo real.

Detengámonos, a modo de ejemplo, en el análisis de la cantidad. En opinión de Burley, a los términos abstractos de la categoría de cantidad (tales como extensión, duración, magnitud) les debe corresponder algo en la realidad, distinto de aquello significado por los términos substanciales abstractos. Señala algunas conclusiones de los modernos que se oponen, en su opinión, a Aristóteles. Así,

- 1) pertenece a la cantidad el tener o no término, pero siendo el término una cosa distinta de la cantidad terminada, contradice a esta tesis sostener que el punto, término de la línea, se identifique con ella, o que ésta equivalga a la superficie, o la superficie al cuerpo;
2. la cantidad se identifica con la sustancia;
3. la cantidad no tiene de suyo partes⁴⁰;

³⁶ Cfr. *Summa logicae* I 41, p. 108.

³⁷ Cfr. *Summa logicae* I 41, p. 105.

³⁸ Cfr. *Summa logicae* I 41, p. 107.

³⁹ W. BURLEY, *Expositio in Praedicamenta Aristotelis*, Venetiis 1509, cap. «De numero praedicamentorum», fol. 21rab.

⁴⁰ Cfr. *Expositio librorum Physicorum*, fol. 9rb.

Es posible señalar algunas observaciones de la respuesta de Burley ofrecida en esta ocasión:

1. concede gran importancia al tema en virtud del espacio que le dedica, casi tres grandes folios;
2. se refiere a sus oponentes con el pronombre *isti*, mas en alguna ocasión adopta un lenguaje directo y singular; e. gr., «quaero quid intelligis per quantum».
3. en dos oportunidades los argumentos analizados recurren a la *potentia Dei absoluta* para probar que el punto se identifica con la línea y que la cantidad se identifica con la sustancia. Éstas y otras pruebas Burley las desestima (*sed illud nihil est*), o por irracionales (*sed illud est irrationabiliter dictum*), o por inconvenientes (*nec hoc est inconueniens, sed magis necium*), o por contradictorias.

En suma, hay un claro esfuerzo en Burley por afirmar, por un lado, la realidad, y, por otro, la distinción real de la cantidad respecto de la sustancia, en clara oposición a los *moderni*, quienes la redujeron a un aspecto de las sustancias materiales cualificadas.

Burley niega que la sustancia material pueda ser extensa sin la real presencia de formas cuantitativas, mas no da una razón metafísica de esta preferencia, justificable desde su perspectiva semántica, donde la estructura del lenguaje es, como indicamos, una función refleja respecto de la realidad, siendo éste un criterio genérico de aplicación en su análisis de la estructura ontológica del ente móvil.

CONCLUSIONES

1. Para Burley, la lógica es la clave de todo el saber, una especie de pedagogo universal hacia la posesión acreditada de toda idea. Esta logización de la ciencia será sustituida en la época moderna por una «matematización» universal como «forma» propia del saber.
2. En conexión con esto, es posible advertir en Burley la eclosión de un nuevo sistema sintetizado y difundido por la *logica modernorum*. Las propiedades de los términos y las inferencias entre las proposiciones marcarán un nuevo quehacer de tipo formal para la lógica, exigido, sobre todo, por la pedagogía de la *disputatio*. Estas discusiones introducidas por Burley en el comentario a la *Physica* están lejos de ser pura rutina académica. Tómese por ejemplo el tema de la eternidad del movimiento primero: en efecto, la mayor parte de estas disputas están suscitadas por cuestiones vivas y nuevas, agitadas en sus días entre los ockhamistas y nos permiten inferir un clima de vivo interés por la verdad⁴¹.
3. No es posible comprender la teoría física de Burley sin la respectiva de Ockham, a la que se contrapone de manera sistemática y partiendo de un análisis gnoseo-ontológico diverso. Burley sostiene una perspectiva semántica donde la estructura del lenguaje es una función refleja respecto de la realidad.
4. La teoría física de Burley presupone la *teoría de las distinciones* ockhamista, conforme a la cual toda diferencia conceptual ha de traducirse en el orden del ser y, más

⁴¹ Cfr. *Expositio librorum Physicorum*, fol. 223vb y ss.

precisamente, «del ser un algo», con lo cual su doctrina del ente natural adquiere una connotación de realismo exagerado criticado ya por sus mismos contemporáneos.

Su imagen del universo es compleja y estática; la de Ockham —su permanente interlocutor— será, en cambio, simple, pero también estable e insuficiente para alcanzar una intelección racional de los procesos.

OLGA L. LARRE

Pontificia Universidad Católica Argentina

Santa María de los Buenos Aires.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

GEWISßHEIT UND WAHRHEIT

DESCARTES' GRUNDLEGUNG DER ERSTEN PHILOSOPHIE

Descartes' «Meditationen über die Erste Philosophie» wollen ein absolutes Wissen begründen. Wenn der Begriff «Wissen» konzipiert wird, kommen sogleich ein subjektives und ein objektives Moment ins Spiel, welche Momente ebenso voneinander zu unterscheiden wie schlechthin miteinander zu vereinigen sind. Das Gewußte nämlich muß erstens für den Wissenden gewiß sein; zweitens muß bei einem wirklichen Wissen das, was uns evident ist, auch an sich, d.i. objektiv wahr sein. Schließlich —und auf diesen Vereinigungspunkt kommt es an— muß das objektiv Wahre vom Wissenden erreicht und *als* Objektives gewußt werden. Mit der vollständigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gewißheit und Wahrheit, dem Fürsichsein und dem Ansichsein des Wissens, hat es bekanntlich zuletzt Hegels «Phänomenologie des Geistes» auf maßgebliche Weise zu tun.

In den «Meditationen» des Descartes werden nun zwei Anfangspunkte des Wissens herausgestellt, deren Relation zueinander als eine bestimmte Fassung des Verhältnisses von Gewißheit und Wahrheit erscheint: Der Ausgang der 2. Meditation beim «*cogito (ergo) sum*»¹ soll dem Wissen seine unbedingte Gewißheit sichern; der Gottesbeweis der 3. Meditation hingegen, zumal der Erweis der göttlichen Wahrheithaftigkeit, hat die Wahrheit unserer Urteile *sub specie metaphysica* zu garantieren.

Im folgenden soll gezeigt werden, daß an beiden Punkten der cartesischen Grundlegung der Ersten Philosophie Gewißheit und Wahrheit, auf je eigentümliche Weise, schlechthin vereinigt sind; aufgrund dieser Vereinigung, so wird sich erweisen, sind die Selbsterkenntnis des Ich und die Gotteserkenntnis gerade die Anfangspunkte des absoluten Wissens, die sich zu *einer* Grundlegung der Ersten Philosophie gegenseitig vervollständigen.

Die folgende Untersuchung gliedert sich daraufhin in 2 Teile: Zuerst ist darzulegen, wie sich in Descartes' sog. «erster Erkenntnis» die Gewißheit des Wissens unmittelbar als Wahrheit manifestiert (1). Zweitens soll gezeigt werden, wie umgekehrt in der cartesisch gedachten Gotteserkenntnis der Grund der Wahrheit unserer Urteile zuletzt zu einer unmittelbaren Gewißheit für uns wird (2).

¹ In den «Meditationen» selbst kommt das vieldiskutierte «*ergo*» bei der Formulierung der ersten Erkenntnis bekanntlich nicht vor; Descartes schreibt hier vielmehr nur «*ego sum, ego existo*» (2. Meditation, 3. Absatz). Allerdings gebraucht Descartes die Formel «*cogito ergo sum*» sowohl vor der Abfassung der Meditationen, nämlich im «Discours de la Méthode» (4. Teil, 1. Abschnitt) als auch nach den «Meditationen», nämlich in den «Prinzipien der Philosophie» (1. Teil, 10. Abschnitt). Daher wird hier das in den «Meditationen» nicht auftauchende «*ergo*» in Klammern mit angeführt.

1. GEWISSEIT UND WAHRHEIT DER «ERSTEN ERKENNTNIS»

Im folgenden soll zunächst die cartesische Hinführung zur «ersten Erkenntnis», der sog. *«prima cognitio»* betrachtet werden (1). Sodann gilt es zu sehen, wie die erste Erkenntnis als solche bereits auf ihre Ergänzung durch die Gotteserkenntnis implizit angelegt ist (2).

1. *Der methodische Weg zur «prima cognitio».*

Descartes' erste Erkenntnis «Ich bin denkend» bzw. «Ich denke, also bin ich»² erscheint in den Meditationen als erstes Resultat. Zu diesem Anfangspunkt des Wissens führt nämlich der methodische Zweifel hin, welcher seinerseits die erste, obgleich negative, Manifestation des produktiven Wissens-Ideals der Neueren Philosophie ist. Denn daß alles bisherige Wissen, selbst das mathematische Erkennen eingeschlossen, durch den methodischen Zweifel erschüttert werden kann, daß der archimedische Punkt des Wissens, wie Descartes urteilt, noch nicht gefunden ist, — diese Einsicht der 1. Meditation bleibt in allen Meditationen gültig. Der Zweifel, der das überkommene Wissen als ungesichert abstößt, wird nicht wieder rückgängig gemacht; vielmehr ist die Aufgabe, die er stellt, gerade zu erfüllen. Diese Aufgabe lautet, aus absolut einsichtigen Anfangspunkten ein Neues Wissen hervorzubringen und in lückenloser Folge zu vervollständigen.

Weil der cartesische Zweifel zielgerichtet auf das Entspringen einer ersten absoluten Erkenntnis angelegt und daraufhin ein methodischer ist, kann Descartes in seinem Dialog «La recherche de la vérité par la lumière naturelle»³ das Zweifeln als den archimedischen Punkt charakterisieren⁴. Denn die schrittweise Destruktion des vermeintlichen Wissens engt den Bereich dessen, was als schlechthin gewiß gelten kann, immer weiter ein, bis sich schließlich die erste Erkenntnis *in ihrer Reinheit* herauskristallisiert⁵.

Dieser Übergang zur ersten Gewisseit läßt sich im Blick auf die beiden Hauptzweifelsgründe, die Descartes vorbringt, nämlich das Traum-Argument und die Fiktion des Betrüger-Gottes, gut verdeutlichen. Das Traumargument zieht bereits um das vorstellende Ich einen ebenso engen wie undurchdringlichen Kreis. Wenn das Leben des Ich ein einziger Großer Traum wäre — und offenbar kann dies zunächst nicht absolut ausgeschlossen werden —, so wäre für das Ich der an sich seiende Gegenstand seines Vorstellens in Wahrheit nicht vorhanden. Die subjektive Gewisseit des Vorstellens vermag die objektive Wahrheit der Urteile, in denen wir etwas über äußere Gegenstände als äußere behaupten, nicht schlechthin zu verbürgen; genau dies macht das Traumargument bewußt. Was als objektiv vorgestellt und behauptet wird, könnte — absolut gesehen — eine durchaus nur subjektive Vorstellung sein.

² Vgl. Anm. 1.

³ Zitiert nach der Ausgabe von Gerhart Schmidt (Würzburg 1989).

⁴ Vgl. op. cit., 54.

⁵ «Beim Übergang zur Null», wie Wolfgang Röd den Schritt zur ersten Erkenntnis etwas mißverständlich charakterisiert, «geht [...] der Zweifel in die erste Gewisseit über» (*Descartes. Die innere Genesis des cartesianischen Systems*; München/Basel 1964, S. 74).

Es bliebe uns allein die Klarheit und Deutlichkeit des Vorstellens als solchen. Das mathematische Wissen, welches für Descartes «das» klare und deutliche Erkennen ist, ist gegen das Traumargument deswegen resistent, weil es als reines Beziehungswissen nichts über die Existenz der Gegenstände der Mathematik behauptet. Ob ich wache oder träume, so ist doch immer, wie Descartes unterstreicht, $2 + 3 = 5$; und diese Gleichung fragt nicht danach, ob die Zahlen 2, 3 und 5 auch unabhängig vom Ich existieren. Gemäß der Fiktion des Betrügergottes aber, die den methodischen Zweifel zu einem hyperbolischen werden läßt, ist unser Erkenntnisvermögen als solches ursprünglich defekt; auch das, was wir klar und deutlich erfassen und was somit für uns im höchsten Grade gewiß ist, ist nach dieser methodisch erbrachten Fiktion an sich nicht wahr, sondern ausnahmslos als falsch zu setzen.

Die zumindest nicht unmögliche Annahme, daß wir schlechterdings nichts wissen, wird bei Descartes zur Geburtsstätte des absoluten Wissens. Der Maßstab nämlich für eine absolute Erkenntnis ist im Resultat des methodischen Zweifels negativ bestimmbar geworden. Das absolute Wissen müßte, wenn es gefunden werden sollte, mehr als klar und deutlich sein; es müßte die mathematische Evidenz überbieten und einem hyperbolischen Zweifel widerstehen können.

Die erste absolute Erkenntnis entspringt im innersten Zentrum des Vorstellens, auf das der methodische Zweifel selber hinführt. Denn bereits das Traumargument hat ja die Gewißheit betreffs des Daseins der Dinge außerhalb des Ichs erschüttert und gleichsam die ganze Peripherie um das vorstellende Ich herum fiktiv aufgehoben; die Einbildung des Betrügergottes hat darüberhinaus auch noch das Licht des reinen Vorstellens als solchen, wie es sich im mathematischen Erkennen bewährt, ausgelöscht. Damit ist jetzt nur noch der Zentralpunkt allen Vorstellens, das Dasein des vorstellenden Ich *als* eines vorstellenden, allein übriggeblieben; von diesem Ich, das von Allem abstrahiert hat, kann im Vorstellen nicht mehr abstrahiert werden⁶. Das Ich, das dank des hyperbolischen Zweifels als reines Ich hervortritt, ist für Descartes das *fundamentum inconcussum* des Wissens; und nach dem o.g. Dialog ließe sich die erste Erkenntnis geradezu durch die Formel umschreiben «Ich zweifle, also bin ich»⁷.

⁶ Vgl. hierzu die späteren Ausführungen Fichtes in seiner «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre» (in: J.G.Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. v. R. Lauth und H. Jacob. Stuttgart- Bad Canstatt 1962 f., Werke Bd. 2): «Dies ist denn auch wirklich die augenscheinliche [...] Quelle alles Selbstbewußtseyns. Alles, von welchem ich abstrahiren, was ich wegdenken kann [...] ist nicht mein Ich, und ich setze es meinem Ich blos dadurch entgegen, daß ich es betrachte als ein solches, das ich wegdenken kann. Je mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewußtseyn sich dem reinen; —von dem Kinde an, das zum ersten Male seine Wiege verläßt, und sie dadurch von sich selbst unterscheiden lernt, bis zum populären Philosophen, der noch materielle Ideen-Bilder annimmt, und nach dem Sitze der Seele fragt, und bis zum transcendentalen Philosophen, der wenigstens die Regel, ein reines Ich zu denken, sich denkt, und sie erweist» (383).

⁷ Descartes läßt Eudoxos das folgende Fazit ziehen: «Quandoquidem itaque dubitare te negare nequis, et è contrario certum est te dubitare, et quidem adèd certum, ut de eo dubitare non possis, verum etiam est te, qui dubitas, esse: hocque ita etiam verum est, ut non magis de eo dubitare possis» (Op. cit., 54). Siehe zu diesem Dialog die immer noch sehr lesenswerte Darstellung von Ernst Cassirer, *Descartes. Lehre-Persönlichkeit-Wirkung* (Stockholm 1939; Neudruck Hamburg 1995), 118 f.

Das in der ersten Erkenntnis zu erfassende Ich ist, wie Margot Fleischer formuliert, „dem Täuschungsbereich des Betrünergottes deshalb entzogen, weil bei dem Gedanken „Ich bin“ das Denken dieses Gedankens für das Sein des Gedachten einsteht“⁸. Im Vollzug der ersten Erkenntnis ist Denken und Sein, Vorstellen und Vorstelltes, Wissen und Gewußtes untrennbar Eins und Dasselbe. Was *so* gewiß ist, ist daher notwendig als ein Wahres gewiß, ist *notwendig* wahr; die Gewißheit des Wissens *ist* die Wahrheit des Gewußten. Diese schlechthinnige Vereinigung von Gewißheit und Wahrheit ist nun aber genau der Anfangspunkt des Wissens *sensu stricto*.

2. Die Position der „ersten Erkenntnis“ im Gedankengang der Meditationen.

Die erste Erkenntnis des Descartes kann auf eine doppelte Weise betrachtet werden, entweder als ein gleichsam isolierter Gedanke, oder als der erste Wendepunkt im cartesischen Gedankengang. Es wird sich zeigen, daß die isolierende Betrachtung der *prima cognitio* in eine Aporie führt (a). In einem zweiten Schritt soll versucht werden, diese Aporie aufzulösen (b).

a) Eine Aporie betreffs der ersten Erkenntnis könnte aufgrund der folgenden Überlegungen gesehen werden: Descartes' „erste Erkenntnis“ hat sich dank der Fiktion des Betrünergottes gerade als die erste *absolute* Erkenntnis scharf herauskristallisiert. Der hyperbolische Zweifel wird demnach durch die erste Erkenntnis nicht aufgehoben, sondern methodisch vorausgesetzt. Bleibt die Fiktion des Betrünergottes jedoch auch nach Vollzug der ersten Erkenntnis in ihrer Schärfe bestehen, so ist ein gedanklicher Fortgang vom „*cogito ergo sum*“ zu weiteren Erkenntnissen offenbar nicht möglich. Wie sollte ein Ich, dessen Erkenntnisvermögen als ursprünglich defekt eingebildet wird, diesen Übergang bewerkstelligen? Wird dagegen die Fiktion des Betrünergottes stillschweigend abgeschwächt und ein Wissen, das in seiner Evidenz der mathematischen Erkenntnis gleichkommt, doch gelten gelassen, so wird die Notwendigkeit, auf dem „*cogito ergo sum*“, und nur auf ihm, das Wissen zu begründen, unterlaufen. Kurz: Ohne die Fiktion des Betrünergottes, bzw., positiv formuliert, ohne den Maßstab des absoluten Wissens kommen wir nicht *zur* „ersten Erkenntnis“; nach dieser Maßgabe aber gelangen wir nicht *über* die „erste Erkenntnis“ hinaus.

b) Die angezeigte Aporie löst sich jedoch auf, wenn die „erste Erkenntnis“ innerhalb des cartesischen Gedankengangs betrachtet wird, für den sie die erste entscheidende Peripetie erbringt. Zwar vermag der hyperbolische Zweifel nicht die erste Erkenntnis zu erschüttern; führt er doch selber methodisch zu ihr hin. Und insofern kann die Wirklichkeit der ersten Erkenntnis mit der Fiktion des Betrünergottes zusammenbestehen. Aber die erste Erkenntnis ihrerseits —und das ist der springende Punkt— erschüttert den hyperbolischen Zweifel und hebt ihn, zumindest *an sich*, bereits auf; insofern können die erste Erkenntnis und der hyperbolische Zweifel

⁸ Margot Fleischer, *Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte* (Berlin/New York 1984), S. 65.

nicht mehr gleichzeitig vollen Bestand haben. Jene Fiktion und diese Erkenntnis stellen vielmehr einen unauflöslichen Widerspruch innerhalb der Grundlegung der Ersten Philosophie dar, der nur durch den Erweis der göttlichen Wahrhaftigkeit aufzulösen ist. Kurz: Der hyperbolische Zweifel führt zwar *zur* ersten Erkenntnis hin; aber *mit* ihrem Vollzug beginnt seine Überwindung. Die letztere These sei noch etwas näher erläutert und begründet.

In der ersten Erkenntnis ist das natürliche Licht unserer *ratio* als ein solches hervorgetreten, das uns notwendigerweise das Wahre lehrt und es uns nicht nicht lehren kann. Denn Gewißheit und Wahrheit der ersten Erkenntnis sind schlechthin Eins. Diese absolute Untrüglichkeit des *lumen naturale*, die in der ersten Erkenntnis zur Manifestation kommt, steht zur Annahme eines uns betrugenden Gottes jedoch in direktem Gegensatz⁹. Aus der fingierten Möglichkeit einer totalen Nacht der *ratio* sind wir durch die gewußte Wirklichkeit ihres Tages also schon hervorgetreten. Dieser Tag der Neueren natürlichen Vernunft bricht, auch geschichtlich gesehen, genau mit der Selbsterkenntnis des Ich als Ich an. Das Sechstageswerk der cartesischen Meditationen¹⁰ wird in seinem weiteren Fortgang nur vollständig für uns explizieren und vollenden, was in und mit der ersten Erkenntnis schon implizit eingetreten ist. Der Schritt vom *cogito* zum Gottesbeweis ist nicht nur möglich, sondern er ist notwendig, sofern in der Grundlegung der Ersten Philosophie nicht länger eine unauflösbare Spannung, sondern eine innere Übereinstimmung soll erreicht werden können.

⁹ Der 4. Absatz der 3. Meditation schildert die noch nicht aufgelöste Spannung zwischen der Fiktion des Betrügergottes und der Wirklichkeit der «ersten Erkenntnis» als eine Art «Schwanken des Gemüts»: «Sed quoties haec praeconcepta de summa Dei potentia opinio mihi occurrit, non possum non fateri, siquidem velut, facile illi esse efficere ut errem, etiam in iis quae me puto mentis oculis quam evidentissime intueri. Quoties verò ad ipsas res, quas valde clare percipere arbitror, me converto, tam plane ab illis persuadeor, ut sponte erumpam in has vocas: fallat me quisquis potest, numquam tamen efficiet ut nihil sim, quandiu me aliquid esse cogitabo; vel ut aliquando verum sit me numquam fuisse, cum jam verum sit me esse; vel forte etiam ut duo & tria simul juncta plura vel pauciora sint quam quinque, vel similia, in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam» (Oeuvres de Descartes, publ. par Charles Adam & Paul Tannery, Paris 1964, Bd. VII, 36). Vgl. zu dieser Thematik auch die Ausführungen von Claus-Artur Scheier, «Descartes' genius malignus und die Wahrheit der Gewißheit» (in: *Theologie und Philosophie* [1977], 321-340): «Als das notwendig Gegebene ist [das Bewußtsein] aber unmöglich das erste Gebende, wie die dritte Meditation zeigt, weshalb notwendig auch das Gebende dieses Gegebenen existiert. Sonach ist zumindest das Gegebenwerden des auffassendbeurteilenden Dings unentstellt und unverstellt. Aber dieses Ding findet sich unmittelbar als auffassend das Ausgedehnte, das sich, klar und deutlich eingesehen, ebenso als Gegebenes zeigt. Wäre nun das Gegebenwerden des Ausgedehnten unwahrhaft, dann wäre das Geben selbst gegensätzlich bestimmt —und d.h. widersprüchlich, weil unmöglich bezogen in einer höheren Einheit, der ja wiederum, gegen die Willkür des Entstellens und Verstellens, Notwendigkeit zukommen müßte: das Begründen geriete in den Regreß. Ferner kann weder das wahrhafte Geben im unwahrhaften noch das unwahrhafte im wahrhaften Geben seinen Grund (seine Notwendigkeit) haben— das eine läßt das andere nicht zu. Aber das wahrhafte Geben hat in der Notwendigkeit der ersten Erkenntnis bereits seine Wirklichkeit gezeigt, die damit das unwahrhafte Geben aus dem Grundverhältnis ausschließt» (333).

¹⁰ Aus mehreren Stellen der Meditationen —z.B. Formulierungen wie «die gestrige Betrachtung» (2. Meditation, 1. Satz; vgl. auch den Beginn der 4. und 5. Meditation)— geht hervor, daß die Meditationen von ihrem Autor als «Sechstageswerk» fiktiv vorgestellt werden.

2. DER GRUND DER WAHRHEIT ALLER GEWISßHEIT

Hinsichtlich des cartesischen Gottesbeweises der 3. Meditation erneuert sich die o.g. Aporie, und zwar so, daß sie jetzt die cartesische Metaphysik in ihrer Ganzheit bedroht. Der Beweis Gottes und seiner Wahrhaftigkeit soll nämlich den hyperbolischen Zweifel vollständig überwinden und den Charakter der Absolutheit des Wissens für den gesamten Umfang der Ersten Philosophie sicherstellen. Des näheren soll der Gottesbeweis die Wahrheit unserer Urteile garantieren, sofern diese sich strikt in den Grenzen dessen halten, was wir im Licht der natürlichen Vernunft klar und deutlich erkennen. Wenn nämlich das uns gegebene *lumen naturale* ein Licht vom Licht des wahrhaftigen Gottes ist, kann es uns unmöglich täuschen. Um den Gottesbeweis aber durchführen zu können, müssen wir offenbar unserer *ratio* wahrheitsfähige Urteile schon zutrauen. Was der Beweis der göttlichen Wahrhaftigkeit für uns begründen soll, muß für diesen Beweis demnach schon vorausgesetzt werden. Dieses Problem des sog. «cartesischen Zirkels» ist bereits den Zeitgenossen des Descartes aufgefallen¹¹ und bis in unser Jahrhundert hinein lebhaft diskutiert worden¹².

Die o.g. Aporie und der hier dargelegte Zirkel verhalten sich zueinander wie die zwei Seiten einer Medaille; beide betreffen den Schritt vom «*cogito ergo sum*» zum Gottesbeweis. Entweder nämlich, bei Anlegung des Maßstabs des absoluten Wissens, erscheint dieser Übergang als *nicht möglich*; wir kommen weder, so die These der o.g. Aporie, über das *cogito* hinaus, noch —so die Zirkelthese— zum Gottesbeweis hin, da wir seine Frucht, nämlich die metaphysische Garantie für die Wahrheit unserer klaren und deutlichen Erkenntnisse, schon vor diesem Beweis und für seine eigene Durchführung in Anspruch nehmen müssen. Oder aber der Übergang zum Gottesbeweis ist, wenn wir den Maßstab des absoluten Wissens fallenlassen, *nicht nötig*. Denn wenn wir ein Wissen, das in seiner Evidenz der Mathematik gleichkommt, von vornherein gelten lassen, brauchen wir den Gottesbeweis nicht mehr, um die Wahrheit eines solchen Wissens metaphysisch abzusichern.

Damit steht Descartes' Erste Philosophie als solche in Frage: Die cartesische Metaphysik ist nämlich, wenn zwischen der Selbsterkenntnis des Ich und seiner Gotteserkenntnis ein unüberbrückbarer Hiat liegt, nicht möglich. Wenn wir aber auf eine absolute Wissensbegründung verzichten, so können wir zur *mathesis universalis* unmittelbar übergehen und die Früchte vom Baum der Wissenschaft pflücken, der in Wahrheit, entgegen dem berühmten Bilde des Descartes, seine Wurzeln gar nicht in der Metaphysik hätte¹³. Die cartesische Metaphysik insgesamt wäre in

¹¹ Siehe z.B. die «Zweiten Einwände» von «Mersenne und seinen Bekannten» und vor allem die «Vierten Einwände» von Arnauld.

¹² Siehe neben den schon zitierten Schriften von W. Röd (Anm. 5) und M. Fleischer (Anm. 8) z.B. die Arbeiten von Margaret Dauler Wilson, *Descartes* (London/Boston/Melbourne/Henley 1978), S. 131 f. und Louis E. Loeb, «The Cartesian Circle», in: *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge 1992, 200-235.

¹³ So schreibt Descartes im Vorwort der «Prinzipien der Philosophie»: «Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui

diesem Fall also nicht nötig, und zwar weder das „*cogito ergo sum*“ noch der Gottesbeweis.

Die angesprochene Problematik, die ins Herzstück der cartesischen Ersten Philosophie zielt, ließe sich offenbar nur auf eine Weise lösen: Die Selbsterkenntnis des Ich und seine Gotteserkenntnis dürften gar nicht *auseinander*, sondern sie müßten *ineinander* liegen; dann würde es keinen Hiatus zwischen beiden mehr geben. Die Gotteserkenntnis müßte mit der Selbsterkenntnis des Ich schon implizit gegeben sein, so daß der gedankliche Übergang von dieser zu jener nur methodisch entfalten würde, was der Sache nach gar nicht getrennt werden könnte. Im folgenden soll zuerst dargestellt werden, wie Descartes die Gotteserkenntnis aus der Selbsterkenntnis des Ich immanent entwickelt (1). In einem zweiten Schritt gilt es zu zeigen, daß die Gotteserkenntnis bei Descartes der Sache nach sogar ursprünglicher als die Selbsterkenntnis ist (2).

1. Von der Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis.

Descartes' „erste Erkenntnis“ bedeutet, wie schon hervorgehoben wurde, für den cartesischen Gedankengang eine Peripetie. Während der methodische Zweifel gleichsam den Kreis des vermeintlichen Wissens immer weiter einengt und zuletzt ganz tilgt, nimmt mit der ersten Erkenntnis der Gedankengang der Meditationen die entgegengesetzte Richtung: Das Zentrum des absoluten Wissens, die Selbsterkenntnis des Ich als Ich, hat sich jetzt zu einem Neuen Kreise absolut begründeten Wissens zu erweitern.

Diese Erweiterung liegt an sich bereits in der „ersten Erkenntnis“ selbst; diese nämlich hat mit dem Ich als der *res cogitans* auch alle Vollzüge und Akte des Ich, seine *modi cogitandi*, in einem bestimmten Sinne absolut gegen jeden Zweifel gesichert. Denn ob meine Vorstellungen von außer mir befindlichen Dingen herrühren und ihnen ähnlich sind, kann zwar noch nicht entschieden werden; daß aber die entsprechenden Vorstellungen sich im Ich befinden, steht außer Zweifel. Wird der Umfang des Bewußtseins, wie wir das Ich jetzt nennen können, vollständig in Augenschein genommen, so läßt uns dieser, an ihm selbst, den Schritt über die Sphäre des Ich hinaus vollziehen. Wenn nämlich *in* dem Ich etwas gefunden werden sollte, was unmöglich *von* dem Ich ursprünglich herrühren kann, so wüßten wir —in der Dimension des absoluten Wissens—, daß wir, wie Descartes sich ausdrückt, „nicht allein in der Welt“ sind¹⁴.

Die Betrachtung des ganzen Bewußtseins, d.i. die vollständige Selbsterkenntnis des Ich, führt uns nach Descartes immanent zur Gotteserkenntnis. Unter den Vorstellungen des Ich, die sich gleichsam als Bilder der Dinge ausgeben und „Ideen“ genannt werden, gibt es nach Descartes angeborene Vorstellungen, die sog. *ideae in-*

sortent de ce tronc, sont toutes les autres sciences [...]» (Op. cit., IX-2,14).

¹⁴ «Nempe si realitas objectiva alicuius ex meis ideis sit tanta ut certus sim eadem nec formaliter nec eminenter in me esse, nec proinde me ipsum eius ideae causam esse posse, hinc necessario sequi, non me solum esse in mundo, sed aliquam aliam rem, quae istius ideae est causa, etiam existere» (Op. cit., VII, 42).

natae, die sich sowohl von den erworbenen wie auch von den von uns selber fingierten Vorstellungen spezifisch unterscheiden. Zwei *ideae innatae* sind nun dem Ich so ursprünglich gegeben, daß ohne sie das Ich gar kein Ich mehr wäre: zum einen die Idee unserer selbst — ihr haben wir uns in der ersten Erkenntnis zugewandt —, zum anderen aber die Idee Gottes. Beide Ideen zusammen ermöglichen erst, wie noch deutlich werden soll, die Selbsterkenntnis des Ich als Ich.

Daß die Idee Gottes eine *idea innata*, eine angeborene bzw. ursprüngliche Idee, nicht aber eine von uns selbst fingierte Vorstellung ist, daß somit die Idee «Gott» z.B. mit der Idee «Sirene» oder der Idee «geflügeltes Pferd» nicht auf eine Stufe gestellt werden kann, offenbart sich nach Descartes jedem, der die Idee «Gott» aufmerksam betrachtet. Fingierte Vorstellungen nämlich können wir beliebig bilden: Statt eines geflügelten Pferdes können wir z.B. auch ein sprechendes Pferd oder sogar ein halb menschliches Pferd uns vorstellen; und wie die Vorstellungselemente hier beliebig von uns zusammengelegt werden, ebenso leicht können wir sie auch voneinander wieder trennen. Hinsichtlich der Idee «Gott» gilt nun aber gerade, daß ich von ihr, wie Descartes schreibt, «nichts [...] wegnehmen und ihr auch nichts hinzufügen» kann¹⁵; denn gerade «die Einheit, Einfachheit bzw. Untrennbarkeit aller derer [Vollkommenheiten], die in Gott sind, [ist selber] eine der vorzüglichen Vollkommenheiten, die ich in ihm zu sein erkenne»¹⁶. Kurz: Die Gottesidee steht nach Descartes für unser willkürliches Einbilden nicht zur Verfügung.

Die These des cartesischen Gottesbeweises der 3. Meditation lautet bekanntlich, daß diese mir eingeborene Idee Gottes nur den wirklichen, daseienden Gott zu ihrem Ursprung haben kann. Begründet wird diese These damit, daß jede vorgestellte Sachhaltigkeit einer Vorstellung — in der Sprache des Descartes: die *realitas obiectiva* einer Idee — ihre Ursache in einer wirklichen Sachhaltigkeit haben muß, die mindestens denjenigen Grad an wirklicher Sachhaltigkeit besitzen muß, der in der Idee als vorgestellte Sachhaltigkeit gegeben ist. Die Vorstellung «Stein» z.B. kann ursprünglich nur von einem wirklichen Steine oder von einer anderen Ursache, z.B. dem Ich — wie hier noch nicht ausgeschlossen werden kann —, herrühren, welche an wirklicher Sachhaltigkeit dem Steine entweder gleichkommt oder ihn übertrifft. Andernfalls würde das Nichts die Ursache von Etwas sein, was schlechterdings nicht möglich ist. Die *realitas obiectiva* der Gottesidee übertrifft nun aber die wirkliche Sachhaltigkeit des Ich; die in Gott gedachte Unendlichkeit, Unabhängigkeit und Allwissenheit hebt sich scharf von der Endlichkeit, Abhängigkeit und Unwissenheit des Ich ab. Je sorgfältiger die Idee «Gott» bedacht und in Augenschein genommen wird, desto klarer ist es, so Descartes, daß allein Gott die Ursache dieser

¹⁵ «Superest tantum ut examinem qua ratione ideam istam a Deo accepi; neque enim illam sensibus hausi, nec unquam non expectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideae, cum istae res externis sensuum organis occurrunt, vel occurrere videntur; nec etiam a me efficta est, nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum; ac proinde superest ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius» (Op. cit., VII, 51).

¹⁶ «Nam contra, unitas, simplicitas, sive inseparabilitas eorum omnium quae in Deo sunt, una est ex praecipuis perfectionibus quas in eo esse intelligo» (Op. cit., VII, 50).

«Idee» sein kann¹⁷. Dies ist genau der Gott, der sich in dem Ich und für das Ich *unmittelbar* zur Repräsentation bringt, nämlich durch seine dem Ich ursprünglich gegebene «Idee».

2. Der Primat der Gotteserkenntnis vor der Selbsterkenntnis bei Descartes.

Die zentrale Einsicht der 3. Meditation liegt in dem Gedanken, daß die Idee Gottes nicht als bloße Verneinung des Endlichen gedeutet werden kann, in welchem Falle sie doch mich selber zu ihrem Ursprung haben könnte. «Nec putare de beo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem & tenebras per negationem motus & locis; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde *priorem* quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, & me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem?»¹⁸. M.a.W., die Gottesidee bildet bereits den Hintergrund, vor dem selbst der methodische Zweifel erst möglich wird; zu diesem entschließt sich der Denker ja, weil ihm das Ideal des absoluten Wissens vor Augen steht. Und an der Untrüglichkeit der «ersten Erkenntnis» kommt die Vollkommenheit und Wahrhaftigkeit Gottes, im Ich selbst, zu ihrer ersten Manifestation. Weil nämlich das *lumen naturale* der *ratio*, wie sich jetzt zeigt, in Gott seinen Grund hat, vermag es gerade ebenso untrüglich wie aus eigener Kraft, der Fiktion des Betrügergottes zum Trotz, zu leuchten. Und das Ich kann sich als Ich in seiner Endlichkeit nur erkennen, weil es sich von der ursprünglich schon erkannten Unendlichkeit Gottes unterscheidet, die gleichsam den Hintergrund bildet, vor dem sich das Ich *als* endliches erst erblickt¹⁹.

¹⁷ Vgl. hierzu Hans Wagner, «Realitas objectiva (Descartes-Kant)», in: *Zeitschr. f. phil. Forsch.* 21 (1967) 325-340. Nach Wagner mißlingt Descartes der Versuch, die Wahrheitsfrage mit Bezug auf die Idee auszuarbeiten, weil Descartes «an die Stelle der objektiven Geltung der Idee [...] das Herkommen der Idee vom Gegenstande» treten lasse und so aus der Wahrheitsbeziehung eine Seinsbeziehung mache, «und zwar ohne jeden Rest» (129). Diese Descartes-Kritik Wagners weist Claus-Artur Scheier (Anm. 9) folgendermaßen zurück: «Das Herkommen der Vorstellung vom Ding im Zusammenschluß von wirklicher Sachheit der Idee und des Dings über die Mitte der vorgestellten Sachheit bleibt [bei Descartes] ganz beiläufig gegenüber dem allein wahren Grund dieses Zusammenschlusses, der einzigen vorgestellten Sachheit, die schon an ihr selbst ihre Wirklichkeit zeigt: der Idee Gottes. Die Auffassung, Descartes habe das Problem der objektiven Geltung der Idee «perviert», wäre nur annehmbar, wenn man mit dem Verfasser [Wagner] das cartesische Wissen bereits vom Standpunkt des kantischen aus beurteilte, das man wiederum für die richtige Lösung eines Problems nähme — aber die Frage nach der Richtigkeit verfehlt hier wie sonst die Eigenart philosophischen Wissens» (332; Fußnote 5).

¹⁸ Op. cit., VII, 45/6; Hervorhebung v.Vf.

¹⁹ Vgl. zu dieser Thematik die aufschlußreiche Darstellung des Pérez Paoli («Wirklichkeit, die wir meinen (Zur Bestimmung der Idee Gottes bei Descartes)», in: *Cognitio humana. Dynamik des Wissens und der Werte*. Hrsg. v. Christoph Hubig und Hans Poser, Leipzig 1996, 699-706): «[...] alles als endlich Begriffene wird auf dem Hintergrund der Wahrnehmung des nicht begreifbaren Unendlichen wahrgenommen. Das Unbegreifliche des Hintergrundes hindert ihn keineswegs daran, Bedingung der Möglichkeit für die Wahrnehmung des gleichsam abgeschnittenen Vordergrundes zu sein. Im Gegen-

Weil die Gotteserkenntnis an sich - und mittelbar sogar für uns —«früher» als die Selbsterkenntnis ist, ist hinsichtlich des cartesischen Gedankens nicht von *Zirkularität*, sondern von *Reflexivität* zu sprechen. In der Gotteserkenntnis blickt das Ich gleichsam durch sich hindurch zurück auf seinen Grund, welcher der Grund der Wahrheit aller Gewißheit ist. Weil die Erkenntnis dieses Grundes dem Ich eingeboren ist, kann dieser Grund auch zu einer unmittelbaren Gewißheit für das Ich werden. Der Gedankengang der 3. Meditation stellt demnach, mit Hegel formuliert, eine sich *zur* Unmittelbarkeit vermittelnde Vermittlung dar. Am Ende dieser Meditation unterbricht Descartes das einzige Mal den Fortgang der *meditatio* durch eine *contemplatio*, in der er, wie er sagt, die «Schönheit des unermesslichen Lichtes» des göttlichen Prinzips «anschaut, bewundert und anbetet»²⁰.

Auf diese Weise wird der Grund der Wahrheit der Gewißheit uns unmittelbar gewiß und gleichsam ansichtig²¹, so wie sich umgekehrt in der «ersten Erkenntnis» die Gewißheit als notwendig wahr schlechthin manifestiert. Der Kreis der cartesischen Grundlegung der Ersten Philosophie, der nicht ein *circulus vitiosus* ist, stellt vielmehr ein Ganzes dar, das in sich selbst reflektiert ist.

WILHELM METZ

Universität Freiburg im Breisgau.

teil, würde vermutlich Descartes erwidern: begriffe ich das Unendliche, dann verwandelte ich es angesichts der Endlichkeit meiner Erkenntnis in etwas Endliches. Die Idee der Unendlichkeit, als Idee der vollkommenen Wirklichkeit, erweist sich somit nicht nur als Fundament (nach der Seite der *realitas formalis*), sondern auch als allgemeine *Form* aller unserer Erkenntnisse (nach der Seite der *realitas obiectiva*), sofern sie wesentlich *endlich* oder *unvollkommen* und somit erst auf dem Hintergrund jener Idee begreiflich sind» (704).

²⁰ «Sed priusquam hoc diligentius examinem, simulque in alias veritates quae inde colligi possunt inquiram, placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, eius attributa apud me expendere, & immensi huius luminis pulchritudinem, quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare» (Op. cit., VII, 52).

²¹ Vgl. hierzu Heribert Boeder, *Topologie der Metaphysik* (Freiburg/München 1980): «Wenn der zunächst nur vorgestellte Gott erst einmal als eigene Substanz begriffen ist, dann ist er dem Ich nicht bloß ein Äußeres, sondern ebenso zugegen im eigenen Zugegen-sein des Ich. Eben deshalb zieht sich seine Vollkommenheit für das Ich auf die Wahrhaftigkeit oder das Wahr-machen zusammen, in dem die Unanfechtbarkeit der ersten Wahrheit ihren Grund hat, deren die natürliche Vernunft gewiß wurde. Nur auf diesen Grund hin wird die Tätigkeit der Vernunft «contemplativ», schaut sie für eine Weile «die Schönheit des unermesslichen Lichtes», dem sie verwandt ist» (384).

LA NOCIÓN ARISTOTÉLICO-TOMISTA DE VERDAD Y SU INTERPRETACIÓN EN *EL SER Y EL TIEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER

En el parágrafo 44 de *El ser y el tiempo* se ocupa Heidegger, en primer lugar, de analizar la manera tradicional de concebir la noción de verdad cuyos caracteres distintivos, según se admite sin mayor discusión, habrían sido delineados por Aristóteles. Esta concepción de la esencia de la verdad consta, al decir del filósofo alemán, de tres tesis básicas: el «lugar» de la verdad es el juicio, la verdad consiste en la «concordanci» del juicio con su objeto», y, como se ha dicho, el autor de las dos tesis mencionadas habría sido Aristóteles¹.

A continuación, Heidegger intentará rebatir esta concepción de la verdad, sosteniendo el carácter derivado de las dos primeras tesis y la falsedad de la última. Por otra parte, y sin pretender esbozar una historia del concepto de verdad, menciona algunas formulaciones acreditadas del mismo, como por ejemplo, aquella de Aristóteles, según la cual las «vivencias» del alma son adecuaciones a las cosas, enunciación en la que de algún modo se encuentra prefigurada la posterior definición medieval de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*. Bajo esta fórmula aparece, por ejemplo, en Tomás de Aquino², que remite a Avicena, el que a su vez la había tomado del *Libro de las definiciones* de Isaac Israeli (s. X). Heidegger observa, además, que el Aquinate usa indistintamente los términos *adaequatio*, *correspondentia* y *convenientia*. Y tal habría sido el influjo de esta definición, sostiene el filósofo de Friburgo, que incluso la encontramos en Kant, quien, pese a la «revolución copernicana» que efectúa, entiende por verdad la «concordancia del conocimiento con su objeto».

Ahora bien, aunque regularmente se ha entendido la verdad como la «concordancia» o «coincidencia», expresada en un juicio o proposición, entre un contenido ideal y una cosa u objeto, esta concepción, que intenta hacer coincidir el juicio ideal y el objeto «real» como si fuesen dos fragmentos del conocer que hay que zurcir, ha mostrado a través de la historia del pensar tales dificultades que Heidegger se pregunta si acaso el problema no estará mal planteado. Así, pues, el filósofo alemán comienza a exponer su propia concepción de la verdad.

Puesto que la distinción entre dos dimensiones radicalmente heterogéneas, es decir, entre una exterioridad «real» y lo ideal interior a la conciencia, parece conducir a

¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1979, trad. J. Gaos: *El ser y el tiempo*, FCE, México-Buenos Aires 1980. Se cita la paginación de ambas ediciones: en adelante se abreviará SZ para indicar la edición alemana y ST para la castellana.

² Cfr., por ejemplo, *Summ. theol.* I q. 16 a. 2; y *De verit.* q. 1 a. 1.

un callejón sin salida, Heidegger reconduce la cuestión a su comienzo preguntándose cuándo se manifiesta la verdad en el conocer. Esto acontece «cuando el conocer se comprueba *verdadero*. El comprobarse (*die Selbstausweisung*) es lo que asegura su verdad»³. Supongamos, dice, que alguien de espaldas a la pared emite la siguiente proposición: «El cuadro colgado de la pared está torcido». Esta proposición se comprobará cuando quien la ha expresado mire hacia la pared y perciba el cuadro que cuelga torcido. Pero, ¿qué es lo que aquí resulta comprobado? Precisamente, que el ente en cuestión es el mismo al que alude la proposición y tal como ella lo muestra: «Comprobado es el “ser descubridor” (*Entdeckend-sein*) de la proposición. En el proceso de la comprobación, el conocer se refiere constante y únicamente al ente mismo. En éste transcurre, por decirlo así, la verificación. El ente mentado mismo se muestra *tal como* es en sí mismo, es decir, muestra que *él* es en su identidad tal como en la proposición proferida se muestra, se descubre que *él* es. No se comparan representaciones (*Vorstellungen*), ni entre sí ni en *referencia* a la cosa “real”. La comprobación entraña únicamente el “ser descubierto” del ente mismo, *él* en el “cómo” de su “estado de descubierto”. Éste se verifica mostrándose el “objeto” de la proposición, esto es, el ente mismo, *como él mismo*. Verificación significa: *mostrarse los entes en su identidad*»⁴. En otras palabras, podríamos decir que la verdad se hace expresa cuando se comprueba que la proposición proferida relativamente al ente lo descubre y lo muestra en lo que él es, o, como se diría en un lenguaje tradicional, en su esencia. Primariamente, no hay pues concordancia entre representaciones, ni entre sí ni en relación con un objeto, sino que la proposición muestra a los entes en su «estado de descubiertos». Si una proposición resulta *verdadera* es porque *descubre* al ente en sí mismo. “Ser verdadero” (verdad) quiere decir ser descubridor»⁵. Ésta es la noción de verdad, sostiene Heidegger, que habría sido de algún modo presentida por la más antigua tradición filosófica bajo el término ἀλήθεια (lo no oculto, lo descubierto), cuyo sentido original habría quedado encubierto en su posterior traducción por la palabra *veritas* y sus intentos de definición como adecuación o concordancia entre dos entes (interpretados diversamente como lo real y lo ideal, sujeto y objeto, lo psíquico y lo físico).

Por el contrario, piensa Heidegger, la raíz de la verdad se halla en la condición del hombre (*Dasein*): «ser en el mundo» caracterizado por el «estado de abierto». Sólo a causa de esta apertura resulta posible el descubrimiento y en él se alcanza la verdad en su momento más originario. La noción de verdad como adecuación no es, pues, más que un producto derivado de aquella condición primigenia.

No obstante la agudeza de estas observaciones, creemos que la crítica del filósofo friburgués proviene más bien de una consideración inexacta acerca del sentido de la adecuación o concordancia, por lo menos en lo que respecta a Tomás de Aquino. Ello se evidencia, por ejemplo, en el hecho de que Heidegger haya considerado equivalentes la expresión tomista *adaequatio intellectus et rei* y la kantiana «concordancia

³ SZ 217; ST 238.

⁴ SZ 218; ST 239.

⁵ SZ 219; ST 240.

del conocimiento con su objeto», las cuales llevan implícitas perspectivas radicalmente diferentes.

Lo importante ahora será entonces determinar el sentido preciso de la fórmula empleada por el Aquinate.

La *adaequatio intellectus et rei* alude primariamente a la coincidencia del *intelecto* (no del juicio ni del conocimiento) con la *cosa* (más propiamente que con el objeto, término que designa preferentemente la cosa pero en tanto es pensada). Como resultado de tal adecuación o conformidad se da sólo entonces el conocimiento que se explicita en un juicio. «Porque eso es lo que lo verdadero añade al ente, la conformidad o la adecuación de la cosa y el entendimiento, conformidad a la cual, como hemos dicho, sigue el conocimiento de la cosa. Y así, la entidad de la cosa (*entitas rei*) precede a la razón de la verdad, y el conocimiento es como un efecto de la verdad (*veritatis effectus*)»⁶. El cognoscente toma conciencia de la adecuación vivida con lo real y en una operación refleja expresa tal conocimiento en un juicio⁷. La verdad se plasma entonces en un juicio o proposición donde se da en toda su plenitud⁸, pero ha tenido su origen en una previa coincidencia del entendimiento humano con la cosa.

Siguiendo a Aristóteles, considera el filósofo medieval que el conocimiento abreva en el mundo de las cosas materiales que constituyen para el hombre la realidad inmediata. Ahora bien, tanto la aprehensión sensible como inteligible de las cosas resulta evidentemente no en una presencia sustancial de la cosa en la mente, sino en una existencia *intencional*, es decir, inmaterial, acorde con la índole psíquica y espiritual del sujeto que la conoce. Pero la imagen o el concepto que según sea el caso se obtiene, se forjan en la mente únicamente como efecto de la forma sensible o inteligible de las cosas que queda impresa en el cognoscente y bajo cuyo imperio el cognoscente produce esa imagen o ese concepto. De allí que se diga, por ejemplo, que el concepto es la cosa misma *en cuanto* conocida, es decir, interiorizada por el cognoscente: lo que se conoce son *las cosas mismas* y no sus representaciones. Por eso incluso dice el Aquinate que el concepto no es *lo que* se conoce sino aquello *por lo que* se conoce⁹.

Así se comprende además el sentido de aquella expresión aristotélica según la cual «el alma es de alguna manera todas las cosas»¹⁰ y que ratifica Tomás de Aquino al decir que el alma «ha nacido para coincidir con todo ente»¹¹. Conocer una cosa es, en cierto modo, hacerse esa cosa, de tal modo que la inteligencia, al hacer suya la cosa apropiándose de su forma, se enriquece y perfecciona.

Y puesto que lo conocido son las cosas mismas, expresa el Aquinate que «la verdad es la adecuación del entendimiento y la cosa en cuanto el entendimiento dice ser

⁶ *De verit.* q. 1 a. 1.

⁷ *In VI Metaphys.*, lect. 4.

⁸ Cfr., por ejemplo, *Summ.theol.* 1 q. 16 a. 2; *De verit.* q. 1 a. 3; *In I Peri hermen.*, lect. 3, n. 9.

⁹ Cfr. *Summ.c. Gent.* II 75: «Non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur».

¹⁰ *De anima* III 8.

¹¹ *De verit.* q. 1 a. 1c: «Quod natum est convenire cum omni ente».

lo que es y no ser lo que no es»¹², reiterando de este modo lo expresado por Aristóteles en un texto de su *Metafísica* (IV 7 y IX 10), elogiado por el mismo Heidegger como revelador de la genuina esencia de la verdad¹³. La similitud con el descubrir y el desocultamiento (*Unverborgenheit*) que define la verdad heideggeriana parece hacer-se aquí patente¹⁴.

Sin embargo, la idea que Heidegger tenía de la *adaequatio* era bastante distinta de la expuesta, lo que resulta comprensible teniendo en cuenta que dicha noción había pasado por los avatares de la escolástica tardía, la modernidad y el idealismo, por lo que no quedó indemne a la separación entre cosa y objeto que ellos produjeron. Esta escisión, en efecto, resultó fatal para la posterior comprensión de la verdad y el conocimiento. En la modernidad el objeto se convierte en un duplicado de la cosa, produciéndose en consecuencia una ruptura entre un «interior» y un «exterior» difícilmente conciliable. El conocimiento se entendió entonces como concordancia entre representaciones, de modo tal que resultaba preciso constatar la conveniencia del juicio formulado, «interior» a la conciencia del sujeto, con el objeto o cosa «exterior». Para Tomás de Aquino, en cambio, el que entiende y lo entendido, el entendimiento y la forma del ente conocido, aunque diversos, constituyen inicialmente una

¹² *Summ. c. Gent.* 159. Cfr. *In IV Metaphys.*, lect. 8, n. 651; *In I Peri hermen.*, lect. 3, n. 7; lect. 13, n. 12.

¹³ SZ 225; ST 24.

¹⁴ Se me ha observado en ocasiones que el acercamiento de la concepción heideggeriana de la verdad a la tomista resultaría problemática en tanto el *Dasein* como ser-en-el-mundo y los entes intramundanos —es decir, la unidad originaria en la que hombre y mundo se corresponden mutuamente, y que en *Sein und Zeit* es analizada por Heidegger fenomenológicamente— presupondría, en contraste con la metafísica tomista, una concepción no sustancialista: o sea, ni los hombres ni el resto de los entes constituirían seres sustanciales, sino que se darían precisamente en y a partir de su mutua relación, poseyendo entonces un ser puramente «relacional» en lugar de un ser sustancial. Ésta es la concepción que presentan de Heidegger sobre todo los llamados pensadores «posmodernos». Sin embargo, los mismos ásperezos reproches de estos autores al filósofo alemán por su tendencia «aún demasiado metafísica», así como su reconocimiento de que a menudo deben interpretarlo «contra la letra» de sus escritos para aproximarlo al nihilismo nietzscheano, debería hacernos reflexionar sobre las dificultades que acarrea aquella exégesis. Al respecto, resulta claro que Heidegger nunca simpatizó con el término *substantia*; sin embargo, apeló con frecuencia (si bien no en ST) al término *οὐσία*, respecto del cual nuestro autor piensa que su traducción latina habría sido una tergiversación. Pero más allá de la noción errada o no que Heidegger se haya forjado del término *sustancia* (al que probablemente haya entendido modernamente como algo rígido y cerrado) y de los inconvenientes que haya visto en su aceptación, resulta claro, sobre todo a la luz de sus obras de madurez donde esto ya es incontestable, pero incluso también en ST, que Heidegger nunca dejó de considerar al hombre y las cosas como seres subsistentes, es decir, como seres que son y son lo que son, y cuyo «estar presente», aunque se haga manifiesto en y merced al «estado de abierto» del *Dasein*, no se reduce a una mera relación intencional sin sustento real. Es más, las dos perspectivas bajo las cuales al *Dasein* se le presentan los entes, es decir, como «ser a la mano» y como «ser ante los ojos» (como útil y como objeto de consideración teórica), más que una relativización de su ser no parecen sino otro modo de denominar la clásica distinción entre una actitud práctica y una actitud contemplativa del hombre ante lo real. En este sentido, y pese a las ambigüedades a que indudablemente da pie el propio discurso heideggeriano, no encuentro razón para no confrontar el pensamiento de Heidegger acerca de la verdad con el tomista, y más aún cuando el propio filósofo alemán hace alusión expresa a él. Por el contrario, considero que ciertas versiones idealistas y posmodernas que se dan del pensamiento heideggeriano apelando a algunas expresiones del filósofo que son consideradas aisladamente y pasando por alto el conjunto de su obra, no deberían ser aceptadas acriticamente.

unidad indiscernible. Por eso puede decir que «el intelecto en acto y lo inteligido en acto son uno»¹⁵, señalando sin embargo al mismo tiempo que, como es evidente, «la igualdad es de los diversos»¹⁶. Esta identidad, claro está, es seguida por una separación: el juicio que se emite a partir de esa coincidencia inicial, ya no constituye la cosa misma en tanto conocida, sino que en él el cognoscente toma distancia respecto de lo inteligido y en una operación refleja atribuye algo a una cosa. Por eso la concepción del conocimiento como mera copia no resulta atribuible en modo alguno a este realismo gnoseológico: desde esta perspectiva la mente humana no es puramente pasiva, no refleja la realidad al modo de un espejo, sino que se trata de una facultad a la vez activo-pasiva que, dejándose determinar por lo real en una unidad primigenia, produce luego algo enteramente propio que, sin embargo, dice lo que las cosas son. Contrariamente, cuando se entiende el conocimiento como copia se hace necesario explicar cómo «algo que está adentro» puede reproducir «lo que está afuera». Sólo así surge el problema señalado por Heidegger acerca de «cómo pueda el conocimiento tener un objeto, cómo habrá que concebir el objeto a fin de que a la postre lo conozca el sujeto sin necesidad de saltar a otra esfera»¹⁷. Ya no existe una apertura intencional del hombre hacia el mundo, por lo cual se recurre a artificios diversos para vincular lo que desde siempre estuvo vinculado. Y como esto constituye una deformación problemática de la intencionalidad —del «estado de abierto», diríamos heideggerianamente—, se ha trasladado la relación intencional completamente al interior de la conciencia, quedando clausurado el vínculo con lo real que a partir de entonces aparecerá como de suyo incognoscible.

Por desgracia, debido a la ambivalencia del término latino, Heidegger entendió el *intellectus* de la fórmula tomista no como intelecto o entendimiento, sino como lo inteligido, lo conocido. Y fue por ello también que pudo asimilar la *adaequatio* a la definición kantiana de la verdad como «concordancia del conocimiento con su objeto», entendido ahora como una representación o construcción distinta de la cosa.

Esto, sin embargo, no puede ser admitido, ni siquiera obviando la diferencia abismal que existe entre la *res* tomista y el objeto kantiano (que, en tanto construcción del Sujeto, hace finalmente de la verdad una concordancia del entendimiento consigo mismo). No se trata de que el juicio para ser verdadero se adecúe a la cosa, sino que si el entendimiento se adecúa a la cosa entonces será verdadero el juicio subsiguiente, lo que es muy distinto. El conocimiento no es algo que deba adecuarse, sino el resultado de la adecuación: «Es como un efecto de la verdad», dice el Aquinate¹⁸. Así, la definición tomista, que reconoce su raíz en el realismo aristotélico, alude al descubrimiento de la realidad y su constatación y expresión reflexiva a través del juicio y no a la confrontación de un «producto interior al sujeto» con algo exterior. La actividad de las facultades cognitivas humanas consiste, por difícil que esto sea, en desentrañar la realidad y no en fabricar puentes. Bien lo dice Heidegger: «Al «diri-

¹⁵ *Summ. c. Gent.* II 59.

¹⁶ *De verit.* q. 1 a. 3.

¹⁷ SZ 60; ST 73.

¹⁸ *De verit.* q. 1 a. 1.

girse a..." y "aprehender" no sale el "ser ahí" de su esfera interna en la que empiece por estar enclaustrado, sino que el "ser ahí" es siempre ya, por obra de su forma de ser primaria, "ahí fuera" (*draußen*), cabe los entes que hacen frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto¹⁹.

Hasta aquí hemos alcanzado a vislumbrar al menos dos puntos importantes de coincidencia entre Tomás de Aquino y Heidegger: por un lado, el hombre siempre está tendencialmente abierto a la realidad y, por otro lado, la verdad tiene su origen en el poder descubridor del hombre que desentraña al ente en lo que él es. Ahora bien, queda aún por dirimir dónde reside primariamente la verdad, cuál es su lugar originario. En primer término, puede preguntarse si la verdad se halla en los entes o más bien en el hombre. Y luego, si en el hombre se halla la verdad antes en el percibir descubridor (sea sensible o inteligible) de los entes o en el enunciar proposiciones acerca de ellos.

Para Heidegger el "ser verdadero" y el "ser descubridor" nos remiten al hombre, al "ser ahí" (*Dasein*) que es quien descubre. Por ello, en sentido primario y original, verdadero es el hombre en tanto que es descubridor y sólo en sentido derivado también son verdaderos los entes intramundanos al ser descubiertos²⁰. En este sentido, parece darse una coincidencia con Aristóteles para quien "lo verdadero y lo falso no está en las cosas, sino en el entendimiento".

Sin embargo, no sucede algo diferente para el Aquinate, pues según él: «aunque la verdad de nuestro entendimiento esté causada por las cosas, no por esto se encuentra primariamente en ellas la razón de verdad [...] El ser de las cosas, y no su verdad, es lo que produce la verdad del entendimiento y por esto dice el Filósofo que el pensamiento y la palabra son verdaderos *porque las cosas son y no porque son verdaderas*»²¹. En efecto, también para Tomás de Aquino la verdad está principalmente en el entendimiento²². La sede originaria de la verdad es el espíritu del hombre que asimila la cosa que conoce: *quod est verum, est in ipso intellectu*. La verdad corresponde primariamente a la inteligencia y en segundo lugar a las cosas. Así puede decirse *verum est in mente*, claro, siempre que se agregue *veritas supra ens fundatur*²³, puesto que si la verdad se da en la mente tiene su fundamento en lo real.

Resulta preciso, sin embargo, recordar que para el teólogo medieval —y esto lo distingue tanto de la concepción aristotélica como de la heideggeriana que por motivos diferentes no han considerado esta circunstancia— la verdad no consiste sólo en la adecuación *a posteriori* del entendimiento humano a las cosas, sino que antes es preciso que, para ser lo que son, las cosas se adecúen al entendimiento divino, en el caso de los entes naturales, o a la mente del inventor, en el caso de los entes artificiales, de tal modo que las cosas se dicen también verdaderas por su conformidad al proyecto del Creador. Por tanto, y con más razón aún bajo esta perspectiva, «la verdad está principalmente en el entendimiento, y secundariamente en las cosas, en

¹⁹ SZ 62; ST 75.

²⁰ SZ 220; ST 241.

²¹ *Summ. theol.* I q. 16 a. 2.

²² *De verit.* q. 1 a. 2: «Per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu».

²³ *De verit.* q. 1 a. 1.

cuanto se comparan con el entendimiento como con un principio»²⁴. De tal modo lo real se encuentra como entre dos entendimientos: en primer término, aquella inteligencia por la que reciben tal o cual conformación, y en segundo lugar, el entendimiento por el que resultan conocidas.

Ahora bien, aceptado que la verdad se asigna con más propiedad al entendimiento que a los entes, resta aún establecer si en el caso del conocimiento humano la verdad reside ante todo en el percibir o en el enunciar. Respecto de esta cuestión, Tomás de Aquino ha defendido el juicio o proposición como sede de la verdad²⁵, mientras que Heidegger considera la proposición como un fenómeno derivado, al tiempo que denuncia como falsa la creencia de que Aristóteles haya comprendido al juicio como lugar originario de la verdad. Por eso expresa con respecto a esta creencia que se trata «tanto de una apelación injustificada cuanto, y ante todo, de una mala inteligencia del concepto griego de verdad»²⁶. Una visión ligera del problema pareciera indicar una clara oposición entre ambos pensadores, sin embargo será menester un análisis más cuidadoso de la cuestión.

Si la proposición constituye un fenómeno derivado entonces tendrá sus raíces en algo anterior. En efecto, según Heidegger, la proposición se funda en la interpretación y el comprender que es algo así como un «ver» (*Sehen*)²⁷. La interpretación, explica el filósofo friburgués, permite que en el «ver en torno» haga frente *algo como algo*, como *árbol*, como *mesa* o *como casa*, por ejemplo. A partir del todo difuso de la comprensión, la interpretación «dirige la vista», señala aquello, aquel aspecto por el cual ha de interpretarse lo comprendido. «La interpretación se funda en todos los casos en un «ver previo» que «recorta» lo tomado en el «tener previo» de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación», y así, lo comprendido se vuelve concebible²⁸. En otras palabras, diríamos nosotros, ante la imposibilidad humana de una captación abarcativa y total de lo que nos rodea, limitamos nuestra visión privilegiando algunos aspectos sobre otros y generando conceptos siempre parciales aunque verdaderos si se atienen a lo que las cosas son.

Ahora bien, como al hombre, además de su «estado de abierto», le es esencialmente inherente el habla, se expresa sobre los entes descubiertos en la proposición. «La proposición comunica a los entes en el «cómo» de su «estado de descubiertos»»²⁹. Por eso la proposición está esencialmente vinculada a uno de los conceptos filosóficos más antiguos: el λόγος, que en este caso Heidegger prefiere traducir por «habla» (*Rede*). Sin embargo el λόγος, la proposición, puede ser verdadero si saca al ente de que se habla de su ocultamiento y lo muestra tal como es, o falso cuando encubre, cuando presenta algo haciéndolo pasar por lo que no es. Por eso según Heidegger, no puede considerarse al juicio como el «lugar» primario de la verdad. Verdadera en sentido más original es la αἴσθησις —la simple percepción sensible de algo—

²⁴ *Summ. theol.* I q. 16 a. 1.

²⁵ Cfr., por ejemplo, *De verit.* q. 1 a. 3; y *Summ. theol.* I q. 16 a. 2.

²⁶ SZ 33; ST 34.

²⁷ SZ 146 y 160; ST 164 y 178.

²⁸ SZ 150; ST 168.

²⁹ SZ 244; ST 224.

porque ella siempre es verdadera, constantemente descubre lo que le es propio: «el ver descubre siempre colores, el oír descubre siempre sonidos»³⁰. Pero aún más verdadero, simplemente descubridor, es el puro νοεῖν, la aprehensión intelectual de «las más simples determinaciones del ser de los entes en cuanto tales». El juicio, en cambio, puede tanto descubrir como encubrir. Justamente porque esta doble posibilidad es inherente al λόγος, Aristóteles nunca sostuvo que el «lugar» originario de la verdad fuese el juicio. En sentido genuinamente griego, «la verdad de la αἴσθησις y del ver de las “ideas” es el “descubrir” original. Y sólo porque la νόσις es lo que primariamente descubre, puede también tener el λόγος como διανοεῖν función de descubrimiento»³¹. Esto es, la discursividad racional y verbal sólo resulta verdadera por un primigenio percibir sensible y, sobre todo inteligible, que intuitivamente descubre a los entes en lo que ellos son.

Si se ha insistido tanto en que el juicio es el sitio propio de la verdad, sostiene Heidegger, es porque al ser expresada y repetida, la proposición congela, solidifica la relación entre el cognoscente y lo conocido, aquella equívoca adecuación entre una cosa y otra, entre un interior y un exterior. Pero el desconocimiento de su proveniencia, del carácter derivado de la proposición y la «concordancia» que en ella puede verificarse, conduce a aporías insalvables. La verdad por el contrario, se funda en el «estado de abierto» del «ser ahí» que le permite a éste descubrir y comprender el ser del ente. El juicio no hace más que expresar y comunicar lo previamente descubierto y comprendido, y en él el descubrir siempre corre el riesgo de ser encubierto.

Tomás de Aquino sostiene en cambio por su parte que: «Así como lo verdadero se halla antes en el intelecto que en las cosas, así también se halla antes en el acto del intelecto que compone y divide que en el acto del intelecto que forma la quiddidad de las cosas»³². Sin embargo, el propio Tomás de Aquino reconocía también, al igual que Aristóteles, cierta verdad en las percepciones sensibles y conceptos³³; más aún, afirmaba que los contenidos de la sensibilidad y las notas esenciales aprehendidas por el intelecto son siempre verdaderas³⁴ porque el sentido y el intelecto son en tales casos directamente informados por los objetos mismos, y los contenidos apresados por ellos en lo real determinan qué haya de afirmarse o negarse en el juicio si es que éste ha de ser verdadero. Por eso «la verdad se encuentra en el intelecto en tanto que aprehende la cosa como es»³⁵, y esto sería impensable si aquella intuición primaria no fuese ya de suyo verdadera. Si Tomás de Aquino insiste en el juicio como sede privilegiada de la verdad es porque, aunque la verdad se define como conformidad entre el entendimiento y las cosas, sólo *se conoce* la verdad cuando se toma conciencia de

³⁰ SZ 33; ST 44.

³¹ SZ 226; ST 247.

³² *De verit.* q. 1 a. 3.

³³ «Se ve que también la simple concepción del intelecto, que es la similitud de la cosa, no carece de verdad y falsedad» (*In I Peri hermen.*, lect. 3, n. 27). En cuanto a los sentidos, ellos son infalibles, al menos respecto de los sensibles propios.

³⁴ «Sentire non contingit nisi recte, quia sensus circa propria sensibilia semper est verus» (*In III De anima*, lect. 4, n. 630). «Circa quod quid est intellectus non decipitur» (*Summ. theol.* I q. 17 a. 3).

³⁵ *Summ. theol.* I q. 16 a. 5.

tal conformidad. «Y de aquí que conocer esta conformidad es conocer la verdad. El sentido no la conoce en modo alguno, pues aunque la vista tiene la semejanza del objeto visto, no conoce la relación que hay entre el objeto que ve y lo que ella percibe. El entendimiento, en cambio, puede conocer su conformidad con el objeto inteligible; pero no la percibe cuando conoce la esencia de las cosas, sino cuando juzga que la realidad es tal como la forma que él percibe, y entonces es cuando primariamente *conoce* y *dice* lo verdadero [...] Por tanto, si bien se puede decir que el sentido respecto de su objeto y el entendimiento cuando conoce lo que una cosa es, son verdaderos no se puede decir que conozcan o digan la verdad [...] Luego, en el sentido y en el entendimiento, cuando conoce las esencias, puede estar la verdad como está en cualquier cosa verdadera, pero no como lo conocido en el que lo conoce, que es lo que entendemos por el nombre de verdadero, ya que la *perfección* del entendimiento es lo verdadero como conocido»³⁶.

Vistas así las cosas podemos convenir en que este planteamiento no difiere tan sustancialmente del heideggeriano como a primera vista parecía. Desde la perspectiva del Aquinate el juicio también podría llamarse derivado en tanto es el resultado de un proceso. Pero en él se da la verdad en su plenitud y perfección al hacerse explícita. Por otra parte, si hay que convenir con Heidegger en que Aristóteles jamás dijo que el juicio sea el lugar *originario* de la verdad, también resulta preciso admitir que tampoco Tomás de Aquino ha dicho algo semejante. El filósofo medieval sólo ha afirmado que en él la verdad *se perfecciona* en tanto lo percibido intuitivamente por la sensibilidad y el intelecto se vuelve conciente por un acto reflexivo-discursivo. Por eso la verdad no tiene origen en el juicio, aunque sólo en él llega a su cumplimiento. En consecuencia, cuando Heidegger sostiene que la αἴσθησις y el νοεῖν, es decir, la sensación y el intelecto, son más originariamente verdaderos respecto del λόγος como διανοεῖν, como razón discursiva, coincide con nociones de la más genuina gno-seología tomista que, lejos de aproximarse a algún tipo de racionalismo moderno, se define por un claro intelectualismo. En este sentido, no creemos casual que Heidegger haya puesto especial empeño en subrayar la raíz originaria de la verdad. En efecto, el filósofo alemán se ha esforzado por desarticular las nociones de sujeto, razón, cosa y objeto, heredadas del escolasticismo tardío y la modernidad. De haberse encontrado con esta concepción cosificada y escindida de la relación cognitiva entre el entendimiento y los entes, probablemente Tomás de Aquino también hubiese puesto el mismo empeño por exaltar, más aún de lo que lo hizo, el origen de la verdad.

De este modo, si retomamos las tres tesis con las que Heidegger considera que se define la manera tradicional de concebir la esencia de la verdad, podemos decir que, en lo que respecta a la concepción aristotélico-tomista de la verdad, efectivamente el «lugar» de la verdad es el juicio, en tanto que allí la verdad se vuelve explícita y encuentra su sede, pero no porque tenga su origen en él. En segundo lugar, de ningún modo consiste la verdad en una «concordancia del juicio con su objeto», sino del intelecto con la cosa. Y en cuanto a la tercera tesis, por cierto no ha sido Aristóteles, pero entonces tampoco Tomás de Aquino, el autor de las dos tesis precedentes, al

³⁶ *Summ. theol.* I q. 16 a. 2. El subrayado es nuestro.

menos tal como las interpreta Heidegger. Por consiguiente no resulta aventurado afirmar que la noción de verdad que el filósofo friburgués desarticula con acierto en este pasaje de su obra no sólo no es atribuible a Aristóteles sino tampoco a Tomás de Aquino como sostiene equivocadamente. Que Heidegger haya distanciado la solución tomista al problema de la verdad de la aristotélica para aproximarla a la de Kant constituye de por sí un error histórico. La concepción supuestamente «tradicional» con la que Heidegger inicia el párrafo 44 de *El ser y el tiempo* se acerca en cambio a la noción de verdad que acuñara la escolástica tardía y que la modernidad llevaría a su máxima expresión. Por desgracia ésta no ha sido la única ocasión en que un filósofo por lo demás tan lúcido como Heidegger ha realizado una lectura del pensamiento tomista a partir de expresiones posteriores del pensamiento medieval que desdibujan la auténtica posición adoptada por el Aquinate frente a cuestiones de primer orden como la noción de verdad.

SILVANA FILIPPI

Universidad Nacional de Rosario.

SUBJETIVISTAS RADICALES Y HERMENÉUTICA EN LA ESCUELA AUSTRÍACA DE ECONOMÍA¹

Dentro de la escuela austríaca, una de las liberales más tradicionales, han surgido una serie de corrientes críticas de los rasgos racionalistas de sus representantes ortodoxos: Menger, Mises y Hayek. La más importante es la denominada «subjetivismo radical». Su fundador es el berlinés Ludwig M. Lachmann y sus economistas más sonados Mark Addleson, Tyler Cowen, Richard Fink, Jack High, Brian Loasby, Stephen Littlechild, Karl Mittermaier, Jack Wiseman. Posteriormente aparecen los austríacos hermenéuticos, liderados por Donald Lavoie, con semejantes intenciones críticas, pero desde una perspectiva algo distinta. En este trabajo nos proponemos presentar y evaluar el aporte de ambas corrientes y sugerir una orientación para la escuela austríaca rescatando elementos de las mismas combinados con otros clásicos desde un punto de vista filosófico.

LUDWIG LACHMANN Y EL SUBJETIVISMO RADICAL

Lachmann (1906-1990) comienza sus estudios de economía en la universidad de su ciudad natal en 1924². El ambiente en aquella época y lugar, ya superada la *Methodenstreit*, era poco propicio a la teoría económica³. En el verano de 1926, Lachmann viaja a la Universidad de Zürich. Allí comienza su aprecio por las ideas de Menger y al volver a Berlín se interesa en las teorías monetarias, incluida la teoría de los ciclos de Wicksell y Mises. Su Tutor en Berlín es Emil Kauder, que también estaba interesado en la escuela austríaca. Sin embargo, el promotor de su disertación, Werner Sombart, lo orientó hacia el estudio de Schumpeter y Pareto. Finalizado el doctorado en 1930, se dedicó al estudio de las entonces recientes obras de Hayek y del método genético-causal. De aquella época de estudios en Berlín data también su familiaridad con el método interpretativo (*verstehende*) en Weber. Lachmann se traslada en 1933 a la London School of Economics. Allí el ambiente intelectual era mucho más abierto y dinámico. Hayek estaba en su esplendor. Robbins escribía su clásico

¹ Agradezco los comentarios a este estudio que me hicieron en una sesión de trabajo los Profesores Miguel Verstraete, Héctor J. Padrón, Jorge Martínez Barrera y Carlos I. Massini Correas.

² Tomamos estos datos biográficos de W. E. GRINDER, «In Pursuit of the Subjective Paradigm», introducción a L. LACHMANN, *Capital Expectations and the Market Process*, Sheed, Andrews & McNeel, Kansas City 1977, pp. 3-24.

³ La *Methodenstreit*, controversia sobre los métodos, comenzó entre Schmöller y Menger y se mantuvo durante varias décadas entre los descendientes de la escuela histórica alemana y la austríaca. Al respecto, se puede consultar cualquier libro de historia de las ideas económicas.

artículo sobre los costos de oportunidad. Como alumno de Hayek, compartió esta condición con George Shackle, quien también influirá decisivamente en sus ideas. Conoce allí a Paul Rosenstein-Rodan, quien le transmite su énfasis en el papel de las expectativas en la economía. De hecho, dedica su primer artículo importante (1937) a este tema.

El interés general en la escuela austríaca se pierde tras la Gran Depresión y los trabajos de Keynes. Lachmann pasa las dos décadas de los 30 y 40 viajando y enseñando en Inglaterra y Estados Unidos, pero con un bajo perfil precisamente debido a sus ideas austríacas. Durante todo este período va asentando y profundizando su perspectiva subjetivista. En 1950 se traslada a la Universidad de Witwatersrand, Johannesburgo, Sudáfrica, donde permanece hasta mediados de los 70 en un cierto aislamiento que, sin embargo, arroja importantes frutos intelectuales. Allí produce la fecunda combinación entre las ideas de Mises y Weber. La noción miseana de acción humana es purificada de sus aspectos conductistas a través del filtro de la interpretación weberiana (ya en la conferencia inaugural de Witwatersrand, «Economics as a Social Science»). Para desarrollar esta línea de pensamiento se va a basar fundamentalmente en George Shackle. Coincide con él en su idea del carácter esencial de la incertidumbre. Otro punto de apoyo importante será la síntesis entre Weber y Husserl realizada por Alfred Schutz (de la que ya había tenido noticia por una conferencia de Felix Kaufmann en la London School of Economics en 1935 y por un artículo de Stonier y Bode en *Oeconomica*, 1937). Prueba de la influencia de Weber y Schutz en los aspectos epistemológicos y de su conocimiento del tema es su libro *The Legacy of Max Weber* de 1971. Con estas ideas Lachmann abre las puertas al desarrollo de la perspectiva hermenéutica dentro de la escuela austríaca.

El movimiento radical subjetivista, aún permaneciendo en el marco de la tradición austríaca, cambia de supuestos ontológicos. No es un cambio de mero matiz, sino una transformación importante cuya clave es la introducción del «filtro interpretativo» en la acción humana. Esta misma y su subjetividad siguen siendo el centro del análisis, en consonancia con el enfoque austríaco. Pero, al mismo tiempo, se produce un corte. En Mises, el subjetivismo significa que cada uno tiene sus fines, que son datos para la economía. Hayek, por su parte, pone el acento en la imperfección del conocimiento: cada uno, conoce un aspecto; se debe diseminar el conocimiento para coordinar los planes⁴. Radicalizar el subjetivismo es considerar que los medios y los fines subjetivos ya no son meros datos sino que están mediados por una interpretación subjetiva. El subjetivismo se extiende a las expectativas. La incertidumbre ya no proviene ahora sólo del hecho de que la economía se desarrolla hacia el futuro incognoscible, como en Mises y Hayek, y la coordinación de planes resulta inútil. Aunque por dicha coordinación se hicieran coincidir los planes futuros en cuanto a sus valores objetivos, en realidad ya no se puede decir que haya coincidencia porque la interpretación puede introducir cambios imprevisibles. El mismo dato puede ser diverso según su interpretación. La economía ya no se ocupa de las cosas, sino de los

⁴ Cfr. S. C. LITTLECHILD, «Subjectivism and Method in Economics», en J. WISEMAN (ed.), *Beyond Positive Economics?*, Macmillan, London 1983, pp. 38-49.

pensamientos acerca de las mismas. La incertidumbre resultante proviene no sólo del desconocimiento de la interpretación, sino también de la libertad presente en la misma interpretación. En Shackle queda claro que la libertad reside no sólo en el hecho de la interpretación, sino también en el mismo consentimiento o rechazo de la acción planeada, o del fin elegido.

La incertidumbre se hace ontológica. Ya no cabe hablar de tendencias al equilibrio (la *evenly rotating economy* como la de Mises, la tendencia empírica al equilibrio mediante la coordinación de planes hecha posible por creciente conocimiento de Hayek, o un proceso hacia el equilibrio gracias a la *alertness* empresarial, como en Kirzner). Para los subjetivistas radicales pueden actuar tanto fuerzas coordinadoras como no coordinadoras, y no hay modo de saber cuáles van a prevalecer. «No hay justificación alguna —dice Mark Addleson, uno de los discípulos de Lachmann en Sudáfrica— para sostener que surgirá (espontáneamente) la coordinación como una consecuencia no intencional de la interacción de los individuos»⁵. Las fuerzas desequilibrantes pasan a ser variables exógenas⁶.

Esta pérdida de confianza en una previsibilidad o tendencia al equilibrio, decíamos, depende del reconocimiento del carácter fundamental de la incertidumbre acerca de lo humano. Se la ha llamado de muchos modos: «cualitativa», «estructural», «ontológica»⁷. A su vez, la imprevisibilidad surge de que ya no se trata de estimar o descubrir las metas, sino de crearlas. Elijo lo que prefiero. Creo con la imaginación las cosas elegibles. El subjetivismo radical no significa simplemente una extensión del subjetivismo. Se trata, como señala Addleson, de «un “subjetivismo de la mente activa”, que parte de premisas diversas. Ontológica, epistemológica y metodológicamente, el subjetivismo radical se yergue aparte»⁸; es un «subjetivismo ontológico»⁹. Fue Shackle quien desarrolló todas estas ideas «ultra-subjetivas», al punto que Buchanan señala que Shackle es el único economista que se ha movido realmente en los límites de la teoría económica subjetiva¹⁰. Por eso, aunque no es miembro de la escuela austríaca y un estudio a fondo de su pensamiento merecería un estudio aparte, debemos decir al menos algunas palabras sobre Shackle.

George Lennox Sharman Shackle (1903-1992) reconoce a Myrdal y Lindahl, a Keynes y Hayek, como sus inspiradores fundamentales. Se graduó en 1931 en la London School of Economics donde completó su doctorado en 1937. De 1939 a 1950 trabajó para el gobierno inglés. De allí en más se dedica a la tarea académica en

⁵ M. ADDLESON, «Radical Subjectivism» and the Language of Austrian Economics», en I. M. KIRZNER (ed.), *Subjectivism, Intelligibility and Economic Understanding*, New York University Press, New York 1986, pp. 1-15; p. 12.

⁶ Cfr. J. HIGH, «Equilibration and Desequilibration in the Market Process», en I. M. KIRZNER (ed.), *op. cit.*, pp. 111-121, p. 119.

⁷ Cfr. S. C. LITTLECHILD, «Three Types of Market Process», en R. N. LANGLOIS (ed.), *Economics as a Process*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 29 y 38.

⁸ M. ADDLESON, *op. cit.*, p. 3.

⁹ Cfr. K. MITTERMAIER, «Mechanomorism», en I. M. KIRZNER (ed.), *op. cit.*, pp. 236-251, p. 243.

¹⁰ Cfr. J. M. BUCHANAN, «The Domain of Subjective Economics: Between Predictive Science and Moral Philosophy», en I. M. KIRZNER (ed.), *Method, Process, and Austrian Economics*, Lexington Books, Lexington 1982, pp. 7-20, p. 18.

universidades británicas. Es profesor en Liverpool de 1951 a 1969 y hace visitas entre medio a Estados Unidos¹¹. Shackle es mucho más que un economista. Sus escritos poseen una «metafísica antropológica» a flor de piel. Su mundo es un mundo «calidoscópico», «a world of *essential unknowledge*»¹², en el que la imaginación en acción crea las cosas. Para Shackle, la elección es origen, comienzo, gracias al poder de la imaginación. No tiene una causa precisa, aunque cause: es asimétrica. Lo elegido es originado por quien lo elige.

La libertad está claramente presente, como decíamos antes, «the freedom of unknowledge»¹³. En primer lugar, en la propia interpretación¹⁴. Pero, además, en la misma acción. Por eso Shackle puede decir que «la elección de una acción consiste en el compromiso por parte de quien elige de poner en movimiento un conjunto de medios en una dirección exclusiva»¹⁵, y que «la elección significa compromiso. En esta resolución, que es un pensamiento privado y un acto moral interior, el que elige pone en juego su auto-estima [...]»¹⁶. «La elección, sigue Shackle, es una resolución, un acto moral, no meramente intelectual»¹⁷, «elegir es comprometerse»¹⁸, y finalmente, «la decisión es un acto no sólo de pensamiento deliberativo, sino también de compromiso moral»¹⁹. La potencia que introduce la libertad es la imaginación: «Imaginación y razón, dice, son las dos facultades que nos hacen humanos»²⁰. En cambio, en un mundo determinista como el neoclásico, sigue Shackle, no hay lugar para la moralidad, la ética, la sabiduría y el pensamiento creativo²¹. Shackle nos hace un gran favor porque nos alerta sobre grandes verdades de la economía. En efecto, en la economía, sobre todo en el ámbito financiero, buena parte de la realidad es creada por la imaginación. En la medida que esa creación se verifica realmente y que, por ejemplo, las operaciones concertadas con precios de futuro responden a la realidad de la economía, se trata de un instrumento para reducir la imprevisibilidad. Pero allí donde la imaginación crea arbitrariamente se producen las recurrentes crisis.

¹¹ Tomamos estos datos de J. L. FORD, «G.L.S. Shackle: A Brief Bio-Bibliographical Portrait»: *Journal of Economic Studies* XII (1985) 3-12.

¹² G. L. S. SHACKLE, *Imagination and the Nature of the Choice*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1984, p. 84. Cursivas en el texto original.

¹³ *Ibid.*, p. 79.

¹⁴ «He is free to originate to choosable entities» (*Ibid.*, p. 10). Cfr. también ID., *Decisión, orden y tiempo en las actividades humanas*, Tecnos, Madrid 1966, p. 282.

¹⁵ G. L. S. SHACKLE, «The Bounds of Unknowledge», en J. WISEMAN (ed.), *op. cit.*, pp. 28-37, p. 29.

¹⁶ G. L. S. SHACKLE, «Imagination, Formalism, and Choice», en M. J. RIZZO (ed.), *Time, Uncertainty, and Disequilibrium*, Lexington Books, Lexington 1979, pp. 19-31, p. 21. Hay que tener en cuenta que la palabra *pensamiento* (*thought*) tiene en Shackle un sentido abarcante de percepción, intelección, emoción, imaginación y decisión: cfr. p. II.

¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁸ *Ibid.*, p. 39. Cfr. pp. 44 y 149.

¹⁹ G. L. S. SHACKLE, «The Origination of Choice», en I. M. KIRZNER (ed.), *Subjectivism, Intelligibility and Economic Understanding*, pp. 281-287, p. 285.

²⁰ G. L. S. SHACKLE, *Epistemics and Economics*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, p. XII.

²¹ Cfr. G. L. S. SHACKLE, *The Nature of Economic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, p. 72.

Habiendo ya dedicado estos breves párrafos a Shackle, nos concentramos ahora en la idea de sobre la libertad de Ludwig Lachmann. Otro de los autores que influyó decisivamente en Lachmann, decíamos, fue Max Weber. A nuestro juicio, las ideas de Weber son sumamente equilibradas. En un trabajo previo hemos enfatizado, siguiendo la opinión de Wilhelm Hennis, que Weber debe leerse nuevamente, desde otra perspectiva²². Para este sabio alemán, la economía es una ciencia amplia, que incluye tanto la explicación como la comprensión de un objeto económico que también es amplio. Se inscribiría en la tradición que ve a la economía como una ciencia moral en sentido clásico. Debemos, por otra parte, evitar interpretar la noción de Weber de acción económica como exclusivamente perteneciente a la racionalidad instrumental (concepto que merecería también una reinterpretación). Para Weber los cuatro motivos para la acción —instrumental, valorativo, emocional y tradicional— se funden en una única acción humana —con el predominio de alguno de los mismos— que debe ser estudiada en su conjunto por las ciencias sociales. Aquí no nos extenderemos en esta cuestión. Sólo afirmaremos que las ideas de Weber son muy interesantes y que los desarrollos de Alfred Schutz y Felix Kaufmann también son especialmente agudos y cercanos a la realidad de las cosas.

Las influencias de estos últimos pensadores en Lachmann también han sido estudiadas extensamente²³. Lachmann, «an Austrian of a different stripe»²⁴, es muy conocido por sus aportes a la teoría del capital y las expectativas. Pero aquí nos centraremos, como dijimos, en su idea de la libertad.

Lachmann ha sido involucrado en el movimiento hermenéutico por los partidarios de su aplicación a la economía austriaca. Sin embargo, en Lachmann no existe la desestructuración ontológica, propia de la hermenéutica posmoderna, a la que pertenecen dichos austriacos. Lachmann pertenece a una hermenéutica previa. Por eso, para evitar confusiones, parece mejor decir simplemente que es un «subjetivista radical». De hecho, Lachmann no llega a empaparse de las ideas de Gadamer, Ricoeur y Rorty. La hermenéutica austriaca comienza después. Sin embargo, tal como citábamos de Addleson, ontológica, epistemológica y metodológicamente, el subjetivismo radical tiene bases diversas a las de los austriacos anteriores²⁵. Su subjetivismo de la mente activa parte de premisas distintas. Rudy van Zijp ha explicado el significado de ello recientemente: «En las ciencias sociales, dice, la indeterminación puede originarse en dos “fuentes”. Puede surgir por razones epistemológicas, en el sentido de que la mente humana no es capaz de captar la realidad social en toda su complejidad [...] Esta posición fue sostenida por Hayek [...] Por el contrario, Lachmann basa su

²² Cfr. R. F. CRESPO, «Max Weber, Ludwig von Mises, and the Methodology of Social Sciences», en P. KOSLOWSKI (ed.), *Methodology of the Social Sciences, Ethics, and Economics in the Newer Historical School*, Springer Verlag, Berlin-New York-Tokyo 1997, pp. 32-51.

²³ Cfr. por ejemplo, D. LAVOIE, (ed.), *Expectations and the Meaning of Institutions. Essays in Economics by Ludwig Lachmann*, Routledge, London-New York 1994; W. GRINDER, *op. cit.*; y M. ADDLESON, *op. cit.*

²⁴ D. LAVOIE, «Euclideanism versus Hermeneutics: A Reinterpretation of Misesian Apriorism», en I. M. KIRZNER (ed.), *Subjectivism, Intelligibility, and Economic Understanding*, pp. 192-210, p. 192.

²⁵ Cfr. M. ADDLESON, *op. cit.*, p. 3.

dualismo metodológico en un argumento diferente. Parece haber considerado la indeterminación como una parte y parcela de la realidad social. Es decir, sus perspectivas metodológicas parecen basarse en una posición ontológica²⁶. Mientras que Hayek, en un clásico pasaje, argumenta a favor de una tendencia empírica hacia el equilibrio²⁷, Lachmann, como van Zijp afirma, «rechaza la importancia del problema de Hayek y, en cambio, enfatiza la presencia de la libertad del hombre para elegir y actuar. Esta libertad implica que el conocimiento futuro y, por tanto, las acciones futuras, son indeterminadas [...] Lachmann pone el acento en el realismo de los supuestos en vistas a establecer una conexión más estrecha entre el conocimiento de la economía y el del sentido común»²⁸.

La libertad está presente en la obra de Lachmann, tal como lo mostrarán las citas siguientes. En su artículo de 1950 «Economics as a Social Science», establece algunos principios acerca de la acción humana y sus ciencias. «Cuando elegimos fines, escribimos, somos libres. La elección es una manifestación de la voluntad libre [...] Es esta posibilidad de elección [la que hace que un problema sea esencialmente económico]»²⁹. Así, «en tanto que la acción humana es gobernada por la elección, y la elección es libre, no puede existir predicción alguna de nuestras acciones»³⁰. Por tanto, «debemos considerar a las expectativas como autónomas, tan autónomas como las preferencias humanas [...] No podemos predecir cómo cambiarán incitadas por el fracaso o el éxito»³¹. En otra parte afirma: «La acción humana no está “determinada” en ningún sentido afín al de las ciencias naturales»³². En su ponencia a unas jornadas sobre «Interpretación, acción humana y economía» celebradas en la George Mason University en 1986 sostenía: «nuestra necesidad de contar con esquemas intelectuales más coherentes con la libertad de nuestras voluntades y con los requerimientos de una teoría voluntarista de la acción»³³. A pesar de todo lo anterior, Lachmann sigue defendiendo la neutralidad valorativa: «el economista en cuanto tal, afirma, debe abstenerse de formular juicios de valor»³⁴.

Por otra parte, Lachmann piensa que la interpretación es el método adecuado para comprender la acción humana significativa. Esta es su enseñanza central. El enfoque apropiado para cumplir con este cometido es el de la hermenéutica clásica³⁵.

²⁶ R. W. VAN ZIJP, «Lachmann and the Wilderness: On Lachmann's Radical Subjectivism»: *The European Journal of the History of Economic Thought* II (1995) 412-433, 423-424.

²⁷ Cfr. F. A. VON HAYEK, *Individualism and Economic Order*, Midway (The University of Chicago Press), Chicago 1948, p. 44.

²⁸ R. W. VAN ZIJP, *op. cit.*, p. 427.

²⁹ L. M. LACHMANN, *op. cit.*, p. 167.

³⁰ *Ibid.*, p. 170.

³¹ L. M. LACHMANN, «On the Central Concept of Austrian Economics: Market Process», en E. G. DOLAN, *The Foundations of Modern Austrian Economics*, Sheed & Ward, Kansas City 1976, pp. 126-132, p. 129.

³² L. M. LACHMANN, *The Legacy of Max Weber*, The Glendessary Press, Berkeley 1971, p. 36. Cfr. p. 37.

³³ L. M. LACHMANN, «Austrian Economics: A Hermeneutic Approach», en D. LAVOIE (ed.), *Economics and Hermeneutics*, Routledge, London-New York 1990, pp. 133-146, p. 137.

³⁴ L. M. LACHMANN, *Capital, Expectations, and the Market Process*, p. 166.

³⁵ «La *Verstehen* [...] no es más que el método tradicional de enseñanza que los maestros han usado en todas las épocas para interpretar los textos» (L. M. LACHMANN, *The Legacy of Max Weber*, p. 10).

Lachmann considera la existencia de dos direcciones del individualismo metodológico. Un aspecto «se dirige hacia delante», el llamado por Hayek «método compositivo». Este método parte de los planes del individuo y luego estudia si es posible llegar al equilibrio. «Pero también debemos emplear, añade Lachmann, este método al revés. En vez de preguntarnos cuáles son las consecuencias de un conjunto de planes llevados a cabo simultáneamente, podemos invertir el procedimiento y preguntar cuál es la constelación de planes que han dado origen a la situación actual. Éste es el significado real del método de la *Verstehen*, que es también, por supuesto, el método histórico»³⁶. La herramienta propuesta por Lachmann es una variación del tipo ideal de Weber: «En la teoría praxeológica, afirma, nos ocupamos de los *puntos de orientación* típicos de los cursos de acción también típicos»³⁷. La cita siguiente de su trabajo sobre la hermenéutica en la economía es, a nuestro juicio, aún más clara, y está librada de los típicos condicionamientos austríacos ortodoxos: «La mayoría de los fenómenos económicos son observables, pero nuestras observaciones requieren una interpretación de sus contextos para tener sentido y añadir algo a nuestro conocimiento. Sólo las afirmaciones significativas de la mente se prestan a una interpretación. Más aún, toda acción humana se realiza en un contexto de «intersubjetividad»: nuestro mundo común de todos los días (el «mundo de la vida» de Schutz) en el que no hay duda acerca de los significados que adscribimos a nuestros propios actos y a los de los otros. En cualquier caso, nuestro conocimiento empírico de los fenómenos económicos obtenidos mediante la observación debe interpretarse como inmerso en dicho contexto [...] Por tanto, la interpretación hermenéutica de los fenómenos económicos ha de hacerse en el marco de un horizonte de significado establecido, apropiado a cada sociedad. Nuestros fenómenos observados deben ubicarse en un ordenamiento limitado por este esquema»³⁸. A nuestro juicio, éste es un aporte fundamental al realismo de la escuela austríaca. Como bien dice Richard Ebeling, «ningún miembro de la escuela austríaca ha hecho más por insuflar realismo y riqueza en el esquema subjetivista que Ludwig Lachmann, con su énfasis en el filtro de la mente humana»³⁹.

La reacción austríaca ortodoxa frente a las ideas de los subjetivistas radicales suele ser de rechazo, apoyada en el supuesto carácter «nihilista» de esta visión de la acción. El problema ha sido claramente planteado por Kirzner hace más de veinte años: si defendemos la imprevisibilidad absoluta de la acción humana, no podemos aceptar la explicación de las consecuencias no intencionales de las decisiones humanas individuales como tarea de la economía, tal como se propuso siempre la tradición austríaca, sobre la base de la creencia en un cierto orden natural al modo de la ilustración escocesa o del organicismo alemán⁴⁰. Como dice Sarjanovic, «adoptar la visión de Lachmann implica necesariamente abandonar el camino que Adam Smith co-

³⁶ L. M. LACHMANN, «Methodological Individualism and the Market Economy», en E. STREISSLER (ed.), *Roads to Freedom*, p. 94.

³⁷ L. M. LACHMANN, *The Legacy of Max Weber*, p. 38.

³⁸ L. M. LACHMANN, «Austrian Economics...», 139-139.

³⁹ R. EBELING, «Toward a Hermeneutical Economics: Expectations, Prices, and the Role of Interpretation in a Theory of the Market Process», en I. M. KIRZNER (ed.), *op. cit.*, pp. 39-55, p. 52.

⁴⁰ Cfr. I. M. KIRZNER, «On the Method of Austrian Economics», en E. G. DOLAN (ed.), *The Foundations of Modern Austrian Economics*, Sheed & Ward, Kansas City 1976, pp. 40-51.

menzó a recorrer. Desde la idea de la “mano invisible” hasta el concepto de “orden espontáneo”, hemos ido avanzando con éxito en la comprensión de esa tendencia inherente a todo proceso de mercado hacia un mayor grado de coordinación de los planes individuales. Abandonar ese camino y adoptar el extremismo de la posición lachmanniana nos llevaría a renunciar al intento de hacer posible una ciencia económica⁴¹. Para Theodore Burczak, la indeterminación se basa en una visión no teleológica del proceso de mercado, lo que nos hablaría de rasgos posmodernos en Lachmann o Shackle⁴². Verdaderamente, no entiende la cuestión. En lo humano, la teleología no está predeterminada.

Lo que no cabe en la mente de los austríacos ortodoxos como posible solución es la normatividad. En efecto, la situación real es tal como la explican Shackle o Lachmann: si no hay finalidad, no tiene por qué haber orden. Prueba de lo cual son las crisis recurrentes en los regímenes liberales. A pesar de lo cual, es posible estudiar este presunto caos. «Economics, dice Shackle, is the study of the business of choice»⁴³. Un *ethos* moral social, más una función subsidiaria de la autoridad civil, son los elementos que permitirían una real autorregulación. Esta es una vía intermedia entre la dispersión del conglomerado de fines individuales de la sociedad liberal y el carácter absoluto del fin del Estado diluyente de la persona propio de los regímenes totalitarios. Los austríacos deberían sugerir la tarea de fomentar en la gente las fuerzas coordinadoras, para que superen a las no coordinadoras.

Tenemos conciencia de que se podría decir mucho más sobre las ideas de Shackle, de Lachmann y del movimiento subjetivista radical en su conjunto. Sin embargo, pensamos que en las páginas anteriores hemos ofrecido algunas indicaciones acerca de su aporte fundamental: el comenzar a dar cabida a la libertad humana dentro de la economía. A continuación nos internaremos en el último tramo del giro hermenéutico en la economía austríaca (y no austriaca), el posmoderno. El mismo tiene la ventaja de terminar de romper la rigidez racionalista y de aceptar el ingreso de los juicios de valor en la economía. Sin embargo, reemplaza la racionalidad teórica por la irracionalidad, lo que no nos conduce a nada. En este apartado próximo analizaremos su aplicación en el ámbito austríaco a través de Donald Lavoie. Hemos dedicado otro trabajo a Deirdre McCloskey, quien aplica la mentalidad posmoderna a la visión neoclásica; aunque bien podría decirse que a cualquier visión, puesto que en dicha mentalidad las teorías dejan de tener relevancia por sí mismas: la reciben de la adhesión ganada por sus discursos.

LA HERMENÉUTICA: UN PROGRAMA AMPLIO

En 1986 se publica el artículo de Donald Lavoie, titulado «Euclideanism versus Hermeneutics: A Reinterpretation of Misesian Apriorism». Con el mismo, Lavoie se

⁴¹ I. A. SARJANOVIC, «El mercado como proceso: dos visiones alternativas»: *Libertas* XI (1989) 169-203, 199-200.

⁴² Cfr. Th. A. BURCZAK, «The Postmodern Moments of F. A. Hayek's Economics»: *Economics and Philosophy* X (1994) 31-58, 50-51.

⁴³ G. L. S. SHACKLE, *Imagination and the Nature of the Coise*, p. 37.

convierte en el líder de otra nueva rama de la escuela austríaca, los «hermenéuticos austríacos»⁴⁴, quienes combinan la línea Mises-Schutz-Lachmann con la hermenéutica contemporánea, especialmente Gadamer y Rorty. Este desarrollo se produce partiendo de las ideas de Lachmann⁴⁵.

El pensamiento hermenéutico económico está estrechamente vinculado con la hermenéutica filosófica. A pesar del riesgo de las simplificaciones en un tema tan complejo, no podemos dejar de escribir algunas líneas sobre esta última para continuar luego con nuestra exposición. La hermenéutica comienza como el arte de la interpretación bíblica e histórica. Con el paso del tiempo, la conciencia de la necesidad de una interpretación se extendió a las obras literarias, el arte, el lenguaje, la cultura, la acción humana y, finalmente, toda la realidad. Todos los hechos son considerados como productos de una interpretación. Todos ellos están influidos por una teoría (*theory-laden*). Tal como dice Gary Madison, la hermenéutica actual sostiene que «lo objetivo es aquello acerca de lo cual hay un acuerdo intersubjetivo, el resultado del consenso alcanzado a través de la conversación y el diálogo de una comunidad de sujetos históricos culturalmente impregnados»⁴⁶. Madison añade, sobre la relación entre hermenéutica y economía: «El objeto real de la economía es la realidad humana, las interacciones humanas, las transacciones, los procesos de mercado. Los humanos, insiste la hermenéutica, no son objetos sino sujetos, seres intencionales —lo que significa que no pueden ser comprendidos sólo objetivamente»⁴⁷.

En este marco, hay un lugar legítimo tanto para la comprensión interpretativa como para las técnicas explicativas. Ambas conforman lo que Ricoeur denomina el *arco hermenéutico*. De todos modos, visto que todos los hechos son *theory-laden*, y que están impregnados por la cultura, no puede haber una explicación ingenua. El requerimiento de neutralidad valorativa queda anulado debido a su irrealismo. Este rechazo constituye uno de los más importantes aportes de la hermenéutica a las ciencias en este siglo.

Sin embargo, también deben consignarse algunas objeciones a la hermenéutica. Una mentalidad hermenéutica válida y sumamente positiva se origina en el reconocimiento de la riqueza de la realidad, una mentalidad que conduce a una actitud prudente respecto a la posibilidad de alcanzar un conocimiento completo de la naturaleza de las cosas. Se trata de una hermenéutica realista que admite la parcialidad de nuestro conocimiento de la realidad. Sin embargo, se debe señalar que existe otra alternativa, propia de la mayor parte de la hermenéutica posmoderna, que lleva esta actitud hasta un extremo y considera que la realidad es precisamente una interpretación, y que no podemos saber qué es además de interpretación: no hay acceso a la realidad *nouménica*.

Donald Lavoie suscribe esta última postura. La realidad se pierde en narraciones y cuentos. Por tanto, afirma Lavoie, «el fin de las ciencias sociales teóricas (incluyen-

⁴⁴ Cfr. D. LAVOIE (ed.), *Economics and Hermeneutics*, p. 8.

⁴⁵ «His work is now the inspiration of a growing group of Austrian-oriented critics of mainstream economics who are trying to recover what might be called its interpretative dimension» (D. LAVOIE [ed.], *Expectations and the Meaning of Institutions*, p. 1).

⁴⁶ G. MADISON, «Getting Beyond Objectivism: The Philosophical Hermeneutics of Gadamer and Ricoeur», en D. LAVOIE (ed.), *Expectations and the Meaning of Institutions*, pp. 34-58, p. 38.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 39.

do a la economía y la investigación contable) no consiste más que en transmitir a la gente la capacidad de distinguir, entre las narraciones históricas, cuáles son aceptables y cuáles no». Y añade, «el único "test" que se puede hacer de una teoría es un juicio cualitativo de la posibilidad de ocurrencia de los eventos indicados por la narración»⁴⁸. Resulta obvio que Lavoie ha caído en una postura extrema y poco realista. Está claro que, a pesar de la importancia de la interpretación en la economía, ésta no lo es todo. Pongamos algún ejemplo. La experiencia de la inflación nos enseña la importancia de las expectativas psicológicas en el control de los efectos monetarios. De hecho, si las expectativas se manejan bien, se puede neutralizar un crecimiento continuo de la cantidad de dinero con una disminución en la velocidad de circulación del mismo: La herramienta más importante de una política económica es su capacidad de persuasión. Sin embargo, esto tiene sus límites: también la ortodoxia monetarista tiene razones poderosas.

Por otra parte, por más que la influencia del factor cultural sea muy importante, se pueden identificar al menos algunas tendencias generales inherentes tanto a la conducta cultural como económica. A pesar de que lo económico es una realidad sólo relacional pueden determinarse algunas características generales de la misma. Desde Mill, la economía ha sido considerada como una ciencia de tendencias, lo que parece ser bastante realista. Como dice Lachmann, «la explicación causal en el campo de la acción no puede alcanzar una certeza determinista, pero esto no significa que deba descartarse toda esperanza de explicación»⁴⁹. Daría la impresión de que debe hallarse un punto medio equilibrado, como los de Shackle y Lachmann.

Lavoie y otros austríacos hermenéuticos trataron de llevar agua para su molino buscando rasgos hermenéuticos en las obras de Mises y Hayek. No estamos de acuerdo con este enfoque⁵⁰. Como hemos mostrado en otra parte, lo que de hecho separan a Mises y Max Weber es la perspectiva hermenéutica del último⁵¹. Mises tiene mucho respeto y alaba a Weber por sus lucha contra los historicistas. Sin embargo, respecto a este punto preciso guardan posiciones diversas. A pesar de que sus visiones de la acción humana comparten algunos aspectos comunes, ellos consideran diferentes niveles o factores de la misma. Algunos autores han intentado tender puentes entre ambos pensamientos a través de los aportes de Alfred Schutz. Por cierto, la concepción de la comprensión y de los tipos ideales de Schutz acerca ambas posiciones. Sin embargo, Mises está de acuerdo con Schutz, precisamente en sus correcciones a la posición de Weber en este tópico⁵². Esto sin perjuicio de que se

⁴⁸ D. LAVOIE, «The Accounting of Interpretations and the Interpretation of Accounts: The Communicative Function of "the Language of Business"», *Accounting, Organizations and Society* XII (1987) 579-604, 595-596.

⁴⁹ L. M. LACHMANN, *The Legacy of Max Weber*, p. 37.

⁵⁰ Cfr., e. gr., D. LAVOIE, «Euclideanism versus Hermeneutics...», R. EBELING, «What is a Price?: Explanation and Understanding (With Apologies to Paul Ricoeur)», en D. LAVOIE (ed.), *Expectations and the Meaning of Institutions*, pp. 177-194.

⁵¹ Cfr. R. F. CRESPO, *op. cit.*

⁵² Cfr. R. CUBEDDU, «The Critique of Max Weber in Mises' Privatseminar», en *Cahiers d'Épistémologie*, Université de Québec, Montréal 1997; H. ALBERT, «Hermeneutics and Economics: *Kyklos* XLI (1988) 573-602. Sin embargo, no estoy de acuerdo con los argumentos de Albert. Respecto a la posición de Mises, cfr. L. VON MISES, *Epistemological Problems of Economics*, D. van Nostrand, Princeton

pueda hacer una interpretación de Hayek y Mises. Pero una cosa es aplicar y buscar la hermenéutica de sus ideas, y otra decir que ellos eran hermenéuticos. Si eran algo, eran exactamente lo opuesto.

CONCLUSIÓN

Nuestra conclusión es que los subjetivistas radicales han dado un paso muy importante en la introducción de la libertad en la consideración económica, tanto por su idea de la necesidad de la interpretación propia de su subjetivismo extremo, como por su implícita afirmación del concurso esencial de la voluntad en el acto humano. Esto último conduce a Shackle a afirmar una cierta moralidad en el acto económico. Lachmann, sin embargo, sigue sosteniendo la necesidad de mantener el criterio de neutralidad valorativa en la economía.

Los hermenéuticos acaban con este último criterio. Sin embargo, no reemplazan la racionalidad teórica por una práctica, sino por un discurso ontológicamente irracional, lo que, además de no ser realista, no nos permite abordar a explicación alguna.

Desde un planteamiento de la economía como ciencia práctica clásica, se toman las contribuciones de una y otra corriente y se enfatiza que el mercado debe ser libremente moral, lo que garantiza su funcionamiento al servicio de la perfección del hombre. Esto supone el reconocimiento de la existencia de unas normas morales supraindividuales. En este marco el papel de la economía austríaca sería fomentar por medios indirectos de política económica no intervencionistas la realización de las conductas equilibrantes y morales. Esto implica que la escuela austríaca se desprenda de su habitual ideología liberal. En cuanto que la esencialidad de su enfoque está en la atención a la acción humana este abandono sería coherente pues la visión liberal de la acción humana es pobre. Desde este punto de vista parece concebible una escuela austríaca no liberal. Sin embargo, se deben considerar razones de orden histórico y de la mentalidad imperante en la escuela que pueden dificultar una idea tal. No obstante, si han surgido las ramas subjetivista radical y hermenéutica cabría en principio la posibilidad de que surgiera otra acorde a nuestro planteo. El futuro lo dirá.

RICARDO F. CRESPO

Universidad Nacional de Cuyo.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

EXAMEN DE LOS PRINCIPIOS DE LA BIOÉTICA CONTEMPORÁNEA PREDOMINANTE

INTRODUCCIÓN: CARACTERIZACIÓN DE LA BIOÉTICA

Nacido el término *bioethics* en los EE.UU hace veintiséis años, y difundido exitosamente en todo el mundo, se utiliza para nombrar la disciplina que tiene la misión de estudiar y resolver los problemas éticos que suscitan las aplicaciones de los nuevos descubrimientos de la biología humana y de las invenciones tecnológicas en el terreno de la medicina, así como muchas otros que atañen directamente a la vida, salud y reproducción de los seres humanos.

Puede verse que la materia que abraza esta ciencia es amplísima: la donación de órganos y su trasplante, la decisión de mantener o de interrumpir en determinado momento los medios que prolongan artificialmente la vida del enfermo, la medicina paliativa, la reanimación en caso de paro cardíaco, la fecundación *in vitro* y en general las técnicas de fertilización asistida, la donación de óvulos y de espermatozoides, el congelamiento de gametos y de embriones humanos y su uso y destino, la clonación, la procreación a partir sólo de la mujer, las exploraciones genéticas con objetivo científico o de diagnóstico o de otra clase, la selección del sexo del embrión, la «ingeniería genética» (la modificación del patrimonio genético, sea para curar enfermedades —«terapias genéticas»—, sea con propósitos eugenésicos, o con otros fines; la introducción de genes de una especie biológica en embriones de otra, la fusión de gametos humanos con los de animales y, en general, las intervenciones sobre el genoma). También se incluyen en la bioética cuestiones de política sanitaria en cuanto atañen a la justicia, entre ellas las que se refieren a la adecuada asignación de los recursos en medicina, o sea su equitativa distribución dentro de la población¹. Asimismo diversas cuestiones ecológicas (ya sean de alcance local, ya sean de trascendencia planetaria), especialmente en cuanto se relacionan con la preservación, salubridad y bienestar de los seres humanos.

La rica temática mencionada hasta aquí, surgida a lo largo de la segunda mitad del presente siglo, se suma a las cuestiones que desde hace mucho aborda la ética en relación con la medicina y la biología, a saber: cuanto se refiere a la eutanasia y la ayuda médica al suicidio, la decisión de aplicar o de omitir un tratamiento médico en ciertas situaciones en general y en particular en el caso de los neonatos, las investigaciones

¹ Lo cual comprende tanto las «macroasignaciones» (porción del gasto público que se destina a costear la salud, así como, dentro de aquélla, las porciones que se dedican a cada especialidad o área de la medicina) y las «microasignaciones» (a qué individuos se les han de brindar determinadas terapias, según sean su dolencia, edad, pronóstico, etc.).

y experimentos sobre seres humanos (sea con fines terapéuticos, sea para obtener conocimientos científicos), la inseminación artificial, el aborto provocado y las demás conductas que afectan al ser humano antes de su nacimiento, la anticoncepción, la esterilización masculina y femenina en general y la que se propone para los retrasados mentales, las operaciones de «cambio de sexo», la psicocirugía, las terapias neuroquímicas, el consentimiento del paciente para las intervenciones médicas en general, la veracidad del galeno para con el enfermo, el asunto del secreto médico, su alcance y límites, etc.

Como puede advertirse, el objeto de la bioética no se limita a los problemas que suscita el progreso biomédico. Por ello hay temas que ya encontramos tratados hace muchos siglos, así por ej. el homicidio eutanásico es un asunto ético bastante antiguo, y también lo es la cuestión del asentimiento del enfermo para el acto terapéutico, que ya se encuentra discutida en las *Leyes* de Platón².

El objeto de la ética profesional médica y el de la bioética coinciden en gran parte, pero no se superponen totalmente, ya que aquella comprende algunos contenidos ajenos a ésta, v. gr. lo tocante a los honorarios; asimismo la ética profesional del investigador abarca asuntos que están fuera de la bioética, por ej. la conducta relativa a la publicación de artículos científicos. Pero también sucede, a la inversa, que la materia abarcada por la bioética excede a tales deontologías profesionales, en cuanto a su problemática (v. gr. en lo atinente a la preservación del equilibrio ecológico y la salubridad del medio ambiente), y también con respecto a los sujetos a quienes están dirigidas las reflexiones y conclusiones de la bioética, pues éstos no son sólo los profesionales de la salud y los hombres de ciencia, sino también los gobernantes, los políticos, y aun las personas en general, en ciertos diversos supuestos en que deben tomar decisiones que atañen a la vida y la muerte.

Como sabemos, la filosofía fue el primer tipo de saber que el hombre desarrolló sistemáticamente, y desde el principio la ética fue una de sus partes infaltables y principales. Dentro de la extensa temática que abarca la ética o filosofía moral se estudian desde hace mucho los principios y conclusiones de la conducta correcta que tiene que ver con la conservación o pérdida de la existencia humana y con la integridad psicofísica de la persona.

En cuanto a la ética médica, ella existe desde que existe la medicina. (Véase que el célebre juramento de los escritos hipocráticos contiene una docena de normas de comportamiento que importan una respuesta a cuestiones deontológicas). Sus asuntos, y en general los problemas morales relacionados con la vida y la salud, siempre fueron materia de preocupación e investigación de los moralistas. Por consiguiente la bioética no es, como se dice a veces, una nueva ciencia. Hay, claro está, en relación con el desarrollo del conocimiento médico y biológico, y con la complejidad y nuevas características de la estructura social, muchos nuevos problemas. En todas las ciencias los hay: v. gr. en la matemática, que ya tiene veintitrés siglos de existencia, cada día surgen nuevos problemas. Pero la disciplina es de antigua data.

En 1970, cuando aun no existía el término *bioética*, la literatura específica sobre cuestiones bioéticas ya era inmensa. Es por tanto un grueso error indicar el año

² Cfr. *Leyes* IV, 720be.

1971 como fecha de nacimiento de la bioética, por el hecho tan contingente de que en tal año comenzara a usarse esta palabra. La creación de un neologismo no es la creación de una nueva disciplina.

De todos modos ha sucedido que en las últimas tres décadas la temática bioética se ha hecho una preocupación más generalizada entre los estudiosos, ha sido frecuentemente irradiada por los medios masivos de comunicación, ha despertado un gran interés en el público y ha cristalizado en una bibliografía copiosísima, así como en la fundación de muchos centros y asociaciones especializadas, sobre todo en los países del hemisferio norte³.

Ha dicho un autor, y se ha repetido en muchos artículos y conferencias, que la bioética contemporánea, por el auge que alcanzó y por el carácter concreto de su temática, *salvó a la ética*, que estaba encerrada en cuestiones generales y abstractas⁴. Pero podemos comprobar que el reproche es injusto, si atendemos a la historia del pensamiento moral. Éste siempre se ha ocupado de las cuestiones particulares del vivir humano. Sin embargo, la crítica es verdadera con respecto a no pocos autores y ámbitos en los que las preocupaciones de los cultores profesionales de la filosofía se han limitado a la ética general, sin tener en cuenta que en la filosofía práctica la reflexión más importante y fructífera es la que se dedica a las cuestiones particulares. Al respecto, advertía Santo Tomás de Aquino que «toda ciencia práctica alcanza su perfección cuando considera las cosas particulares, pues allí (en las cosas particulares) se da la conducta»⁵, y en el breve prólogo a la sección de la *Suma de teología* que dedica a la ética especial (II-II), afirma: «En las cosas morales las consideraciones universales son menos útiles que las particulares, porque las acciones se dan en lo particular»⁶. Hay que notar que la ética particular es la parte más extensa de esa obra.

ACTITUDES MÁS CORRIENTES EN EL MODO DE TRATAR LO BIOÉTICO

En el desarrollo que sigue voy a referir a las ideas actualmente dominantes (al menos las más publicitadas y promocionadas) en el modo de tratar los asuntos bio-

³ Para una lista de tales instituciones, cfr. F. ABEL, «Introducción a la bioética: origen y desarrollo», en AA.VV., *La vida humana. Origen y desarrollo. Reflexiones bioéticas de científicos y moralistas*, Universidad Pontificia Comillas. Instituto Borja de Bioética, Barcelona 1989, p. 13.

⁴ En realidad, el primero que hizo esta afirmación, el bioético James Drane, la limitó notablemente, como podemos ver: «La ética médica salvó a la ética, en cuanto reflexionó seriamente sobre lo lícito e ilícito en íntimo contacto con los problemas reales y a través de la producción de una literatura que cualquier persona medianamente culta podía comprender. Puso la ética *de nuevo* en contacto con la vida y con la gente que necesitaba ayuda para enfrentarse con aquélla. *La ética cristiana o la teología moral nunca se habían alejado mucho de la realidad* y, por consiguiente, eran capaces de tomar iniciativa cuando volvió la atención a los problemas médicos» («La bioética en una sociedad pluralista. La experiencia americana y el influjo en España» en AA.VV., *Fundamentación de la bioética y manipulación genética*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1988). El subrayado indica la parte que no fue tomada en cuenta, en general, por los autores que han repetido la observación de Drane, dándole así un sentido muy diferente.

⁵ *Summ. theol.* I-IIq. 6in princ. En el contexto del autor, se denominan *ciencias prácticas* precisamente la filosofía moral y la filosofía política.

⁶ *Summ. theol.* II-II prol.

éticos. Es oportuno aclarar que las diversas tesis que expongo sucesivamente no son necesariamente excluyentes, sino que pueden coexistir dos o más de ellas en el discurso de un autor.

1. *La tesis amoralista*

Una actitud es negar lisa y llanamente el imperio del orden moral en la actividad médica o científica. «Al hombre le es lícito hacer todo lo que pueda hacer» es aquí el lema implícito. No es corriente un cinismo tal que proclame la tesis amoralista abiertamente; sin embargo, se trata de ello cuando se admite el imperio de la ética, pero se la concibe como el sistema de reglas que resulta principalmente de la praxis de los médicos y científicos⁷.

Cuando se presume llevar principios o criterios bioéticos al plano de las leyes y las instituciones, no es cosa infrecuente la falta de toda verdadera voluntad de subordinarse al orden ético, cediendo de antemano a la presión de los hechos o de los deseos de los agentes interesados o influyentes. Comúnmente es una actitud de esta clase la que subyace a la declaración «no hay que detener el avance científico».

La falsedad de esta tesis es obvia. Ninguna conducta ha de estar fuera del terreno moral, ni puede escapar al imperio de sus verdaderos principios. Esta actitud se refleja también, y muy notablemente, en la composición de los «comités de ética» de la mayoría de los hospitales y centros que los han instituido, desde 1975. Así por ej., de acuerdo con el reglamento interno del comité de ética del Hospital Sant Joan de Déu de Barcelona (para tomar sólo una muestra entre cientos), tal cuerpo se integra por un mínimo de dieciséis miembros, de los cuales sólo uno debe ser un especialista en ética (arts 2.1 y 2.2)⁸. Lo notable del asunto es que estos órganos colegiados tienen el cometido de emitir *dictámenes éticos*, para eso precisamente fueron instituidos, y ésa es la índole de los dictámenes que expiden, ipso sólo uno de los dieciséis componentes está profesionalmente calificado para dar un juicio ético! Otro ejemplo, tomado de nuestro país. De acuerdo con la ley 11.044 de protección de personas sujetas a la investigación científica de la provincia de Buenos Aires, sancionada en 1990, en toda institución de salud en que se cumplan tareas de investigación deberán funcionar en forma continua un comité de ética y un comité de investigación. El primero, de acuerdo con tal estatuto legal, debe integrarse por lo menos con dos profesionales en investigación, uno de ellos que no pertenezca a la institución, y además por «legos *aptos para representar los valores morales*, culturales y sociales de los grupos de personas que participan en las investigaciones» (art. 36). Pero la ley no hace ninguna referencia a personas que se hayan capacitado en el conocimiento ético o que enseñen, publiquen o investiguen cuestiones éticas. De modo que de acuerdo con la ley, este cuerpo denominado «comité de ética», y al cual la misma ley le

⁷ Así p. ej. J.-F. Malherbe escribió: «Pertenece al filósofo intentar clarificar y conceptualizar el *ethos* común de la comunidad a la cual pertenece, más que prescribirle a tal comunidad las reglas de acción que le serían impuestas como del exterior» (*Louvain Médical* CVII [1988] 359).

⁸ Cfr. *Comité de ética. Reglamento interno*, ed. Comité de Ética, Hosp. de Sant Joan de Déu, Barcelona 1994.

confiere la misión de dictaminar acerca de la licitud o ilicitud moral de las intervenciones que se sometan a su consideración, puede carecer de toda persona especializada en tal ámbito del conocimiento, o aunque más no sea dedicada a ello. Además, los dictámenes de estos comités se adoptan por mayoría. Por lo tanto, el moralista o especialista en ética, cuando tiene presencia en ellos, a lo sumo interviene sólo en las deliberaciones, pero poco o nada puede influir en lo que se resuelva.

Hay que añadir a lo dicho que aun en aquellos lugares en que las leyes obligan a constituir un consejo de esta clase, la designación de los especialistas en bioética queda a discreción de las autoridades del mismo centro, con lo cual ya no se garantiza ni siquiera en la deliberación la presencia de un punto de vista ético genuino e independiente.

2. Las normas bioéticas son las que resulten del acuerdo

H. Tristram Engelhardt Jr., en su libro *The Foundations of Bioethics*, obra de gran influencia en su país de origen, los Estados Unidos, y divulgada en la Argentina en el último bienio⁹, sostiene que la ética no consiste en un conjunto de verdades que la sociedad haya de asumir, sino que es «un modo de resolución de controversias»¹⁰. La concepción de una ética «procedimentalista», sin primeros principios expresos y evidentes y sin contenidos materiales derivados de tales principios, o que en ellos puedan fundarse, no es novedosa en la filosofía. John Rawls y Jürgen Habermas son dos nombres muy conocidos, que han sustentado teorías éticas procedimentalistas muy difundidas. Ahora bien, Engelhardt desarrolla una concepción de este género en el ámbito específico de la bioética.

La base del pensamiento ético de este autor estadounidense está en el *escepticismo ético* y en el *fideísmo* que expresamente profesa: los contenidos morales sólo pueden ser objeto de creencias de tipo religioso (*belief*). Las verdades morales, dice Engelhardt, sólo son alcanzables por la fe. Es imposible establecer por medio de razonamientos sólidos un punto de vista moral¹¹. «Por ello —ilustra el autor— en una bioética racional no se puede determinar si es correcto o incorrecto hacer experimentos con embriones humanos; lo único que se puede conocer es que se debe obtener el consentimiento de quienes poseen los embriones»¹².

Ni siquiera en el asunto tan grave de la eutanasia activa de los niños con deficiencias admite Engelhardt la posibilidad de alcanzar proposiciones racionalmente fundadas de validez intersubjetiva¹³. Tampoco hay fundamento sólido, según el autor,

⁹ H. TRISTRAM ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York 1986, 2a. ed. 1995, trad. españ.: *Los fundamentos de la bioética*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 1995. Una minuciosa reseña y análisis crítico de esta obra, en J. MARTÍNEZ BARRERA, «Los fundamentos de la bioética de H. Tristram Engelhardt»: *Sapientia* LII (1997) 99-115 y 307-323.

¹⁰ *Ibid.*, p. 91. También p. 108 y *passim*.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 91 y *passim*. «Al intentar asegurar los fundamentos racionales de una bioética secular, cuestionamos en este libro el proyecto mismo de una ética secular; reconocemos la imposibilidad de descubrir la ética secular, canónica, dotada de contenido, como también admitimos la imposibilidad de que exista una bioética canónica secular dotada de contenido» (*Ibid.*, p. 17).

¹² *Ibid.*, p. 26.

¹³ *Ibid.*, p. 42.

para afirmar un deber de prestar asistencia médica a las personas indigentes, que sea anterior o independiente de un acuerdo al respecto¹⁴.

El autor estadounidense afirma que, como consecuencia de esta imposibilidad de alcanzar las verdades morales por el razonamiento, en la sociedad hay que hacer regir una ética obtenida mediante el acuerdo, y que por ende sea sin contenidos constantes, porque no puede haber acuerdo en el contenido, ya que no hay creencias uniformes¹⁵. No se puede hacer otra cosa que buscar el acuerdo: «El mundo moral de la secularidad ofrece, a lo sumo, procedimientos de negociación y acuerdo»¹⁶. «Ya que la argumentación racional sólida fracasa en principio al intentar establecer una noción moral dotada de contenido, sólo nos queda el acuerdo»¹⁷. El consenso es, por lo dicho, la única fuente de autoridad para solucionar las controversias morales¹⁸. «La autoridad de las acciones que implican a otros en la sociedad pluralista secular tiene su origen en el permiso de éstos [...] Sin este consentimiento o permiso no existe autoridad [...] El principio de permiso expresa la circunstancia de que para resolver disputas morales en una sociedad pluralista, la autoridad no puede partir ni de argumentos racionales ni de creencias comunes, sino únicamente del acuerdo de los participantes»¹⁹. Porque imponer algo que no resulte del acuerdo, importa una hegemonía de unos sobre otros. «Las controversias morales en el campo biomédico son disputas de política pública que se deben resolver pacíficamente por medio del acuerdo acerca del procedimiento que se debe utilizar para crear reglas morales»²⁰.

En el mismo sentido sustentan Tom Beauchamp y Lawrence McCullough, otros renombrados autores de la bioética contemporánea: El consenso permite establecer normas aceptables por todos, y así se respetan las creencias de todos²¹. También Max Charlesworth, en *La bioética en una sociedad liberal*, defiende que nunca el estado en su legislación ha de plasmar principios morales determinados, sino que «debe tratar todas las posiciones morales con igualdad», y que por ende hay que llegar a un consenso comunitario²².

Pero el fundamento de la ética médica no puede estar en el consenso de los expertos, ni en el consenso de los legisladores, ni en el consenso del pueblo, como no está allí en el consenso el fundamento de ninguna exigencia ética. Además, hay que ver que no se trata solamente de los intereses de los sujetos que celebren el supuesto acuerdo, sino que se trata muchas veces de derechos fundamentales de otros seres humanos. Aquí están implicados los derechos fundamentales de otros seres humanos, inocentes e indefensos. Se trata de afirmar su derecho a vivir y abogar para que

¹⁴ *Ibid.*, p. 402.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 15, 17, 24ss., 31, 45 y *passim*.

¹⁶ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷ *Ibid.*, p. 95.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 91s.

¹⁹ *Ibid.*, p. 138.

²⁰ *Ibid.*, p. 98.

²¹ Cfr. T. BEAUCHAMP-L. MCCULLOUGH, *Ética médica. Las responsabilidades morales de los médicos*, Labor, Barcelona 1987, p. XI.

²² Cfr. M. CHARLESWORTH, *Bioethics in a Liberal Society*, Cambridge University Press, New York-Melbourne 1996, pp. 4, 174, 197 y *passim*.

los dejen vivir, o al contrario, permitir y aprobar que los maten. Esto no puede dejarse librado a las convicciones personales de cada individuo. Como explica Robert Spaemann, sería como decirle a quien lucha contra la inhumanidad de la esclavitud que él no tiene que imponer sus convicciones a los que no las comparten²³.

Pero más allá de eso, hay una palmaria contradicción entre el postulado que afirma el acuerdo como imprescindible para superar el escepticismo, y la oposición entre las creencias acerca de lo moralmente bueno y lo moralmente malo, oposición que el mismo escepticismo afirma como inconciliable. Precisamente si no es posible que el intelecto humano alcance respuestas éticas que sean aceptables por todos, ¿cómo puede ser que se logre un acuerdo al respecto?

Si es imposible estatuir algo que sea aceptado por todos, como reconoce Engelhardt, entonces necesariamente se han de imponer reglas que unos aprueban y otros no. Así, por ej. o bien la ley debe permitir que los padres eliminen a sus hijos antes del nacimiento, o bien la ley debe prohibir y castigar esa acción. Hay quienes aprueban y defienden lo primero y quienes aprueban y defienden lo segundo. ¿Qué acuerdo puede lograrse al respecto? Es forzoso que, cualquiera de estas alternativas dicotómicas que se siga, será consentida con respecto a las ideas de unos y será impuesta con respecto a las ideas de los otros.

No es necesario detenerse en explicaciones para notar el despropósito que encierra el enunciado, tantas veces declamado, que exhorta a «buscar un punto de equilibrio entre las distintas tendencias éticas». Al tratar en general sobre el contenido de la legislación en relación con las ideas morales, John Finnis se hace cargo del argumento según el cual no es correcto el incorporar en las leyes alguna concepción sobre el bien humano porque ello implica tratar de manera desfavorable a los miembros de la comunidad que no comparten tal concepción. El iusfilósofo australiano señala que el argumento es inválido y se refuta a sí mismo: Al rechazarse una legislación fundada en la concepción del bien que no todos comparten, no se logra la supuesta igualdad, porque resultan tratados desfavorablemente quienes sostienen tal concepción respecto de aquellos que no la admiten, que son así favorecidos por dicha medida política²⁴.

En realidad, Engelhardt advierte esta imposibilidad de llegar a un verdadero acuerdo que satisfaga a todos. Por ello nos propone la táctica para superar el escollo: A fin de lograr el consenso, al constituir una comisión para determinar algo, «hay que nombrar personas que tengan mucho en común». «Hay que controlar los asun-

²³ Cfr. R. SPAEMANN, «¿Todos los hombres son personas?», en AA.VV., *Bioética*, Rialp, Madrid 1992, p. 73.

²⁴ Cfr. J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, New York 1986, p. 220. «Allí donde existan convicciones éticas contradictorias, nos parece imposible una solución que no tome partido por alguna de ellas. En la causa *Roe vs. Wade*, de 1973, la Corte Federal de los EE.UU. pretendió considerarse incompetente para definir cuándo comienza la vida humana; pero después, prácticamente, desconoció la personalidad del embrión durante el primer trimestre de vida y le reconoció protección sólo a partir de su viabilidad» (M. MORELLI, «Algunas cuestiones a tener en cuenta para una regulación jurídica de la procreación artificial extrauterina y la clonación», en *III Jornadas Nacionales de Bioética*, Huerta Grande, Córdoba, Argentina, 1997, inédito, p. 4).

tos a tratar en las reuniones para que las discusiones no fracasen por cuestiones de profundo desacuerdo. Dirigir las discusiones y crear la *apariencia de consenso* es una de las sabias estrategias de una *Realpolitik* pacífica», nos alecciona en un pasaje de neto maquiavelismo biopolítico²⁵.

3. *Una «ética mínima»*

Es muy corriente el siguiente modo de pensar: «Hay que fijar *algunos* límites», entendido en el sentido de «*pocos* límites». Pero no se trata de un criterio asumido como conclusión de un procedimiento discursivo que ha indagado el tema con rigor científico, sino como *actitud inicial*, que antes de toda consideración sería del asunto del cual se trata, propicia apriorísticamente la amplia libertad para las acciones prohibiendo sólo algunos abusos. Es una tesitura muy difundida. Citamos, a modo de muestra la idea que expresan en la introducción a una obra sobre procreación humana artificial sus coautoras: Que hay dos líneas de pensamiento moral; unos se oponen a la fecundación artificial, y otros defienden la premisa de no limitar la ciencia; «nuestro *proyecto de trabajo intenta encontrar una posición intermedia* entre aquellos dos polos...»²⁶. Esta actitud del *minimum* ético tiene estrecha relación con el punto de vista referido en el ítem anterior: Afirmar el mínimo se propone como un medio imprescindible para lograr el acuerdo, «the minimum notion of ethics as a means for peaceable negotiating moral disputes», dice Tristram Engelhardt.

En lo expuesto se advierte el carácter prejuicioso de esta tesitura, pues asume sin fundamento la premisa de que debe permitirse la libertad de las acciones y prohibirse sólo ciertos extremos, por lo cual queda descalificada a la hora de desarrollar una disciplina de conocimiento y de buscar con seriedad las elecciones éticamente debidas. Representa un ánimo de contemporalización que si ya en la praxis política la mayoría de las veces importa una conducta claudicante e incorrecta, en el caso de la ciencia siempre lo es y, además, es un absoluto despropósito, desde que el valor de ésta es la verdad y de ninguna manera el término medio por el medio mismo.

Al respecto, hay que añadir que si la disposición mental es simplemente el evitar abusos, esta consigna no puede servir ni siquiera como criterio pragmático relativo para garantizar en la sociedad la represión de las inmoralidades más graves, porque lo que hoy se ve como abuso, mañana ya no se ve o no se quiere ver de esa manera.

4. *Una «ética de situación»*

De acuerdo con el modo de concebir la moralidad denominado *ética de situación*, debe resolverse caso por caso, sin atenerse a principios ni normas. En la ética en ge-

²⁵ *Los fundamentos...*, p. 85. Con respecto a la tesis del escepticismo moral, que en el discurso de Engelhardt aparece como premisa de esta ética del acuerdo (que en realidad es un acuerdo imposible o un pseudoacuerdo, como se ha mostrado), me permito remitir a mi artículo «Examen del escepticismo moral y del relativismo moral»: *Sapientia* LII (1997) 127-144.

²⁶ D. LOYARTE-A. ROTONDA, *Procreación humana artificial: un desafío bioético*, Depalma, Buenos Aires 1995, p. 5.

neral, tal tesitura tuvo mucha difusión después de la segunda guerra mundial, resurgió en la década de los setenta, y desde entonces su representante más conocido ha sido el teólogo y moralista estadounidense Joseph Fletcher: «Las decisiones deben tomarse según la situación y no según el precepto», ha sido su lema²⁷. Explícita o implícitamente, este modo de tratar los temas morales está muy presente en el discurso bioético actualmente dominante.

Antes de toda consideración sobre la validez o falsedad de la tesis de la ética situacionista, vemos que ella se manifiesta como imposible en el terreno discursivo de la justificación moral. En efecto, si se justifica realmente una conducta desde el punto de vista moral en una situación singular, ello es por razones suficientes. Pero entonces hay que admitir que siempre que concurren tales razones, en otros casos, se justificará la misma clase de conducta. Por tanto, tiene que haber una norma general que funde la licitud, y entonces la justificación no procede por mera consideración de la situación en su pura singularidad, sino por normas que poseen generalidad.

Es cierto que las circunstancias son premisas para tener en cuenta al tratar un caso ético, pero también hay principios de vigencia incancelable: por ej. el principio que manda abstenerse de atentar contra la vida o contra la integridad corporal del hombre, como corolario del cual, por ej. al investigador jamás le está permitido matar ni dañar al sujeto del experimento, ni ponerlo a sabiendas en situación de riesgo aserio, cuando no hay beneficio cierto o probable para la salud de éste.

Insisto en que la afirmación de principios morales no importa negar el valor que tienen las circunstancias para la determinación final del juicio ético. Como enseñaba Santo Tomás, «las circunstancias son objeto de consideración en la doctrina moral»²⁸. Y en la cuestión de la *Summa* que dedicara a la bondad y malicia de los actos humanos en general, en uno de los artículos en que el Aquinate se preguntara precisamente «si la acción es buena o mala por las circunstancias», respondió afirmativamente²⁹. Pero esto quiere decir lo siguiente: Cuando el objeto de una acción es lícita de suyo, puede finalmente resultar lícita o ilícita de acuerdo con las circunstancias, o sea que un acto de suyo bueno, puede tornarse malo en determinadas circunstancias. Pero no puede ocurrir a la inversa: una acción mala por su objeto no puede venir a ser éticamente permitida en ciertas circunstancias. Las acciones son buenas o malas por su objeto o género³⁰. Y para la bondad del acto se requiere que él sea simultáneamente bueno por el fin, por el objeto o género y por las circunstancias. La acción es mala por defecto en cualquiera de esas cosas —señalaba Tomás de Aquino— y es buena sólo si lo es de acuerdo con los tres elementos («quilibet singularis defectus causat malum, bonum causatur ex integra causa», expresó el Aquinate, citando al Pseudo Dionisio³¹).

La llamada *ética de situación* es en realidad la negación de la doctrina de lo intrínsecamente malo, o sea de la tesis que reconoce que hay actos que son de suyo malos,

²⁷ J. FLETCHER, *Responsabilidad moral. La ética de situación en acción*, Ariel, Barcelona 1973, p. 31.

²⁸ *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 3 ad 2um.

²⁹ *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 3 sed contra y c.

³⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 aa. 2c y 4c.

³¹ *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 4 ad 3um.

malos por su género, y que por ende nunca es lícito realizar. Dice Joseph Fletcher: «El bien y el mal son extrínsecos. La bondad y la maldad *dependen totalmente de la situación*»³². Puede verse que la ética de situación es la abolición de la norma «El fin no justifica los medios» o sea la abolición del principio «Un fin bueno no puede justificar medios intrínsecamente injustos o malos». El mismo Fletcher lo reconoce sin ambages: «Lo que antaño se adujo como una acusación contra los jesuitas, lo adoptamos nosotros abiertamente: *Finis sanctificat media*»³³. La moral laxa que había fustigado Blas Pascal en las *Cartas provinciales*, la moral permisiva enseñada por los teólogos moralistas jesuitas de su época, pronta para cohonestar, apelando a las circunstancias peculiares o a un buen fin, cualquier tipo de conducta contraria a las normas generales (y señaladamente en las cuestiones relativas a la mentira, a los deberes de los ricos de dar los bienes superfluos a los necesitados, el regicidio, la usura y el deber de restituir, como podemos leer en la mencionada obra pascaliana³⁴) es expresamente reivindicada y asumida por Fletcher en relación con muchos problemas éticos contemporáneos y como orientación general de su doctrina.

Esta tesis es menos despropositada que las tres expuestas precedentemente, en cuanto en la llamada *moral de situación* se reconoce la imperatividad de lo ético con respecto a las elecciones humanas, y en cuanto la razón práctica asume su competencia propia para determinar la licitud o ilicitud de las conductas, sin plegarse a los hechos consumados, ni al *ethos* que de hecho predomine en el momento entre científicos o médicos, sin someterse a consensos ni abdicar *ab initio* de su función rectora por la vía de una ética «minimal» o permisiva. Pero en realidad la *ética de situación* viene a autorizar la transgresión de todas las normas morales en los supuestos en que resulta algo difícil su observancia, como sucede por ej. con el respeto debido a la vida de un niño nacido con deficiencias físicas y/o mentales³⁵.

5. La declarada subordinación a «principios bioéticos»

Finalmente queda por mencionar otra actitud no menos difundida que las anteriores asumida por aquellos autores que afirman los denominados *principio de beneficencia*, *principio de autonomía* y *principio de justicia* (a los cuales suele añadirse a veces el *principio de no maleficencia*), y presumen fundar en ellos las conclusiones bioéticas. Lo peculiar de esta tesis es, en contraste con las anteriormente expuestas, es el reconocimiento expreso (al menos *ab initio*) de principios éticos de alcance general.

³² J. FLETCHER, *Responsabilidad moral...*, p. 15.

³³ *Ibid.*, p. 26.

³⁴ Cfr. B. PASCAL, *Cartas provinciales*, v, VII-VIII, XII-IV.

³⁵ «Esta tendencia (la *moral de situación*), nacida de la filosofía existencialista, ha hecho presa rápidamente en la mentalidad de nuestros contemporáneos, y trajo como consecuencia la *eliminación práctica de todos los principios morales*. No niega propiamente la existencia de leyes naturales, pero reduce su aplicación a una pura determinación de la conciencia personal, cayendo en el más exagerado subjetivismo» (H. OBIGLIO, «La enseñanza de la ética médica desde una perspectiva cristiana: la experiencia argentina», en AA.VV., *Problemas contemporáneos en bioética*, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago 1990, p. 313).

Las denominaciones expuestas para tales supuestos principios son enunciados asumidos sin examen por la mayoría de los autores bioéticos. Usualmente se proclaman de manera dogmática, como si fuesen verdades incontrovertibles, o se supone que son el resultado de una convención³⁶. En el desarrollo que sigue intento el análisis de su denominación, su contenido, su validez y su operatividad en el discurso ético considerando cada uno de tales principios en sí mismos y también en su relación mutua. Dado que se expresan elípticamente, será menester, en cada caso, comenzar por explicitar el sentido o los sentidos que se les atribuyen corrientemente.

EXAMEN DEL «PRINCIPIO DE BENEFICENCIA»

Una expresión más explícita de este principio es «Haz el bien a los demás»³⁷. Si se considera la regla que más a menudo suele mencionarse como ejemplo de su aplicación, que es «El médico en su intervención debe procurar el bien del paciente», el principio propuesto se muestra como indiscutible. «La salud de mi paciente será mi primera consideración, expresaba con acierto la declaración de Ginebra de la Asociación Médica Mundial de 1949. Este imperativo obliga al profesional de la salud «a poner el máximo empeño en atender al paciente y hacer cuanto pueda para mejorar la salud, en la forma que considere más adecuada»³⁸. *Prima facie*, la máxima exhibe semejanza con el clásico principio de la filosofía moral «Se debe hacer el bien y evitar el mal» (*bonum faciendum, malum vitandum*). Algunos los han identificado³⁹. Sin embargo, en realidad se trata de dos cosas muy distintas, según explico seguidamente.

1) En primer lugar, el tradicional principio universal del orden práctico, *bonum faciendum et prosequendum, malum vitandum* adquiere su cabal sentido en relación con la cosmovisión a la cual pertenece, y dentro de la cual se disciernen determinadas cosas que constituyen el bien humano y otras cosas que son malas, desde el punto de vista de la moralidad. Pero, ¿qué se entiende por el *bien* en el contexto de la bioética contemporánea? Aquí ya no hay contenidos objetiva y universalmente calificados de esa manera. Se suele interpretar que *hacer el bien* consiste en hacer a los otros lo que ellos piensan que es su bien, y así la palabra *bien* viene a significar los *intereses* del paciente (o del sujeto del cual se trate), pero no siempre en el sentido de utilidad, provecho o valor objetivo (sentido objetivo del término *interés*), sino de acuerdo con las opiniones o con las apetencias libérrimas del individuo (sentido sub-

³⁶ «[...] Profesionales, ciudadanos, políticos, nos hemos puesto de acuerdo acerca de cuatro principios que deben ser respetados» (O. Quintana Trías, reportaje en *La Voz del Interior*, Córdoba, Argentina, 28.5.94, p. 6c).

³⁷ H. TRISTRAM ENGELHARDT, *Los fundamentos...*, pp. 126 y 140.

³⁸ J. GAFO FERNÁNDEZ, *10 palabras claves en bioética*, Verbo Divino, Pamplona 1993, p. 18.

³⁹ «Nos parece obvio que este "principio de beneficencia no" es otra cosa que una aplicación particular del primer principio práctico (moral): "Se debe obrar y proseguir el bien y se debe evitar el mal", en el cual se fundan todos los demás principios éticos» (L. G. BLANCO, «Bioética: Proyecciones y aplicaciones jurídicas»: *El Derecho* CLVIII [1994] 942).

jetivo del término interés). No se trata del bien moral u honesto en sí mismo, sino de aquello que le parece a uno que es el bien. Pueden ser lo que el paciente quiere, o lo que quieren algunos miembros de la familia, con abstracción de la real moralidad o inmoralidad de la intervención. Conducido así este principio al dictado de la voluntad o del deseo, viene a ser una reiteración del denominado *principio de autonomía* que he de considerar luego. Señala Jorge Martínez Barrera el despropósito que es vaciar de esta manera el denominado *principio de beneficencia*: Porque en verdad el concepto de beneficencia presupone el concepto de bien, de modo que no es posible postular un principio renunciando simultáneamente a la noción que le da origen y lo justifica⁴⁰.

2) Un modo de superar el subjetivismo señalado, dentro del marco del pensamiento bioético contemporáneo, ha sido el postular como pauta objetiva de valoración para determinar lo que es el bien, en las cuestiones que atañen a la vida y la muerte, el criterio de la «calidad de vida». Como aplicación de ello, valga el siguiente ejemplo: Se suele decir que se justifica éticamente la conducta de «no empezar, o de detener un tratamiento en los casos en que la iniciación o la continuación de la terapia no tiene sentido desde el punto de vista de la duración o de la «calidad de la vida»». Si consideramos el enunciado, no podemos decir que sea verdadero ni que sea erróneo, porque su falencia está precisamente en que es ambiguo. En sus términos, según el significado que se les atribuya, se encierran por lo menos cuatro cosas muy distintas, a saber: a) Que está justificado omitir el uso de medios terapéuticos desproporcionados con el resultado que puede obtenerse en relación con el objetivo intentado por tal terapia: por ej. la continuación de la ventilación artificial en una persona que se encuentra en el estado de coma 4 ciertamente irreversible, la reanimación de un paciente canceroso y moribundo con la que sólo se lograrían pocos días de sobrevida en tales condiciones, y sin ningún beneficio relevante para él, las complejas operaciones quirúrgicas para prolongar a lo sumo una o dos semanas de existencia de un paciente absolutamente desahuciado... Lo que aquí se dice, cuando se hace uso de la locución «calidad de vida», es que el bien de una persona no siempre es vivir más tiempo, como sea, y que no hay un imperativo moral que mande hacer todo lo posible y recurrir a toda la tecnología médica para estirar la existencia lo más que se pueda. Tomadas las palabras en este sentido, el criterio de la «calidad de vida» es acertado⁴¹. b) En relación con el problema de la correcta distribución de los recur-

⁴⁰ Cfr. J. MARTÍNEZ BARRERA, «Los fundamentos de la bioética de H. Tristram Engelhardt»: *Sapientia* LII (1997) 111. Añade el profesor cuyano: «Si hay consenso (acerca de lo que es el bien), no existirán mayores dificultades en la instrumentación del principio de beneficencia, pero si no lo hay (y éste es el caso que cuenta prioritariamente en la noción de ética de Engelhardt, esto es, un modo de resolución de controversias), no se advierte cuál pueda ser el sentido de dicho principio. En otras palabras, el principio es útil en situaciones donde precisamente la ética, entendida a la manera de Engelhardt, no tiene ninguna función (*Ibid.*).

⁴¹ «La razón natural y la moral cristiana enseñan que el hombre (y todo el que tenga obligación de cuidar de su prójimo) tiene el derecho y el deber, en caso de grave enfermedad, de adoptar los cuidados necesarios para conservar la vida y la salud [...] pero este deber obliga, generalmente, nada más que al empleo de los medios ordinarios (según las circunstancias de personas, de lugares, de tiempo, de cultura), o sea de aquellos medios que no imponen una carga extraordinaria para sí mismo o para otros.

sos públicos en el área de la medicina, habida cuenta de su escasez, la proposición expuesta significa que se deben preferir los tratamientos que importan gastos moderados y prometen la sanación o una mejoría relevante para unas personas, antes que las terapias muy costosas en otras personas y casos en que no puede esperarse un resultado que valga la pena con respecto a la dolencia de la cual se trate y que guarde proporción con tales costos. c) Pero también se suele significar con dicho enunciado lo siguiente: Que es lícito omitir el tratamiento médico que necesita una persona para sobrevivir cuando posee importantes minusvalías físicas o mentales. Un ejemplo concreto: Que en base al criterio de la «calidad de vida» es lícito negarle una intervención quirúrgica a un niño nacido con síndrome de Down, que es necesaria para remover un defecto congénito del esófago que le impide alimentarse. Las reglas *a* y *b* son conformes con la razonabilidad; la regla *c* es un trato discriminatorio que entraña un homicidio voluntariamente provocado por omisión.

Desde 1971 varios articulistas de revistas médicas defendieron la libertad de los padres de rechazar el tratamiento de sus hijos deficientes mentales, para que así murieran⁴². Un caso muy difundido de víctima de esta inicua actitud discriminatoria fue el caso del bebé Jane Doe en Indiana en 1982, comportamiento que fue avalado por la decisión de los jueces. Una recién nacida tenía síndrome de Down y además había venido al mundo con atresia de esófago (falta de comunicación entre la boca y el estómago, por lo cual no podía alimentarse naturalmente). Los jueces prohibieron a los médicos la sencilla intervención quirúrgica salvadora indicada para el caso y también ordenaron el cese de toda alimentación artificial, de acuerdo con la voluntad de los progenitores, de modo que la criatura murió lentamente por inanición, y a pesar de que diez matrimonios se habían ofrecido para adoptar a ese niño. Otro caso ocurrido en Estados Unidos en 1983: nació una niña con espina bífida (columna vertebral parcialmente abierta, lo cual trae aparejado, según la gravedad de la anomalía, cierta deficiencia mental); pero tal abertura puede cerrarse mediante una simple cirugía. En el caso que refiero, los padres exigieron que no se realizara tal intervención quirúrgica, al saber que la criatura se salvaría pero probablemente quedaría con un retardo mental. El tribunal hizo lugar a la pretensión de éstos, y la niña murió por las infecciones que se produjeron en la abertura.

La locución «tratamiento selectivo» es un eufemismo que significa, en este contexto médico, que a unos niños se los trata, y a otros no. Tal denominación puede representar una conducta admisible cuando se toma como criterio la proporción entre el éxito esperado y los costos e inconvenientes de la terapia, de acuerdo con lo mencionado en *a* y en *b* (por ej. en el caso de neonatos muy prematuros y de peso ínfimo o neonatos anencefálicos, ya que la sobrevida que les permite el tratamiento es siempre muy breve)-, pero con frecuencia la expresión se utiliza para encubrir una cosa distinta: que a una determinada enfermedad, si es padecida por un niño normal

⁴² Así por ej. A. SHAW, «Dilemmas of "informal consent" in Children»: *New England Journal of Medicine* n° 289, Oct. 1973, pp. 885ss. En 1971 el pediatra británico John Lorber propuso un criterio selectivo para dar o rehusar tratamiento médico a bebés con espina bífida; compuso un elenco de deficiencias y sostuvo que el individuo que tuviese dos o más de ellas debía dejarse morir, pues si se le daba tratamiento sería después muy probablemente una persona con serias discapacidades.

se le brinda tratamiento médico, y a la misma enfermedad, si es padecida por un niño con deficiencia mental o grave tara física, se le niega tal tratamiento. En tal contexto discriminatorio, suele sostenerse que la decisión de tratar médicamente la dolencia o no tratarla «depende de cada caso», y así cuál niño debe vivir y cuál debe morir es algo que depende finalmente de la clase y grado del defecto y de la actitud de aceptación o de rechazo de la familia, y para nada importa ni el bien de la criatura, ni su calidad de ser humano. Al respecto, es loable la norma que fuera sancionada por el Departamento de Salud y Servicios Humanos de los Estados Unidos en 1983, por la cual se prohibía «cualquier denegación de servicios médicos por causa de una disminución tal como retardo mental, ceguera, parálisis, sordera o falta de brazos»⁴³. Sin embargo, la Corte Suprema del mismo país, en el caso *Bowen vs. American Hospital Association*, fallado el 9 de junio de 1986, derogó esa norma, pues pretextando interpretación constitucional del derecho, y en concreto aduciendo el derecho de privacidad de los padres, admitió en favor de éstos la facultad de exigir la omisión de todo tratamiento para salvar la vida de los niños que vienen al mundo con una alguna seria disminución. Así, ha triunfado desde hace más de una década en ese país la doctrina que aprueba la omisión de la terapia indicada para la enfermedad, cuando ésta sea padecida por un niño discapacitado y los padres pretendan que no se le dé tratamiento, aunque se trate de una dolencia fácilmente curable, como puede ser el caso ya mencionado de un niño mongólico nacido con atresia de esófago que le impide alimentarse, pero que es corregible con una cirugía sencilla, o cuando padece una pulmonía tratable con antibióticos, o una deficiencia cardíaca fácilmente solucionable⁴⁴.

d) Aun hay un cuarto significado que se le ha dado a esta abusada locución «calidad de vida», y que sirve para cohonestar la mayor laxitud moral en esta materia, pues se refiere a las comodidades de las personas que rodean a la persona de cuya vida se trata. Así por ej. el aquí tantas veces citado Engelhardt, en uno de los tramos de su mencionado libro, en un apartado que lleva por rúbrica «Dejar morir a recién nacidos deficientes», expresa que el concepto de calidad de vida «es complejo, y *debe incluir la calidad de vida que probablemente juzguen conveniente los que estén relacionados* (con el niño deficiente)», y saca como conclusión que «habrá circunstancias en

⁴³ En el mismo sentido, expidió las siguientes normas el 12.1.1984: «1. Constituye un acto discriminatorio, que viola la sección 504, el hecho de negar una intervención quirúrgica beneficiosa para corregir una obstrucción intestinal de un recién nacido con el síndrome de Down, cuando dicha negativa se base en que se prevé un futuro retraso mental del niño y no existan contraindicaciones médicas a la intervención. 2. Constituye un acto discriminatorio, que viola la sección 504, el hecho de negar tratamiento de anomalías físicas médicamente corregibles en niños nacidos con espina bífida, cuando dicha negativa se base en la previsión de una minusvalía mental, parálisis o incontinencia del recién nacido [...]». En otras reglas se declara admisible, en cambio, la omisión de tratamiento a los neonatos anencefálicos, quienes han de morir inevitablemente al poco de nacer, precisamente por la futilidad de la terapia en esos casos. Asimismo, se admite «la negativa a prestar ciertos tratamientos a niños muy prematuros y de peso muy reducido, si se basa en opiniones médicas razonables sobre la improbabilidad de su éxito». El criterio es acertado y se vincula al sentido de «calidad de vida» mencionado en los ítems *a* y *b*.

⁴⁴ Acerca del tema, trato especialmente en «La discriminación de los discapacitados en el derecho a la vida»: *Semanario Jurídico* LXXIII (1995) 673ss.

que lo adecuado sea dejar morir al niño y que la pareja intente de nuevo producir un niño que pueda convertirse en una persona que no esté gravemente incapacitada»⁴⁵. 3) Hay otra disparidad manifiesta entre el mencionado primer principio clásico del orden moral y el «principio de beneficencia» de la bioética. Aquél expresa la interdicción de lo malo («Se debe hacer el bien y *evitar el mal*»), que falta en éste. Por ello tal principio muchas veces se utiliza en el discurso bioético para concluir en favor de una acción que conduce a un resultado útil dejando en la sombra la índole intrínseca de la acción, que importa un daño al prójimo o alguna malicia moral.

El primer principio del obrar en la concepción clásica es concebido como referido no sólo a la intención final de la conducta, sino a *la conducta misma* que se pone en obra, de modo que *el objeto* no debe ser intrínsecamente malo; así, nunca es lícito el causar directamente la muerte a una persona inocente (ya sea por acción positiva, ya sea por omisión). En cambio el «principio de beneficencia» de la bioética no expresa una prohibición de causar daño, y así por ej. la producción de embriones *in vitro* se ha defendido muchas veces como cumplimiento de dicho principio: Se da vida a un ser humano que no la habría alcanzado con el modo natural de procreación y se satisface el interés de los progenitores, los cuales son dos bienes; si para esto deben formarse simultáneamente varios embriones, con la consecuencia de destruir finalmente, ahora o más tarde, los embriones humanos que no se implanten, el principio nada dice con respecto a este mal.

Consideremos la donación de un pulmón por una persona viva, lo cual importa un grave menoscabo actual para el dador (cosa que no ocurre en el caso de quien teniendo sanos ambos riñones dona uno). Aun cuando la donación del pulmón de una persona viva no es aprobado por la mayoría los bioéticos que asumen la triada de principios que estamos examinando, lo cierto es que puede cohonestarse a partir de la aplicación de ellos (y según lo dicho, del subjetivismo acerca del concepto de bien, al silencio del «principio de beneficencia» con respecto al mal, y al valor justificante que se atribuye al fin bueno cualquiera sea el medio empleado, sobre lo cual expuse en los párrafos precedentes). Si el dador del órgano lo hace con plena libertad, se cumple con el «principio de autonomía»; en cuanto al «principio de beneficencia», se puede juzgar cumplido en cuanto se logra un bien para el receptor, e incluso también un bien para quien pierde su pulmón, en tanto una conducta tan altruista importa una elevación espiritual para él. Sin embargo, el acto entraña una malicia moral insubsanable porque es intrínsecamente reprobable el medio puesto en obra: Se menoscaba gravemente, actualmente y de modo directo, la integridad corporal del dador.

En el contexto tradicional de la ética tenemos los actos intrínsecamente malos, que nunca pueden ser lícitos, cualquiera sea el bien ulterior que con ellos pueda conseguirse. En cambio, la doctrina de la bioética más usual importa la abolición del principio de que el fin no justifica los medios, y la sustitución por su contradictorio: Un fin bueno puede justificar un medio que de suyo es inadmisibles. Como se ve, la bioética predominante asume la doctrina de la ética *utilitarista*, de tanto predicamento en el mundo cultural anglosajón. De acuerdo con ella, no hay ninguna clase de

⁴⁵ *Los fundamentos...*, p. 290.

conducta que sea de suyo moralmente reprochable (no hay ninguna acción mala por su género), sino que cualquier clase de elección puede ser lícita, y aun exigida, si de acuerdo con las circunstancias se presenta como idónea para producir mayor suma de beneficio que otro comportamiento.

EXAMEN DEL «PRINCIPIO DE AUTONOMÍA»

Como ejemplo de aplicación de este supuesto principio suele darse la regla que manda respetar la decisión del paciente con respecto a la realización u omisión de un tratamiento médico y también su decisión de optar entre dos o más alternativas terapéuticas, cuando las haya. Al respecto, se exige que el paciente otorgue el denominado *consentimiento informado*, o sea el asentimiento libre, prestado después de una información tan completa como sea necesaria y posible en el caso. Pero más allá de esta regla ética, importante y acertada (al menos *en general*), el «principio de autonomía» en este contexto de la bioética moderna suele significar que *cada uno, en lo que respecta a su vida y a su salud, tiene derecho a hacer lo que quiera*, y que es un deber ético del médico y de la sociedad el permitirle y aun colaborar con ello. Un corolario de esto es el derecho al suicidio asistido, o sea el derecho a la ayuda médica para consumar el suicidio, sobre lo cual se han publicado tantos artículos en las revistas de medicina en los últimos años. Elena Highton, autora argentina en temas de derecho civil y de bioética, caracteriza este principio como «la libertad personal o el derecho a hacer lo que a uno le plazca, dentro de ciertas restricciones»⁴⁶, lo cual armoniza con el sentido y alcance que realmente se le suele atribuir a este pretendido principio.

La consideración del «principio de autonomía» suscita varias observaciones que expongo a continuación. Creo oportuno adelantar, para aventar desde el inicio posibles confusiones, que es menester distinguir el «principio de autonomía» que se proclama corrientemente en el discurso bioético, y el debido respeto por la voluntad del paciente, que es otra cosa.

1) El mencionado, más que un principio de regulación moral, implica en realidad la negación de todo orden moral. *Autonomía*, como lo indica su etimología, significa darse leyes (*nomoi*) a sí mismo (*autós*). Pero si de veras rige un orden moral, la voluntad no puede llamarse autónoma con respecto a la moralidad, sino que está subordinada (*sub-ordinada*) a él. Es verdad que la voluntad puede darse normas, y es muy legítimo que lo haga, pero las normas morales no son de esa clase.

2) A veces se presenta el respeto a la voluntad del paciente como un respeto a las convicciones de la persona. Así por ej. Tom Beauchamp y Lawrence McCullough expresan: «La decisión de una determinada persona es autónoma *si procede de los valores y creencias propias* de dicha persona, se basa en una información y comprensión

⁴⁶ E. HIGHTON, «La salud, la vida y la muerte. Un problema ético-jurídico: el difuso límite entre el daño y el beneficio a la persona»: *Revista de Derecho Privado y Comunitario* 1 (1993) 171.

adecuadas y no viene impuesta por coacciones internas o externas»⁴⁷. Pero la realidad muestra que a menudo las decisiones que comprometen los valores éticos en esta materia no tienen móviles tan elevados como son las creencias morales o religiosas, sino que por el contrario en tales casos los móviles son intereses egoístas o apetencias hedonísticas; por ej., así sucede en la casi totalidad de los casos, cuando una mujer decide provocarse el aborto.

3) Además, hay que notar que éste no puede ser un principio *general* de la bioética, como se pretende, o sea un principio rector para resolver todas las cuestiones bioéticas, porque es inaplicable al caso de las personas incapaces de tomar decisiones con respecto a su salud o su vida. Tales son los niños, los seres humanos en la etapa embrionaria o fetal, los deficientes mentales, los que se hallan incapacitados en el momento en que ha de realizarse la elección, etc.

Para justificar las experimentaciones dañinas o riesgosas sin beneficio alguno para el sujeto que sin embargo presta su asentimiento al ensayo a cambio de una paga, se apela al «principio de autonomía», que se erige como supremo en esta materia, y como fundamento bastante para aprobar tales pruebas. Pero luego, para cohonestar los experimentos de toda clase sobre niños, enfermos mentales, etc. los mismos autores, aunque no lo digan, en realidad echan por tierra dicho principio, pues no es posible mantenerlo en tales casos, ya que allí no puede hablarse coherentemente de autonomía.

4) Que el galeno no debe realizar ninguna intervención contra la voluntad del paciente, como regla general, es una enseñanza tradicional de la deontología del arte de curar, que podemos encontrar ya en los primeros tratados de ética médica. Incluso la denominación consentimiento informado ya se usaba a principios del siglo XIX⁴⁸. También hay al respecto varios documentos del magisterio de la Iglesia, especialmente de Pío XII, quien tan asidua y tan doctamente se ocupara de los problemas de la deontología de las profesiones de la salud. Pero el respeto debido por el terapeuta a la voluntad del enfermo que se empeña en no recibir el tratamiento que aquél le aconseja, en una rigurosa ética no se funda en un principio de autonomía por el cual al hombre le sea lícito hacer lo que le plazca con respecto a la conservación de su existencia. Dicha prerrogativa del paciente se funda razonablemente en una presunción: Cada uno procura lo mejor para su vida, en la situación en que se encuentra.

⁴⁷ T. BEAUCHAMP-L. MCCULLOUGH, *Ética médica...*, p. 48. «Todo ser humano es agente moral autónomo y, como tal, debe ser respetado por todos los que mantienen posiciones morales distintas» (D. LOYARTE-A. ROTONDA, *Procreación humana artificial...*, p. 16).

⁴⁸ En una obra de derecho de la medicina, decía J. W. Willcock, en una parte en que trataba de los ensayos médicos: «Cuando un experimento de esta clase es realizado con el consentimiento de la parte sobre quien se hace, después de que ha sido informado que es un experimento, el experimentador no es responsable ni por los daños causados al individuo, ni tampoco en un juicio criminal [...] Pero si hace el experimento sin dar tal información, o sin obtener el consentimiento de su paciente, está obligado a compensar con indemnización todo daño que resulte de adoptar un nuevo método de tratamiento» (*The Laws Relating to the Medical Profession, with an Account to the Rise and Progress of its Various Orders*, Londres 1830, p. 110, cit. por N. HOWARD-JONES, «Human Experimentation in Historical and Ethical Perspectives»: XV Mesa Redonda del Consejo para la Organización Internacional de las Ciencias Médicas (CIOMS), Manila 13-16.9.1981, p. 457).

Ésta, como toda *praesumptio hominis*, se funda en aquello que ocurre la mayoría de las veces. Tal deber de respeto a la voluntad del paciente se funda también en una segunda razón: la necesidad de evitar los males mayores que resultarían de admitir que el médico aplique terapias por la fuerza, clandestinamente o con engaño.

El hombre tiene el deber moral de preservar la salud, y por ende está obligado a aplicarse los medios terapéuticos que no sean desproporcionados; pero no debe ser coaccionado para ello. Hay que permitir ciertos males, como sería aquí el perjuicio de la salud y aun la pérdida de la vida de la persona que en pleno uso de razón rehúsa la necesaria terapia, para que no sucedan males mayores, como sería la tiranía de los médicos.

Por los fundamentos expuestos, y no por una autonomía moral del paciente, hay que afirmar que, en general, ni los médicos ni la sociedad tienen la facultad de constreñir al enfermo para el beneficio de éste. Cabe, sin embargo, reconocer excepciones, por razones de bien común político o familiar, o para evitar un injusto daño a otro. Así, en Florida, EE.UU., en una controversia sentenciada en 1985, el juez dispuso, con acierto, que no podía permitirse en ese caso que un padre de familia rechazara la diálisis que le evitaba la muerte inmediata, dado que con ello dejaría desprotegidos a sus tres hijos pequeños⁴⁹.

5) Lo dicho en el ítem anterior, además de poner de manifiesto el genuino fundamento del deber de respetar la voluntad del paciente en las opciones referidas a las terapias, permite inferir los límites que ha de tener el imperio del querer del individuo con respecto a la conducta del profesional de la salud que lo atiende, como se explica en el siguiente texto doctrinal *ad hoc*: «El médico, como persona privada, no puede tomar ninguna medida ni intentar ninguna intervención sin el consentimiento del paciente. El médico no tiene sobre el paciente sino el poder y los derechos que éste le dé, sea explícita, sea implícita y tácitamente. El paciente, por su parte, no puede conferir más derechos que los que él mismo posee. El punto decisivo, en este debate, es la licitud moral del derecho que el paciente tiene de disponer de sí mismo. Aquí se alza la frontera moral de la acción del médico, que obra con el consentimiento de su paciente»⁵⁰. Por tanto, si al paciente no le es moralmente lícito el matarse, ni aun por motivo de la singular dolencia que padezca, tampoco puede ser lícita la conducta de asistencia al suicidio de parte del médico.

Como corolario de la doctrina afirmada en el párrafo precedente acerca de los límites éticos de la voluntad humana en esta materia, las investigaciones o experimentaciones médicas o científicas con gran riesgo deben reprobarse, aun con respecto a

⁴⁹ Cfr. E. EMANUEL, «A Review of the Ethical and Legal Aspects of Terminating Medical Care»: *The American Journal of Medicine* LXXXIV (1988) 295. M. YARBOUROUGH, «Continued Treatment of the Fatally Ill for the Benefit of Others»: *Journal of the American Geriatrics Society* XXXVI (1988) 63ss.

⁵⁰ PÍO XII, *Alocución en el Primer Congreso Internacional de Histopatología del sistema nervioso*, 13.9.1952, n. 4. «El médico no tiene más derecho a intervenir que el que el paciente le conceda. El paciente, por su parte, el individuo mismo, no tiene derecho a disponer de su existencia, de la integridad de su organismo, de los órganos particulares y de su capacidad de funcionamiento más que en la medida en que el bien total del organismo lo exija» (*Discurso a la XVI Sesión de la Oficina Internacional de Documentación Médica Militar*, 19.11.53, n. 6).

los voluntarios que de la manera más libre consientan en someterse⁵¹. Precisamente, en el citado documento de Pío XII, luego del pasaje transcrito, se lee: «El paciente no tiene, por lo tanto, derecho a comprometer su integridad física y psíquica en experiencias o investigaciones médicas cuando estas intervenciones entrañen en sí, o como consecuencia de ellas, destrucciones, mutilaciones, heridas o peligros serios»⁵². No ha de pensarse que esta doctrina, por la fuente que la expresa, entrañe fundamentos necesariamente religiosos. Véase que se trata del principio de que ciertos bienes de la persona son bienes indisponibles, principio que es asumido en general por la teoría del derecho, sin dependencia confesional alguna.

Así también, en lo tocante a la observancia del secreto médico, el «principio de autonomía» cuando se lo ha puesto como fundamento de tal deber, ha llevado a la desorbitación del secreto profesional, al punto de permitirse el homicidio en aras de tal autonomía. Así fue en el caso *Tarasoff vs. Universidad de California*, de la mujer asesinada por el paciente de un psiquiatra quien, conociendo lo que aquél iba a cometer pues se lo había revelado, no advirtió a la víctima, para mantener así el secreto profesional, aun a costa de la vida de la inocente. El tribunal reputó ilícita la conducta omisiva del médico (Suprema Corte de California, 1.7.76). Desde esta sentencia se admite en aquel país que «los terapeutas que saben acerca de la peligrosidad de un paciente respecto de terceras personas identificables tienen el deber de tomar todas las medidas necesarias para proteger a las potenciales víctimas». Esta norma se aplica para los más diversos supuestos, como son el peligro de transmisión de enfermedades y la posibilidad de accidentes en la conducción de automóviles. Las cortes judiciales estadounidenses han hecho lugar a demandas de cónyuges contagiados por falta de aviso del médico tratante de la persona infectada⁵³. En diversas decisiones judiciales de aquel país se ha establecido la siguiente doctrina: El médico debe tratar de convencer a los pacientes del deber que éstos tienen de notificar el hecho a las personas vinculadas a ellos que tienen riesgo de contagiarse y no lo saben; si el terapeuta no consigue esa conducta, entonces debe procurar la intervención de las autoridades de la salud pública; si éstas se negaran o no estuvieran dispuestas a advertir el tercero, el galeno tiene el deber de hacerlo directamente⁵⁴.

El derecho de intimidad o derecho de privacidad, que es una de las prerrogativas individuales que suele fundarse en el «principio de autonomía», puede conducir a

⁵¹ Cfr. A. JONSEN, «The Ethics of Using Human Volunteers for High-Risk Research»: *The Journal of Infectious Diseases* CLX (1989) 207.

⁵² PÍO XII, *Alocución en el Primer Congreso Internacional de Histopatología...*, n. 5. La misma tesis en el *Discurso a la XIII Asamblea de la Asociación Médica Mundial*, 30.9.54, n. 16.

⁵³ Cfr. R. BAYER-L. GOSTIN, «Aspectos legales y éticos relativos al Sida», en *Bioética. Temas y perspectivas*, Organización Panamericana de la Salud, Washington 1990, pp. 99ss.

⁵⁴ En otras resoluciones, en lugar de afirmarse el deber del médico al respecto, se reconoció la *facultad* de éste para hacer la revelación, la cual en tal caso no se reputa violación del secreto profesional médico ni ofensa al derecho de intimidad. Este último fue también el criterio emitido en el dictamen de la Comisión Presidencial para la Epidemia del VIH, y así fue prescripto en las leyes de algunos estados de ese país, así como en un resonado caso fallado en Nueva York. En cambio, la Asociación Médica Americana, más allá de ello, proclama la revelación en este caso como un deber del médico. Cfr. el documento «Prevention and Control of AIDS»: *Journal of the American Medical Association* (1987) pp. 2097 y 2103.

graves despropósitos cuando no se reconocen límites al respecto. Ya he ilustrado con el caso del secreto. Ahora me he de referir a la medicina pública preventiva. Ocurrió en 1989 en Nueva Gales del Sur (Australia) que se les hizo un análisis sanguíneo a diez mil neonatos, para saber cuáles de ellos estaban infectados, y adoptar en consecuencia las medidas de tratamiento y de prevención de contagio. Como tal análisis se hizo sin pedir el previo consentimiento a los padres, algunos criticaron duramente lo hecho, como violación del derecho de intimidad⁵⁵. Pero es manifiestamente excesivo proteger de tal modo la intimidad de algunas personas, a costa de la vida y salud de otras, como son en este caso los niños recién nacidos, y también las personas que corren el riesgo de infectarse si no lo saben.

El elenco de conclusiones erróneas a las que lleva el llamado *principio de autonomía* sería algo muy largo de hacer. Ya me he referido al suicidio asistido, y también a la experimentación en seres humanos, al secreto profesional y al derecho de intimidad concebidos sin límites. Menciono finalmente un quinto caso. Con insistencia se defendió, sobre la base de tal principio, un supuesto derecho absoluto del paciente de que no se le informe cuál es su enfermedad, si él no quiere saberlo. Ahora bien, cuando ocurre que una persona posee una dolencia mortal, y hay terceros que corren el riesgo de contagiarse si lo ignoran, la observancia de esa regla es un despropósito. Y es además una injusticia que, como tal, ha sido reconocida por los tribunales. Nos alecciona Reinhardt Löw: No querer saber si se está infectado por el virus «es expresión de irresponsabilidad. Sólo se puede obrar responsablemente cuando se sabe si se está o no contagiado»⁵⁶. A partir de esta premisa, el pensador alemán defiende, no sólo el deber de revelar al paciente su dolencia transmisible, sino también la legitimidad de una ley que impusiera análisis de detección de ciertas infecciones a toda la población⁵⁷.

6) En cuanto al deber de veracidad del médico, sea en la comunicación del diagnóstico, sea respecto de los aspectos de la terapia que se propone, ello tiene un fundamento, secularmente afianzado, que no es el principio de autonomía, y que es el fundamento que cimenta el deber de veracidad en general, presente en todos los sistemas de pensamiento ético.

7) Algunos autores, más allá de atribuirle a este principio de autonomía el rango de imperativo rector de la bioética, le han adjudicado la propiedad de ser *autoevidente*⁵⁸. Pero esto es una afirmación completamente infundada. De ninguna manera puede verse, al atender a sus términos, que medie una conexión necesaria entre ellos. Puede suceder que a muchas personas el enunciado de este supuesto principio les parezca como una verdad inconcusa que no requiere demostración, pero eso no implica la evidencia de la proposición, sino que la costumbre de oír y usar tal enunciado ha generado en sus espíritus la impresión de hallarse ante una evidencia inmediata.

⁵⁵ Cfr. *Annual Report of New South Wales Privacy Committee*, Sidney 1990, cit. por M. CHARLES-WORTH, *La bioética en una sociedad liberal*, p. 168.

⁵⁶ R. LÖW, «Problemas bioéticos del Sida», en AA.VV., *Bioética*, ed. cit., p. 120.

⁵⁷ Cfr. R. LÖW, «Problemas bioéticos...», p. 120.

⁵⁸ Por ejemplo, Luis Blanco ha dicho que el principio de autonomía es evidente en sí mismo, que goza de evidencia analítica, que «es inmediatamente aprehendido por su plena evidencia, sin necesidad de discurso alguno» («Bioética: Proyecciones y aplicaciones ...», 943s).

EXAMEN DEL «PRINCIPIO DE NO MALEFICIENCIA»

¿Pero entonces, de acuerdo con lo expuesto al explicar el «principio de beneficencia», mientras se persiga un beneficio el comportamiento ya está justificado para la doctrina bioética usual, y no importa si se causa un daño a alguien? Algunos autores para evitar esta consecuencia han incluido el imperativo de «no maleficencia» o «de inocuidad», ya sea como complementación y modificación del «principio de beneficencia», ya sea como un cuarto principio.

Una aplicación del «principio de no maleficencia» es la siguiente inequación *riesgo-beneficio* como criterio para la elección: El beneficio que vaya a recibir la persona debe ser *mayor* que el perjuicio que reciba, y cuando no haya certidumbre acerca de tales cosas, lo cual es muy común en la medicina, el riesgo del daño debe ser superado por la probabilidad y valía del beneficio intentado. Pero hay que objetar que con eso no es suficiente para cumplir con la moralidad. En realidad la exigencia ética más importante en este terreno es la norma que prohíbe dañar. A veces se soslaya este principio primordial de la justicia, y que por ello mismo es el principio más universal del derecho, y que se enuncia: «No se debe dañar a otro» (*alterum non laedere*) o «No se debe dañar a nadie» (*neminem laedere*). Cuando se dice que para justificar un experimento efectuado sobre un ser humano la razón riesgo-beneficio debe ser baja, o que debe haber una «aceptable relación entre los riesgos y los beneficios», ello es correcto, pero no es suficiente. Hay que ver, además, si no se infringe el principio referido. Puede ocurrir que el riesgo sea poco y el beneficio muy importante, y sin embargo la acción sea reprobable por violarse el precepto *alterum non laedere*. Tal ocurre, por ej. con un ensayo en que haya un riesgo del 15% de que un voluntario sano pierda su vida de resultados de la misma prueba a la cual se somete, con el objetivo de descubrir una nueva terapia para una enfermedad que otros padecen.

Hay que afirmar de modo categórico el principio que manda no dañar. No obstante, es necesario hacer una restricción para dar con el verdadero alcance del *neminem laedere*: Debe entenderse que la norma prohibitiva se refiere a todos los perjuicios que se causan *directamente*, como en el ejemplo de la persona sana a quien se le inocular un virus mortífero para hacer una investigación que de ningún modo le ha de reportar un beneficio a su salud. Pero en otros casos puede haber daños que resulten *indirectamente*, aunque sean inevitables, y que por ello no obstan para la licitud moral de la acción. Así por ej. en el caso de la mujer encinta gravemente enferma y que sólo puede curarse con un medicamento que, como efecto secundario, puede producir la muerte del embrión, este resultado no quita la licitud del uso de tal remedio, en tanto es un efecto no querido y posterior al efecto terapéutico buscado (doctrina del acto voluntario «con doble efecto»).

En conclusión, el principio de no maleficencia, para que sea realmente verdadero en su sentido y en su alcance, no se ha de entender como la mera exigencia de proporción entre los riesgos y los beneficios, sino que debe entenderse como la interdicción de causar directamente cualquier daño a un ser humano⁵⁹.

⁵⁹ En cuanto a las amputaciones que se efectúan con el fin de evitar la muerte, cuando no existe otro medio para ello, tales operaciones no consisten, en última instancia, en un daño a la integridad psi-

De todos modos, hay que advertir que aun así el «principio de no maleficencia» resulta más limitado que el clásico primer principio del orden práctico, porque allí donde éste dice «se debe evitar el mal», no se refiere sólo a la realización de un daño al prójimo, sino a la malicia moral en general, lo cual se da a veces sin que consista específicamente en un perjuicio a otro, como ocurre por ej. cuando se dice una mentira sin causar daño a nadie.

A diferencia de los otros tres principios de la bioética, el «principio de no maleficencia» es asumido sólo por algunos autores. Así, Engelhardt, en su tratado de más de quinientas páginas sobre los fundamentos de la bioética, no lo toma en consideración.

Es indudable que la adición de este cuarto principio mejora la teoría (de la bioética actualmente dominante), pero siempre que no se lo reduzca a la exigencia de una inecuación favorable entre daños y beneficios, como se ha observado, sino que se lo interprete como una exigencia que además de tal relación, reclama la abstención de conductas que entrañen una malicia intrínseca.

El principio que manda no dañar es un genuino principio de la bioética porque puede ser aplicado *universalmente*. Es aplicable en toda intervención médica, en todo ensayo científico, en toda conducta relativa a la procreación, etc. Además, es la expresión sintética de un haz de normas: No matar, no atentar contra la integridad corporal, no perjudicar la salud...⁶⁰.

De acuerdo con el principio que manda no dañar, y de acuerdo con la más importante de las normas que de él derivan, la que manda abstenerse de destruir vidas humanas, es gravemente ilícita la eliminación de los embriones humanos. Por consiguiente, aquellos embriones «sobrantes», aun en los casos en que sus familiares pidan su destrucción, deben ser conservados e implantados en el útero de las mujeres que se ofrezcan para ello⁶¹.

El «principio de no maleficencia», del cual suele prescindirse en algunos contextos, es en realidad el que está comprometido más frecuentemente en los asuntos bioéticos, especialmente en los casos en que se busca algún fin bueno, pero mediante la realización de acciones intrínsecamente malas. Por ello es que no debe ahorrarse

⁶⁰ A veces se ha impugnado el carácter universal de los verdaderos principios morales por desconocimiento de su preciso contenido. Así p. ej. Silvia Brussino expresa: «Por el respeto absoluto a los principios se llega a resultados paradójicos, cuando no perversos». Y ejemplifica: «por ej. la absolutización del principio de respeto por la vida, puede conducir al encarnizamiento terapéutico» («Bioética, racionalidad y principio de realidad»: *Cuadernos de Bioética* (1996) p. 52). La autora yerra en cuanto que el principio clásico que pretende impugnar, el principio del respeto por la vida humana, prohíbe matar al prójimo, pero no manda estirar fútilmente la vida de los enfermos terminales. La norma ético-jurídica que prohíbe matar directamente al prójimo inocente debe respetarse absolutamente, y el respeto absoluto de tal norma no lleva al encarnizamiento terapéutico.

⁶¹ De acuerdo con la ley inglesa sobre fertilización humana y embriones de 1991, deben conservarse congelados durante cinco años, pero después de ese plazo deben destruirse, salvo que los padres presen su consentimiento para que se conserven. En los demás países del mundo, aun cuando la ley no disponga nada al respecto, lo cierto es que los embriones que no se implantan, también suelen destruirse, sea prontamente, sea después de un tiempo. Hay que reprobar esta destrucción de seres humanos de tal modo legalizada.

su mención en la idea de tenerlo como implícitamente incluido en el «principio de beneficencia».

Muy corrientemente se ostenta la observancia de los supuestos principios de autonomía y de beneficencia, pero se oculta un mal. Así por ej. si se considera la omisión de tratamiento de un niño recién nacido con deficiencias mentales: Se reputa allí cumplido el «principio de autonomía» en cuanto se respeta la voluntad de los progenitores de que no se brinde tratamiento al niño (lo cual es, por supuesto, una falacia, ya que no se trata de la autonomía del individuo de cuya vida se trata). Asimismo, se explica el cumplimiento del «principio de beneficencia» en el caso por el provecho que obtienen los otros hijos del matrimonio, y también los propios padres, en cuanto se ahorran diversas molestias y, en general, una vida más incómoda o difícil. Pero queda en la sombra la maleficencia: la muerte provocada del niño minusválido (sea por acción positiva, sea por omisión), y que se le irroga por el hecho de ser minusválido. La destrucción de esta vida humana no puede justificarse como ejercicio de la autonomía (pues el niño no lo ha decidido), ni como beneficio del sujeto del cual se trata (pues para él es mejor vivir). Ningún argumento sincero puede fundarse en el bien de los disminuidos para concluir en su eliminación. De ninguna manera es posible concebir que la supresión de seres humanos defectuosos se haga en interés de ellos mismos. Para un individuo con síndrome de Down, para un niño sin brazos, para un sordomudo o ciego de nacimiento, es mejor ser, con tales defectos, que no ser en absoluto⁶².

El mencionado Engelhardt, quien también aboga por la plena libertad de los padres para decidir la vida o la muerte de los niños nacidos con retraso mental, recurre para justificar tal cosa al efugio de reputar que ellos no son personas⁶³. «Unos esfuerzos enormes para curar a un niño con graves desventajas físicas y mentales eliminan los usuales deberes de beneficencia hacia una entidad que aun no es persona en sentido estricto», expresa el bioético estadounidense⁶⁴. Además de la omisión de tratamiento, admite el mencionado autor la eutanasia activa para estos seres humanos⁶⁵. Algunos, para justificar esta acción, han aducido que hay que presumir que el defectuoso estaría de acuerdo con su eliminación. Así, en nuestro país Elena High-

⁶² Si se trata de una tara meramente física, ella no impide el desenvolvimiento de la naturaleza humana, y no pensamos sólo en aquellos muchos que por un talento especial descollaron en las letras, artes o ciencias, que son una minoría dentro de los defectuosos. Nos referimos a todos, que pueden realizarse como personas, aunque sea con las accidentales restricciones que provengan de sus limitaciones corporales. Y si se trata de deficiencias mentales, hay que decir con Santo Tomás que «aun cuando se engendre prole tarada, más vale existir, que carecer de existencia en absoluto» (*Summ. theol.* Suppl. q. 64 a. 1 ad 4^{um}). Ningún argumento sincero puede intentar fundarse en el bien de los disminuidos, para concluir en favor de su eliminación. Que se les hace menos daño matándolos o dejándolos morir que permitiéndoles vivir es una de aquellas cosas que suelen decirse o escribirse, pero que no pueden entenderse. Siempre que se han hecho encuestas a personas con diversa clase de invalidez, la abrumadora mayoría de ellos ha respondido de modo categórico que preferían la vida en tales condiciones, antes que no vivir.

⁶³ *Los fundamentos...*, pp. 152, 165ss., 290 y 294.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 291.

⁶⁵ *Ibid.*, ps. 295 s. y 298.

ton ha hablado de un «derecho a no nacer», y por ende de un aborto que se hace «como si fuera directamente a pedido de la persona por nacer»⁶⁶. Pero tal premisa se halla rotundamente desmentida por el testimonio que dan los mismos seres defectuosos a quienes se les ha permitido vivir. En todas las encuestas practicadas al respecto a personas con graves minusvalías o taras físicas, ellos por abrumadora mayoría rechazaron la idea de la inexistencia como una opción preferible⁶⁷.

Igualmente, en el caso de arriesgarse la vida de niños sanos en un experimento médico, se suele dar por cumplido el principio de autonomía con el asentimiento de los mismos menores de edad, o con el de sus padres en su representación; en lo tocante al «principio de beneficencia», se lo tiene por salvado en cuanto se beneficiará eventualmente la humanidad, o sea los otros niños que podrán aprovechar el conocimiento médico útil que tal vez se obtenga de tal ensayo. Pero se causa un daño, o al menos hay una cierta probabilidad de causarlo, de modo directo, con respecto a la vida o la salud de los niños que son sacrificados o puestos en peligro de este modo por los laboratorios. Por tanto, se viola el principio que manda abstenerse de hacer el mal, el cual no puede lícitamente dejarse de lado para lograr algún buen fin, pues «el fin no justifica los medios».

Tampoco podría admitirse como lícito el daño directamente causado, con el argumento de procurar el bien común. Santo Tomás, filósofo que desarrolló notablemente la doctrina del bien común, enseñaba que el bien común político debe preferirse al bien singular de los individuos, pero también afirmó claramente que «nadie puede dañar a otro injustamente, para aumentar el bien común» (*nullus autem debet nocere alicui iniuste, ut bonum commune promoveat*)⁶⁸.

EXAMEN DEL «PRINCIPIO DE JUSTICIA»

Defínese la justicia, dentro del contexto de la bioética contemporánea predominante de modo que se refiere principalmente a la distribución equitativa de los servicios de salud en la comunidad. Incluye también el criterio para la selección correcta de los enfermos a quienes se ha de brindar la oportunidad de tomar parte en las investigaciones médicas y ensayos que pueden beneficiarlos en su salud.

La justicia distributiva es el principio de las decisiones para asignar correctamente fondos públicos para determinadas enfermedades, determinadas terapias, determinados lugares del país, determinadas edades, determinadas circunstancias del paciente,

⁶⁶ E. HIGHTON, «La salud, la vida y la muerte...», p. 188.

⁶⁷ Cfr. J. WILLKE-B. WILLKE, *Aborto. Preguntas y respuestas*, Bonum, Buenos Aires 1993, pp. 209 ss.

⁶⁸ *Summ. theol.* II-IIq. 68 a. 3c. La correcta doctrina está tan lejos del individualismo social y político, como del colectivismo que sacrifica absolutamente la persona singular por la utilidad del todo. Hay que admitir la subordinación social del individuo y la primacía del bien común, de modo que los intereses singulares deben buscarse siempre de acuerdo con el bien común, tanto de la sociedad política, como de los otros grupos a los cuales el individuo pertenece, pero sin absolutizar la comunidad política y sin desconocer ni negar jamás los derechos subjetivos fundamentales de las personas. Cfr. G. SOAJE RAMOS, «Diferentes concepciones de derecho natural»: *Ethos* X-XI (1984) 329.

etc. Y también es el principio rector para decidir a qué individuos adjudicar subsidios para que reciban determinada tecnología médica escasa o costosa, por ej. trasplantes, respiradores artificiales, diálisis, drogas muy caras, etc. Un ejemplo: hay muchos neonatos prematuros y el terapeuta debe decidir cuáles de ellos enviará a las unidades de terapia intensiva neonatológica, cuando hay pocas disponibles en ese lugar y momento; el tratamiento suele ser muy caro, y es más costoso mientras menor sea el peso de la criatura al nacer. Otro ejemplo: En una comunidad en la cual no hay máquinas de diálisis para todos los enfermos que la necesitan, es menester decidir a quiénes se les ha de permitir usarlas y quiénes, por tanto, estarán privados de ello, con el consiguiente resultado de la muerte pronta y segura de éstos. Un tercer ejemplo de este dramático asunto de las opciones sucede en el trasplante de riñón, dado que se consiguen pocos órganos idóneos en relación con la cantidad de pacientes que los necesitan para sobrevivir.

Lo que decimos de la concurrencia de individuos con respecto a ciertos medios terapéuticos es casos o costosos, también sucede entre las diversas terapias o entre los varios objetivos sanitarios. Se trata de recursos limitados, de manera que no se puede dar todo a todos, lo que se le da a uno se le está dejando de dar a otros, y entonces es menester determinar qué es «lo suyo» de cada uno, que es precisamente la esencia de la justicia. Al respecto, es necesario decidir entre alternativas excluyentes: por ej. o más vacunaciones, medicina preventiva y asistencia médica gratuita a la infancia, o más subsidios para trasplantes y tecnología médica de alta complejidad y prestaciones médicas para enfermos terminales muy costosas y de muy escasa utilidad en relación con tal gasto. Se plantea la ecuación costos-beneficios, donde el término *costo* es entendido en sentido principalmente económico. Otro caso, actual y de gran importancia en todas las sociedades: Dado que la prevención, tratamiento y cuidados de los enfermos de VIH-Sida son muy costosos, ¿qué proporción de recursos debe dedicar un país o provincia a esos fines, a costa de la atención de otros muchos problemas de salud? Y aun dentro del presupuesto que se resuelva destinar a aquella enfermedad, ¿cuánto se ha de dar para el tratamiento y asistencia de los infectados, cuánto a la prevención respectiva y cuánto a la investigación para hallar una vacuna eficaz?

La temática es importantísima, y entraña indudablemente imperativos de justicia. No se ven razones para objetar el principio, ni en cuanto a su sentido, ni en cuanto a sus aplicaciones, en general. Hay que hacer, sin embargo, una observación con respecto a la denominación, que no es suficientemente precisa: aquí se trata restrictivamente de la justicia distributiva o de la justicia social (en la literatura anglosajona lo que nosotros llamamos *justicia social* se denomina *distributive justice*). Pero ello constituye sólo una parte de la justicia, porque en realidad el principio de justicia (dar a cada uno lo suyo, no dañar irrazonablemente a nadie) tiene obviamente un ámbito de pertinencia mucho más amplio, y comprende asimismo toda la problemática relativa a los principios de beneficencia y de no maleficencia⁶⁹.

⁶⁹ En efecto, justicia es también respetar la integridad del prójimo, no incurrir en iatrogenia por aplicar tratamientos erróneos o dosis inadecuadas, cumplir la asistencia médica debida, es no dañar al su-

Con lo dicho no pretendo de ninguna manera minimizar la importancia del principio de justicia tal como se lo entiende en el marco de la bioética usual, o sea, la justicia circumscripita a la asignación de los recursos comunitarios. Aun cuando se refiera al aspecto principalmente económico, se trata nada menos que de asignaciones decisivas para la vida, salud y felicidad de seres humanos, y además es innegable que la buena o mala salud de las personas, se proyecta en toda clase de bienes sociales e individuales. Lo que quiero advertir al señalar el radio limitado del principio de justicia en el sentido que se le atribuye en el discurso bioético usual, es que hay otras muchas cosas que tienen que ver con la justicia y la injusticia en los comportamientos que ha de regir la normatividad bioética. Se puede decir, y no es exagerado, que la casi totalidad de las cuestiones bioéticas son cuestiones de justicia.

En general, entran bajo el imperio de la justicia todas las acciones referidas al paciente, pero también las conductas que afecten «lo suyo» de un tercero, que puede ser el Estado, o la comunidad local, la obra social, los familiares, el cónyuge...⁷⁰.

INANIDAD DE LOS SUPUESTOS PRINCIPIOS DE AUTONOMÍA Y DE BENEFICENCIA

Cuando en el discurso anterior me he referido a los supuestos «principio de beneficencia» y «principio de autonomía», expresé observaciones críticas en cuanto a la supuesta corrección o validez de la regla que afirman y también en lo que atañe a las consecuencias disvaliosas que pueden derivarse en su aplicación. Ahora voy a considerar los casos en que estos principios aparecen vinculados con soluciones correctas o plausibles dentro de un discurso ético. Y al respecto mi observación es que a menudo se cree resolver un problema apelando a estos supuestos principios, cuando en realidad la conclusión se apoya en otras premisas. Así por ej. en una sentencia emitida por un tribunal marplatense, con motivo de resolver un pedido de autorización de una mujer para donar en vida uno de sus riñones a su ex-esposo, puede verse que el juzgador hace gala de aplicación de los principios bioéticos y los presenta como fundamento de la resolución judicial⁷¹. No he de referirme en esta ocasión al mérito de lo resuelto, sea desde el punto de vista axiológico, sea desde el punto de vista de su adecuación o inadecuación legal, sino a la operatividad lógica de los principios allí proclamados y aducidos como fundamento de la decisión. Se expresa en el fallo que se cumple el «principio de autonomía», en cuanto se observa cabalmente el consentimiento informado de la donante, y que se cumple el «principio de beneficencia» ya

jeto de experimentación, no destruir embriones humanos, etc. Y también es deber de justicia respetar la voluntad del paciente en aquello que corresponda. Por ello, aunque puede ser lícito el administrar sustancias narcóticas para aliviar el dolor en dosis tan altas que han de adelantar la muerte (como efecto puramente secundario y no querido aunque previsto) cuando no existe otro medio de calmar el sufrimiento del paciente, es una grave violación de la justicia la práctica más o menos corriente de causarle tal narcosis definitiva a un enfermo terminal sin que él lo sepa.

⁷⁰ Con respecto a los intereses de los diversos terceros que pueden estar entrañados en los problemas bioéticos, cfr. T. BEAUCHAMP-L. MCCULLOUGH, *Ética médica...*, pp. 157-97.

⁷¹ Trib. de 1ª instancia en lo criminal y correccional n° 3, Mar del Plata, 6.6.1995, R, I.B. y otro, rec. de amparo.

que el trasplante es la mejor opción terapéutica para la dolencia del receptor, el riesgo de esta práctica es bajo y se logra el bien espiritual de la dadora, en cuanto se da cauce a su altruismo (consid. 10°). Pero, en mi modesto entender, veo que el argumento que aquí usa el juez Pedro Hooft incurre en el «prueba demasiado» que vicia el razonamiento («El que prueba demasiado, no prueba nada», como dice el adagio escolástico). Puede comprobarse que las razones que menciona el juzgador bastarían para autorizar todos los trasplantes de riñón de cualquier persona a cualquier persona a quien le convenga. Esta resolución, sea que entrañe una decisión *contra legem*, sea que se trate de la integración de una laguna de la ley, en cualquiera de ambos casos se ha hecho en realidad de acuerdo con una interpretación teleológica que se basa en la *ratio iuris* de las limitaciones impuestas para los trasplantes en el art. 15 de la ley 24.193: evitar la comercialización de órganos humanos. Aventado este peligro en el caso juzgado, pues se presume que median motivos afectivos en la decisión de la mujer, sea hacia el receptor, su ex-marido, sea hacia la hija de ambos (como se dice en los consid. 5°, 9° y 11°), se ha visto razonable autorizar lo solicitado. Aquí está el verdadero y suficiente fundamento de la decisión judicial, y no en aquellos principios que se traen a cuento en otro considerando.

Otro caso fallado por el mismo juez marplatense también sirve para mostrar la superfluidad de estos principios, sin que ello importe negar el mérito de lo resuelto. Se trata de una controversia entre un enfermo y la obra social de la que es afiliado, a la cual demanda, porque ésta se niega a costearle determinado tratamiento. Después del dictamen de una junta interdisciplinaria (de la comisión técnica del curso de postgrado en bioética de la Universidad de Mar del Plata, que el mismo juzgador ordenó constituir), el tribunal hace lugar al reclamo, y expresa como fundamento el «principio de autonomía», que aquí significa el deber de respetar la voluntad del paciente de recibir ese tratamiento, y también el «principio de beneficencia», porque el subsidio que pide a la obra social le ha de permitir procurar una mejoría en su salud. Con respecto al fundamento de la negativa de las autoridades de la obra social, el juez entiende que se trata del principio de justicia distributiva, pero lo deja de lado porque «priorizar el principio de justicia traería más consecuencias negativas que positivas», según dice en su dictamen⁷². Puede verse que el fundamento alegado por el juzgador sirve perfectamente para hacer lugar a cualquier reclamo de cualquier afiliado de cualquier obra social y para demandar cualquier droga, tratamiento u operación que se conozca, por costosa que sea. El discurso está manifiestamente viciado por el paralogsimo del «prueba demasiado».

INCONSISTENCIA DE LA TRÍADA DE PRINCIPIOS PROPUESTA

Hasta aquí, he considerado cada uno de los tres principios en sí mismo y he analizado sumariamente su contenido, sus consecuencias y algunas aplicaciones prácticas que usualmente se hace de ellos. Ahora estudiemos, aunque sea muy brevemente

⁷² Trib. de 1ª instancia en lo criminal y correccional n° 3, Mar del Plata, 3/5/91, Navas, L. c/ Instituto de Obra Médico Asistencial: *Jurisprudencia Argentina* (1991) 83.

te, la relación que guardan entre sí a la hora de tratar una cuestión bioética. ¿Qué hay que hacer si hay conflicto entre dos de tales presuntos principios? ¿Cuál prevalece?

Al respecto, he de considerar la posible y no rara oposición entre las respectivas exigencias de los principios de autonomía, de beneficencia y de no maleficencia. Por causa de brevedad no me detendré en los conflictos que se suscitan entre el principio de justicia y el de beneficencia y entre aquél y el principio de autonomía, conflictos que ocurren por ej. en los supuestos de denegarse ciertos tratamientos costosos a ciertas personas, en función de una equitativa distribución de los recursos, a lo cual se hizo una referencia tangencial en el punto anterior, al comentarse la segunda de las sentencias judiciales.

Consideremos las posibles tensiones entre el «principio de beneficencia» y el de «autonomía». Si el primero lleva a una solución para un problema, pero el segundo conduce a la conclusión contraria, ¿como se debe resolver? Así por ej. si un paciente se halla incapacitado de decidir, de ejercer su autonomía, pero hubo manifestado con anterioridad su voluntad para tal circunstancia, ¿qué debe prevalecer, aquel querer suyo, o lo que ahora es más conveniente para el paciente, cuando ambas cosas se opongan? De acuerdo con el «principio de autonomía» se ha de seguir la primera alternativa; pero según el «principio de beneficencia», la segunda.

Otro caso de conflicto entrambos supuestos principios: El enfermo que influido por un temor excesivo se niega a asentir a una intervención médica que sin riesgos le evitaría la muerte o un daño grave. Si el médico la realiza a pesar de la negativa, se vulnera el «principio de autonomía»; pero si se omite la intervención salvadora no se consigue el bien del paciente, o sea que queda sin cumplirse el «principio de beneficencia»; y además en esta segunda alternativa, tiene sentido preguntarse: ¿Se respeta realmente la libertad del enfermo? ¿Es libertad el imperio de una voluntad altamente condicionada por el temor? Algunos han defendido resueltamente la prevalencia de la beneficencia en estos casos⁷³, pero ello no es pacífico entre los autores.

⁷³ «Respetar lo que puede ser una expresión de libertad *sólo en apariencia* sería una violación de otro principio básico de la medicina ética: la promoción del bien del paciente» (J. DRANE, «Competency to Give an Informed Consent: A Model for Making Clinical Assessments»: *Journal of the American Medical Association* [1984] 925). El mismo autor expresa: Cuando el diagnóstico es cierto, el tratamiento es efectivo y la muerte resultará segura o probablemente del rechazo del tratamiento, hay una presunción de que el paciente no se halla en plena libertad de decidir (927). Cierta ansiedad, un moderado temor no obstan, pero un severo temor, una ansiedad intensa, o una depresión pueden considerarse incapacitantes (927). También las neurosis e histerias (927). Se lo debe proteger de elecciones perjudiciales que resultan más bien de estados anormales que de su autodeterminación (927). El criterio expuesto es que aunque se trate de un paciente mentalmente competente para tomar decisiones, y aunque no se advierta que se halle psíquicamente alterado, si toma una decisión irracional y peligrosa, o sea si hay peligro inminente de muerte o de un daño irreparable, entonces el médico puede pasar por alto la decisión del paciente. Es obvio que esta respuesta, dentro del contexto de los principios modernos de la bioética, importa un desplazamiento del «principio de autonomía». El mismo autor, en réplica a una carta: «No niego que la autodeterminación del paciente sea un valor importante, pero no creo que sea el valor primordial que deba considerarse en la práctica médica. Los valores primordiales de la medicina son salud, curación, alivio del dolor, cuidado y mejoría del funcionamiento físico y mental. Beneficencia (beneficence) es el único término que connota todos esos bienes» (*Ibid.*, 779).

Asimismo, este supuesto sistema de principios deja sin resolver el conflicto entre el «principio de autonomía» y el de «no maleficencia», que ocurre en todos los casos en que la persona quiere o asiente a una intervención dañosa (por ej. el experimento médico riesgoso sobre una persona sana, la eutanasia, el suicidio asistido). Si un paciente quiere algo que es malo para él (por ej. uno que ha quedado paralítico y quiere que el médico lo ayude a quitarse la vida), allí también uno y otro supuesto principio desembocan en consecuencias opuestas entre sí.

A veces ante el dilema que suscita la oposición entre el «principio de autonomía» y el de «no-maleficencia» o el «de beneficencia», los autores incluyen o absorben la beneficencia, y también la no maleficencia, dentro de la autonomía: Para esto, se redefine el bien como «integridad de toda la persona», y por ende de su espiritualidad, como recurso dialéctico para incluir en ésta el pleno ejercicio de la libertad, y darle así a la libertad del individuo preeminencia absoluta. (Precisamente este razonamiento hizo el juez, dentro del primero de los fallos emitidos en Mar del Plata ya citados, aunque en ese caso no fue para concluir el permiso de obrar algo intrínsecamente malo)⁷⁴. Pero entonces el susodicho «principio de autonomía» es en realidad el único principio que se reconoce, aunque ello no se afirme explícitamente.

Otras veces se sostiene lisa y llanamente la autonomía como principio prioritario; así por ej. Engelhardt enseña que debido a que existen formas divergentes de interpretar en qué debería consistir «hacer el bien», la tensión entre el principio de beneficencia y el principio de permiso debe resolverse en favor del segundo. «El principio de permiso es previo al principio de beneficencia», sostiene el autor nombrado⁷⁵. Y además aquél es más evidente que éste⁷⁶. En el mismo sentido, Octavi Quintana Trías expresa: «El principio de autonomía puede tener en determinados casos su prioridad, puede estar jerarquizado por encima de los demás». El autor español lo dice en la ocasión de tratar precisamente acerca de la eutanasia activa⁷⁷. Esta tesis, según la cual «la voluntad del paciente, y no su salud, debe ser la ley suprema», es un corolario de la premisa del liberalismo individualista, llevada al terreno de la bioética.

De acuerdo con el iusfilósofo Werner Goldschmidt, a quien cita el juez Pedro Hooft en una de las sentencias ya comentadas⁷⁸, «el principio supremo de justicia consiste en asegurar a cada cual una esfera de libertad dentro de la cual sea capaz de

⁷⁴ Trib. de 1ª instancia en lo criminal y correccional n° 3, Mar del Plata, 6.6.1995, cirt., consid. 10°.

⁷⁵ *Los fundamentos...*, p. 139.

⁷⁶ «¿Cuáles son las obligaciones no contractuales que pesan sobre los individuos y las sociedades de hacer el bien y no limitarse a evitar las acciones prohibidas que afecten a otros? ¿En qué consiste el bien que hay que hacer? La obligación de actuar con beneficencia es más difícil de justificar en las diversas comunidades morales que el principio de abstenerse del uso de toda fuerza no autorizada [...] El principio de beneficencia no es necesario para la estricta coherencia del mundo moral, incluida la bioética. En este sentido, el principio de beneficencia no es tan básico como aquel otro que yo denominaré «principio de permiso». El principio de beneficencia no resulta tan ineludible. Se puede actuar de manera poco caritativa sin que por ello se entre en conflicto con la noción mínima de moralidad» (*Ibid.*, p. 115).

⁷⁷ Cfr. O. QUINTANA TRÍAS, «Principios éticos en relación a la vida y la muerte»: *Ethica* (Córdoba, Argentina) III (1992) 21.

⁷⁸ Trib. de 1ª instancia en lo criminal y correccional n° 3, Mar del Plata, 6.6.1995, cirt.

desarrollar su personalidad»⁷⁹ y como corolario de esta premisa, el autor germano-argentino reprochaba la intervención para impedir que otro se quite la vida, salvo que el suicida cambiara luego de parecer, o se hallare mentalmente trastornado⁸⁰ y sostenía que «cada cual debe resolver por sí mismo el problema de si su muerte frustra o perfecciona el desarrollo de su personalidad; los terceros deben abstenerse de intervenir»⁸¹. De aquí al servicio de ayuda (estatal o privado) al suicidio, hay un solo paso. Al respecto, enseña Engelhardt: «las leyes que prohíben proporcionar un servicio comercial de suicidio a las personas capaces carecen de autoridad secular moral»⁸².

Ahora bien, hay que notar que los mismos autores que elevan de tal modo el respeto por la libre decisión del sujeto, sin embargo cuando se refieren al caso de experimentación en niños, deficientes mentales, fetos, etc., dado que quieren aprobar tales prácticas con amplitud, pasan por alto el «principio de autonomía» (pues de acuerdo con él es imposible justificarlas, dado que tales personas están incapacitadas para esa clase de decisiones), y aducen el «principio de beneficencia», pero no es la beneficencia respecto del sujeto del ensayo (el niño, el deficiente mental, el feto humano), sino que se trata del beneficio eventual de terceros. Entonces el verdadero principio, el decisivo, el que realmente guía en este punto a los autores de la bioética predominante, no es ninguno de los dos mencionados principios, sino que es este imperativo: «La investigación que interesa hacer, la que aparece útil, debe permitirse». Pero aquí, en realidad se ha sacrificado el tan predicado y enaltecido «principio de autonomía», y también el de «no maleficencia». En armonía con este modo de proceder, Tom Beauchamp y Lawrence McCullough han reconocido: Ninguno de los tres principios tiene el peso suficiente como para prevalecer en todos los conflictos morales. En cada caso prevalece el principio que tenga *mayor peso* en esas circunstancias⁸³. Además, como se ha mostrado, pueden ser llenados con contenidos variables, e instrumentados para la conclusión que se quiera obtener.

Es oportuno también conocer el origen de estos supuestos principios, pretendidamente justificantes del discurso moral. En realidad, comenzaron a propugnarse en los EE.UU, y fue para dejar de lado normas éticas que molestaban para muchos proyectos de investigación médica y científica en seres humanos. Tal cosa puede advertirse en el Informe Belmont (*Belmont Report*), que publicó la National Commission for Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research en 1978 bajo la rúbrica «Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects». Si se consulta tal documento, se puede notar que estos «basic ethical principles», como se los ha denominado, fueron ideados para dejar de lado el benemérito

⁷⁹ W. GOLDSCHMIDT, *Introducción filosófica al derecho*, Depalma, Buenos Aires 1973, p. 435.

⁸⁰ Cfr. W. GOLDSCHMIDT, *La ciencia de la justicia (Dikelogía)*, Depalma, Buenos Aires 1986, p. 233, nota 107.

⁸¹ W. GOLDSCHMIDT, *La ciencia de la justicia*, p. 374. Precisamente Pedro Hooft identifica expresamente, en las resoluciones comentadas *supra*, el principio de autonomía con el principio supremo de justicia, citando a Goldschmidt (Trib. de 1ª instancia en lo criminal y correccional n° 3, Mar del Plata, 6.6.1995, cit., consid. 12°). Allí cita, del iusfilósofo germano-argentino (*Ibid.*, pp. 270ss).

⁸² *Los fundamentos...*, p. 137.

⁸³ Cfr. T. BEAUCHAMP-L. MCCULLOUGH, *Ética médica...*, pp. 14s.

Código de Núrnberg de 1947 y la Declaración de Helsinki de 1964, revisada en 1975, ambos referidos a las normas para la experimentación en seres humanos.

La triada de «principios bioéticos» apareció en el mencionado informe, y poco después ellos fueron formulados doctrinariamente y explicados por Tom L. Beauchamp y James F. Childress en *Principles of Biomedical Ethics*, una obra de gran influencia⁸⁴. Antes de emitir el referido informe, dicha comisión funcionó durante cuatro años. Aun cuando en los primeros tiempos la preocupación por el tema pudo corresponder a una saludable reacción de la opinión pública de ese país al descubrirse el aberrante caso Tuskegee (de los cuatrocientos ciudadanos negros sacrificados por la industria farmacéutica⁸⁵), muy pronto los intereses tan poderosos, como son los de los laboratorios, y la mentalidad ética permisiva, cambiaron diametralmente el rumbo del proyecto.

EL «PRINCIPIO DE PROPIEDAD»

Veo necesario mencionar ahora un principio que, a diferencia de los que he considerado en el desarrollo precedente, no es usualmente proclamado en la literatura bioética contemporánea. Sin embargo, está muy presente en ella, de modo implícito, y explica importantes conclusiones que suelen sostenerse, y aun plasmarse en normas e instituciones legales atinentes a la vida y la muerte. Se trata de la idea, diametralmente contraria a la tradición de la filosofía moral, según la cual el individuo humano es propietario absoluto de su vida y de su cuerpo, por lo cual puede disponer soberanamente acerca de ellos. Más allá de lo dicho, este falsísimo principio se ha extendido de modo de abarcar, en tal esfera de soberanía del individuo, la vida de los propios hijos, antes y después de su nacimiento, y hasta cierta edad en que se les habría de reconocer socialmente el *status* de personas o sujetos con derechos. Adviértase hasta dónde conducen el individualismo y el permisivismo moral a ultranza.

En el caso de Engelhardt, tal principio es afirmado explícitamente, y con esa denominación y alcance. Los que tienen derechos no son todos los seres humanos, sino sólo las personas, las cuales tienen derechos por ser racionales, escribe el mencionado autor. «No todos los seres humanos son personas, porque no todos tienen la capacidad de razonar [...] Los fetos, los bebés, los retrasados mentales profundos [...] son ejemplos de seres humanos que no son personas»⁸⁶. En el capítulo intitulado «Principio y fin de la persona: muerte, aborto e infanticidio», expresa el bioético

⁸⁴ Cfr. T. BEAUCHAMP-J. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 1979.

⁸⁵ Fue un ensayo realizado en los Estados Unidos desde 1931, prolongado hasta 1972 y descubierto y juzgado entonces, practicado sobre trescientos negros sífilíticos a quienes con propósito experimental se dejó durante décadas sin el tratamiento que los habría curado (se les administraba inyecciones con un placebo), para que los investigadores determinaran cuáles eran los efectos del proceso natural de la sífilis sin tratamiento.

⁸⁶ *Los fundamentos...*, pp. 155 y 257. «Los bebés, los retrasados mentales profundos y los que padecen la enfermedad de Alzheimer en estado avanzado (debilidad senil) no son personas en sentido estricto» (*Ibid.*, pp. 165s).

estadounidense: «Los niños pequeños no son personas». Con respecto a ellos no hay ninguna autonomía para respetar, pues no tienen autonomía. No pueden, por tanto, poner límites a la conducta de los demás con respecto a ellos, como tampoco pueden hacerlo los animales⁸⁷. Esta sentencia tiene especial aplicación, como puede imaginarse, para el caso de los niños que nacen con algún grave defecto somático o mental: «Los costos enormes de criar a un niño con graves desventajas físicas y mentales quitan validez a los usuales deberes de beneficencia hacia una entidad que todavía no es persona en sentido estricto»⁸⁸.

La idea y el mencionado «fundamento» vienen afirmándose desde hace más de veinte años. Francis Crick, premio Nobel de medicina, ha propugnado que no se reconozca la existencia de un ser humano hasta cuarenta y ocho horas después del nacimiento, para que en ese período se le hagan todos los estudios necesarios y, si se aprueba su estado, entonces se lo anote en el registro civil, y en caso contrario se le administre la eutanasia. Asimismo, en su momento se difundió la opinión de James Watson, otro premio Nobel, quien propuso un lapso de tres días después del nacimiento antes de otorgarle *status* jurídico al infante: «Si un bebé no fuera declarado vivo hasta transcurridos tres días desde el nacimiento, entonces todos los padres tendrían la posibilidad de elegir [...] El médico podría permitir que el bebé muriera si los padres así lo desean, ahorrándoles a ellos una vida de sufrimientos»⁸⁹. En 1987 en Francia el senador socialista Henry Caillavert presentó un proyecto de ley por el cual «se autoriza a matar» (textualmente) dentro del plazo de tres días de su nacimiento a los niños malformados, gravemente lisiados o con síndrome de Down⁹⁰.

Otros han sostenido que el lapso para decidir si se conserva la vida de un niño debe extenderse hasta que cumpla un año de edad, como ha propugnado con insistencia el famoso filósofo del derecho australiano Peter Singer. Expresó el autor en un artículo publicado en una de las principales revistas de pediatría del mundo: «El hecho de pertenecer a la especie *homo sapiens* no es relevante desde el punto de vista moral. Si hacemos una comparación entre un perro o un cerdo y un niño pequeño con serios defectos, muchas veces vemos que tales seres humanos no tienen capacidades superiores a aquéllos»⁹¹. Sostiene Singer que la pertenencia al género humano no es fundamento suficiente para el derecho a la vida; enseña que carecen del derecho a la vida los embriones humanos, los niños en el primer año de vida, los deficientes profundos o los afectados por la decrepitud de la edad, porque no manifiestan capacidades relevantes.

Engelhardt ha ido más lejos aún: «Los seres humanos son personas en sentido estricto varios años después de nacer»⁹². Dado que «la autoridad y el alcance de la moralidad secular resulta de las autorizaciones de las personas» y «sólo son personas en sentido estricto los que pueden dar su autorización», entonces «los niños antes de

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 257, 156 y 161.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 291.

⁸⁹ J. WATSON, *Children from the Laboratory*, c. 3, p. 2, cit. por J.-B. WILKE, *op. cit.*, p. 204.

⁹⁰ Cfr. L. RAVAIOLI, *Valoración ética de la eutanasia*, Serviam, Buenos Aires 1994, p. 77.

⁹¹ P. SINGER, «Sanctity of Life or Quality of Life?»: *Pediatrics* LXXIII (1983) 128.

⁹² *Los fundamentos...*, p. 258.

cierta edad no son personas»⁹³. «Tenemos un derecho de propiedad sobre nuestro cuerpo y también sobre los fetos, embriones y bebés que producimos. Tal derecho de propiedad del padre sobre el niño cesa en el momento en que el niño adquiere conciencia de sí mismo. Allí comienza a regir la moral del respeto mutuo»⁹⁴.

Si tal es el status de los infantes, ya se puede imaginar la condición de los seres humanos aun no nacidos no puede ser mejor: «Son la prolongación y el fruto de nuestro cuerpo. Son nuestra propiedad y podemos disponer de ellos hasta que tomen posesión de sí mismos como entidades conscientes»⁹⁵. «Los cigotos, fetos y embriones carecen de la rica vida interior de los mamíferos adultos. Por esta razón, el valor de los cigotos, embriones y fetos está determinado en la moral secular general principalmente por el valor que representa para las personas actuales. Así, si el cigoto promete ser el hijo ansiado durante largo tiempo por una pareja que ha luchado durante años por tener un hijo, será muy probable que tenga un elevado valor para la pareja y para todos los que simpatizan con las esperanzas de los futuros padres. Por otra parte, si el cigoto se encuentra en el cuerpo de una estudiante soltera para la cual el embarazo suponga la interrupción de sus estudios, el cigoto tendrá poco valor para ella y para todos los que simpatizan con sus planes. En el caso de que el cigoto tenga una trisomía del cromosoma 21, no sólo los padres y sus allegados darán poco valor al cigoto, sino también lo harán igualmente muchos miembros de la sociedad que tendrán que contribuir a los costes de crianza de un niño deficiente, en el caso de que el embarazo siga su curso»⁹⁶. Añade el autor: «Probablemente, también se le asignará cierto valor al cigoto simplemente por el hecho de ser humano. Sin embargo, hay que recordar que la sensibilidad de un cigoto, embrión o feto es muy inferior a la de un mamífero adulto»⁹⁷. «Los niños y los nuevos organismos biológicos son propiedad de las personas que los producen»⁹⁸. «Los procreadores pueden transferir por medio de un contrato sus derechos, como es el caso de la donación de un embrión. En la moralidad secular son las personas quienes dotan de valor a los cigotos, embriones o fetos, y quienes los hicieron o procrearon tienen prioridad para fijar definitivamente su valor. Los embriones y fetos, que han sido producidos privadamente, son propiedad privada». Como consecuencia del mismo principio, «los padres tienen la facultad moral de abortar el feto, incluso en el caso de que a otras personas les agradase adoptar al futuro niño»⁹⁹.

⁹³ *Ibid.*, pp. 257 y 275.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 178. «Quienes han producido el feto son los primeros que tienen derecho de determinar efectivamente su utilización, al menos en la moralidad secular general. Por lo general, son el padre y la madre que lo han concebido, especialmente esta última, que lo lleva en su seno. Ellos lo produjeron, lo hicieron, es, por tanto suyo» (*Ibid.*, p. 277).

⁹⁵ *Ibid.*, p. 278.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 161 s.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 162.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 184.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 278. «Los cigotos y los fetos que producimos son nuestra propiedad y podemos disponer de ellos hasta que tomen posesión de sí mismos como entidades conscientes, hasta que les otorguemos una categoría específica en la comunidad, hasta que transfiramos a terceros nuestros derechos sobre ellos o hasta que se conviertan en personas» (*Ibid.*, p. 278).

Como corolario, afirma Engelhardt que las actuales leyes de su país que prohíben categóricamente la experimentación en fetos, carecen de justificación moral racional¹⁰⁰. Y añade: «A partir de que los fetos no son personas en sentido estricto, no se puede prohibir la concepción de fetos con el deliberado objetivo de utilizarlos como fuentes de órganos o de determinados tejidos»¹⁰¹.

La bioética contemporánea predominante ha germinado y logrado notable desarrollo en los EE.UU. Los resultados de ella no han podido ser ajenos al individualismo imperante en dicha cultura, así como a las ideas hedonistas y utilitaristas allí dominantes. La extralimitación del llamado «derecho de privacidad» ha llevado al permisivismo, no sólo hasta la justificación de la más amplia disponibilidad sobre el propio cuerpo y la vida, prescindiendo incluso de toda limitación requerida por el orden público, sino que, como puede advertirse, ha ido mucho más allá, al punto de abolir derechos ajenos fundamentales, absorbiéndolos en el área de dominio del «derecho de privacidad del más fuerte».

No ha de pensarse que este «principio de propiedad» así desorbitado sea sólo una doctrina, enseñada a lo sumo por algunos publicistas promocionados e influyentes, como los mencionados. Al contrario, dicho principio (falso en su contenido pero realmente operativo) informa leyes positivas, instituciones y prácticas establecidas. En él se fundó expresamente la decisión de la Suprema Corte de los EE.UU. que en 1973 declaró lícito el aborto en ese país, a pesar de que las leyes lo definían como un delito criminal (*Causa Roe vs. Wade*). Así también el descarte y eliminación de cientos de miles de embriones humanos. En Gran Bretaña el año pasado, en aplicación de la ley de 1991, se enviaron a más de novecientas parejas de progenitores de embriones congelados cartas certificadas para que manifestaran su voluntad respecto de la suerte de ellos, obteniéndose muy pocas respuestas, de modo que la casi totalidad de dichos embriones fueron destruidos inmediatamente en ese país. De acuerdo con este perverso «principio de propiedad», abstenerse de causar la muerte de estos seres humanos, sin la expresa autorización de sus padres, viene a concebirse como un comportamiento *antiético*¹⁰².

CONCLUSIÓN SINTÉTICA

En conclusión, el plexo de ideas con pretensión regulativa que actualmente se pone bajo el rótulo de *bioética*, proclama una tríada de «principios» cuya aplicación simultánea resulta imposible, los cuales sirven en realidad como estrategia dialéctica para la coonestación de cualquier conducta que tenga que ver con la vida y la muerte y que interese defender. Además, si nos atenemos al sentido que usualmente se le atribuye a sus enunciados elípticos, ellos no son genuinos principios éticos, y ni siquiera tienen la calidad de postulados éticos, por carecer de eficacia para justificar un

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 300.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 301.

¹⁰² Cfr. «Comienzan a destruir embriones congelados»: *La Nación*, Buenos Aires, 31.7/.6, pp. 1 y 4.

sistema coherente de conclusiones. Sin embargo, pueden operar eficazmente con un fin persuasivo en el discurso bioético, cumpliendo el papel de «tópicos», o sea lugares comúnmente aceptados en los auditorios habituados a la bioética de moda.

En relación al denominado «principio de autonomía» en particular, no hemos de dejar de lado el valor de la libertad de elección en el obrar humano, ni olvidarnos de ella en estas particulares cuestiones bioéticas, pero debemos reconocerla siempre como un útil *medio*, y nunca como un fin o principio del orden práctico.

Con respecto a la preeminencia del supuesto «principio de autonomía», sostenida explícita o implícitamente en el discurso bioético contemporáneo, además de lo dicho en el párrafo anterior, no hay que perder de vista su significado, que está en la misma palabra: «Autonomía de la persona» quiere decir que el individuo se da a sí mismo la norma. No hay allí subordinación a exigencias éticas que trasciendan al querer individual. Y por ello, con gran frecuencia, las decisiones son la consecuencia de las apetencias o intereses de quines las toman. Como dicen David Roy y Maurice Watcher, «los deseos han reemplazado a los valores como fundamento de las normas»¹⁰³.

Frente a esta concepción surgida y desarrollada en el mundo cultural anglosajón, pero que se irradia hoy por todo el orbe, hay que reafirmar el principio *primum non nocere* (Lo primero es no causar daño), el más universal de los principios de justicia, y también máxima deontológica médica reconocida desde antiguo¹⁰⁴. Y es menester reafirmar asimismo el genuino principio de que «el fin no justifica los medios», sólidamente asentado en la más que bimilenaria tradición de la filosofía moral.

CAMILO TALE

Universidad Nacional de Córdoba.

¹⁰³ D. ROY-M. WATCHER, *Médecine, éthique, anthropologie médicale*, Presses de l'Université de Québec, Montréal 1985, p. 1197.

¹⁰⁴ «(Al enfermo) del daño y la injusticia lo preservaré» (*Escritos hipocráticos. Juramento de Hipócrates*). También se dice allí: «No daré a nadie, ni aunque me lo pida, un fármaco letal, ni haré una sugerencia semejante. Asimismo, tampoco administraré a ninguna mujer un pessarío abortivo».

SGUARDI SULLA FINE DEI TEMPI E SULLE COSE ULTIME

A PROPOSITO DELLA STRUTTURA DEL CRISTIANESIMO¹

1. Avvertenza per il lettore: nel titolo del presente saggio oltre che il tema è alluso il suo metodo: far interagire ciò che appartiene alla filosofia con quanto è proprio della rivelazione e della teologia (intesa come pensiero della fede) attraverso la considerazione di un tema di frontiera quale è quello che concerne l'ultimo. Il pensiero non può lasciar da parte l'ultimo, come del resto ha a che fare necessariamente col primo e con l'origine.

E' per la filosofia una domanda sensata interrogarsi sulla fine del tempo e sull'eventuale «oltre». Solo che essa deve presto deporre le armi, perché le mancano dati di ordine profetico, quali qui sarebbero necessari e che possono pervenirle dalla rivelazione cristiana. Poiché la filosofia non è obbligata a farli propri, accogliendoli ed accettando di informarsi fuori di se stessa, compie una libera scelta, con cui amplia il suo oggetto senza rinnegarsi. In un tale atteggiamento si configura una prassi oggi alquanto rara. Non lo fu però un tempo: per certi aspetti in Kant e più ampiamente nell'idealismo tedesco la filosofia non disdegnò di guardare verso il teologico. Senza giurare sul loro metodo e sentirci obbligati a seguirlo, vorrei considerare alcune questioni sulla fine dei tempi, volgendo lo sguardo verso la struttura escatologica del cristianesimo. Oltretutto vi è in ciò un elemento controcorrente che non dovrebbe dispiacere, poiché da decenni un ambiguo silenzio grava su quegli aspetti perfino entro le frontiere visibili del cristianesimo.

Occupandoci dell'escatologia e delle cose ultime non si può non partire dall'idea che esse abbiano nel cristianesimo un rapporto specifico con la cristologia. L'escatologia vale essenzialmente come «cristologia sviluppata», come uno svolgimento della cristologia²: il credente attende e spera le cose ultime soltanto in base alla fede fiduciosa nella rivelazione di Gesù. Il contenuto escatologico della fede è a tal punto essenziale che se dal cristianesimo si cancellassero gli *eschata*, esso ne sarebbe completamente distrutto. Sin dal momento dell'Origine è in vigore l'attesa e la progressiva rivelazione dell'Ultimo: l'inizio precontiene la fine, il *proton* si collega all'*eschaton*, protologia/archeologia ed escatologia si danno la mano. Si può perciò osservare lo

¹ Relazione presentata al IV Congresso Internazionale della S.I.T.A., Barcellona 24-27 settembre 1997.

² Secondo numerosi teologi Cristo stesso è il principio ermeneutico di tutte le affermazioni escatologiche. Cfr. J. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Borla, Roma 1988, p. 39.

stretto nesso fra quest'ultima e la speranza cristiana, il cui contenuto concerne atti ed eventi metastorici. Se il senso delle cose ultime cade nell'oblio, la speranza teologica viene a trovarsi senza oggetto e contenuto, mentre è probabile che essa sia sostituita da attese intramondane plurime.

Il presente contributo porta nel titolo il termine «sguardi» per significare che è un modesto avvio in rapporto alla densità del tema. Non altro scopo hanno i cenni fragmentari qui avanzati. Per fissare il lessico, col termine *cose ultime* si intende: 1) il ritorno o secondo avvento di Gesù Cristo, preceduto dall'apostasia e dall'ultima prova della Chiesa dinanzi all'Anticristo; 2) la fine dei tempi con la *conflagratio huius mundi*; 3) la resurrezione e il giudizio dell'ultimo giorno; 4) cieli nuovi e terra nuova, ossia l'*innovatio mundi*. Considereremo qui le questioni dell'Anticristo e della fine dei tempi, ossia il lato *ancora storico* dell'escatologia, mentre lasceremo nello sfondo la prospettiva metastorica dischiusa dalla Rivelazione sull'aldilà del tempo, il Giudizio, cieli nuovi e terra nuova. Sui temi dell'aldilà non sempre la filosofia ha taciuto. Ha cercato di raggiungerli nella forma del mito, come quello particolarmente elaborato da Platone nel *Gorgia* (cfr. 523a-527a). E' lecito leggere in tale inclinazione della filosofia ad andare oltre se stessa il bisogno incoercibile dell'uomo di interrogarsi sul proprio futuro e su quello della storia. Senza un riferimento trascendente quest'ultima difficilmente può sottrarsi all'idea dell'eterno ritorno dell'identico, intimamente tragica e portatrice di una concezione chiusa della storia.

SILENZIO SULL'ESCATOLOGIA BIBLICA?

2. Prendiamo l'avvio da un dato pacifico, cioè che esiste come componente essenziale della Rivelazione una escatologia biblica, un disvelamento concernente le cose ultime tale che il significato e il compimento della fede prendono senso in rapporto alla conclusione del tempo e all'instaurazione finale del Regno di Dio. Il supremo circuito della storia della salvezza ingloba tutta la realtà e tutta la storia, nel moto che dall'atto iniziale creativo procede verso il compimento.

Il cristianesimo ricapitola il suo contenuto escatologico nel Credo, e in specie in due formule: «Di là [dalla destra del Padre] verrà a giudicare i vivi e i morti»; «credo la resurrezione della carne e la vita eterna», secondo il *simbolo degli Apostoli*; oppure nel testo più ampio del Credo di Nicea-Costantinopoli: «E di nuovo verrà nella gloria per giudicare i vivi e i morti, e il suo regno non avrà fine [...] Aspetto la resurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà. Amen».

Nell'accadimento delle cose ultime verrà svelata in maniera aperta e piena la già presente con-esistenza dei credenti con Cristo, la già attuale simultaneità con lui, reale sotto il velo del mistero e della fede, ed annunciata nella frase che conchiude il Vangelo di Matteo: «Io sono con voi tutti i giorni sino alla fine del mondo» (Mt, 28, 20). Forse meditando su questo nucleo transluminoso e misterioso del cristianesimo (impiego qui i termini di mistero e di misterioso per significare una presenza pregnante e velata di Dio, piuttosto che —razionalisticamente— qualcosa che è solo un enigma per la mente), Tommaso d'Aquino esprime una concezione cosmica della

Resurrezione di Cristo, la cui efficacia salvifica raggiunge tutti i luoghi e tutti i tempi³. Questo universale attingimento costituisce la condizione radicale delle cose ultime, di cieli nuovi e terra nuova, e ne prefigura l'annuncio, perché nel tessuto apparentemente compatto e senza fessure della vicenda mondana è presente nel mistero ma efficacemente una realtà diversa e trascendente; una fessura ontologica aperta ad un futuro «altro» che pone una ipoteca radicale su ogni esistenza finita.

3. Orbene, non sembra che vi sia qualcosa di stridente nella scarsa presenza del messaggio escatologico entro la fede vissuta della Chiesa, quale si rivela nella sua prassi? nell'autocoscienza quotidiana della fede come più largamente nel variopinto mondo della cultura e del sentimento comune? E questo nonostante che col Concilio Vaticano II al carattere escatologico della rivelazione cristiana sia stato attribuito il rilievo che merita con la *Lumen gentium* e la *Gaudium et spes*⁴. Gli elementi essenziali dell'escatologia cristiana non paiono più operanti nella cultura da molto tempo (l'allontanamento del tema escatologico e apocalittico potrebbe perfino rimontare all'umanesimo cristiano del '400 e '500), mentre sembrano scarsamente presenti nella fede concreta dei credenti e talvolta perfino nella teologia. Entro questa temperie si assiste ad una secolarizzazione del senso cristiano della morte⁵.

Se si volge lo sguardo all'indietro, una qualche ripresa meditativa sulle cose ultime si riaccende con la seconda guerra mondiale e con la scoperta e l'uso della bomba atomica, eventi che poterono a buon diritto venire interpretati come «apocalittici». Forse anche in rapporto a quella temperie spirituale si spiega il bel libro di Josef Pieper *Sulla fine dei tempi* (*Über das Ende der Zeit. Eine geschicht-philosophische Betrachtung*, Kösel, München), che rimonta al 1950 e che nella sua tessitura fa qua e là occhieggiare il riferimento alla bomba atomica. Ma la maggior sensibilità alle cose ulti-

³ Cfr. *Summ. theol.* III q. 56 a. 1 ad 3um.

⁴ Cfr. il cap. VII della LG e i nn. 39-40 della GS. «E' innegabile che il pensiero della parusia ha sofferto una progressiva neutralizzazione dalla patristica alla teologia medievale e da questa ai nostri giorni. Basterebbe a provarlo il fatto che, dal medioevo al Vaticano II, solo due volte appare in documenti del magistero: nel Concilio Laterano IV (DS 801) e nella professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo (DS 852) [...] E' stato necessario attendere la costituzione *Lumen gentium* perché la parusia tornasse a riprendere il posto privilegiato che il NT le conferiva» (J. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*, cit. p. 165).

⁵ Per la diagnosi secondo cui il contenuto escatologico della fede è spinto ai margini della meditazione credente, e non da ieri, si veda ad es. D. BARSOTTI, *Credo nella vita eterna*, La Locusta, Vicenza 1978. «La religione sta o cade, almeno nel cuore degli uomini, nella misura che sta o cade la loro fede nella vita eterna [...] Ridurre il cristianesimo a dottrina sociale è sconvolgere e distruggere l'insegnamento proprio del Cristo» (p. 15 e p. 19).

Più sfumata e articolata appare la valutazione di H. U. von Balthasar. In uno scritto non più recente (ed. originale 1960; trad. it. *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967), dopo aver riconosciuto la crucialità dell'escatologia («L'escatologia è «il segno dei tempi» della teologia contemporanea. Da qui sorge ogni temporale che minaccia tutto il terreno di una teologia feconda, devastandolo o rinfrescandolo», p. 31), osserva che il cantiere della teologia cattolica è sì chiuso in proposito, non però definitivamente ma per l'intensa attività di ricostruzione concernente i Novissimi. Quasi 40 anni dopo rimane l'interrogativo se i lavori allora avviati abbiano impresso un carattere rinnovato all'escatologia. Componendo il suo scritto Balthasar osservava il carattere settoriale delle ricerche sull'escatologia, aggiungendo: «Saggi di un'escatologia completa e rappresentativa dei nostri tempi, non ce ne sono» (p. 35).

me, nonostante considerevoli tentativi teologici di rinnovamento dell'escatologia, svolti a cavallo del Concilio e oltre, ebbe portata limitata e non interessò a fondo la prassi di fede vissuta nella Chiesa. Da allora una spessa coltre è calata sull'escatologia. Giustizia vuole tuttavia che si aggiunga che da alcuni anni si avvertono taluni segnali di risveglio da quanto ehiamerei il «torpore escatologico». E' auspicabile che il processo continui e si irrobustisca.

CENNI AL TEMA ESCATOLOGICO NEL PENSIERO MODERNO

5. Qualche cenno cursorio aiuterà a intendere il progressivo estinguersi del tema escatologico nel pensiero moderno e, talvolta, la sua metamorfosi in qualcosa di completamente diverso, cioè nella proiezione intramondana o immanentizzazione delle cose ultime. Già col Rinascimento e poi più intensamente con l'Illuminismo viene a sostanziale dissoluzione nella cultura l'immagine cristiana della storia e con essa quella dell'*eschaton*. Dal declino della fede cristiana nell'escatologia è possibile attendersi due esiti, che si sono puntualmente realizzati: a) l'assunto che quella fede tramandi costrutti mitici senza fondamento; b) l'idea che essi indichino, sotto il travestimento mitico e «soprannaturale», qualcosa che potrà accadere all'uomo, che si manifesterà alla sua portata: una condizione sociale-storica ottimale dell'umanità, il «Regno di Dio» trasformato dalla scienza e dalla prassi in regno dell'uomo, il mistero della storia pienamente svelato e goduto in pienezza intramondana. Pressoché tutte le grandi ideologie moderne hanno proceduto a delineare nel discorso i tratti di una futura piena città terrestre⁶.

⁶ In proposito una funzione importante venne svolta dalle idee di Gioacchino da Fiore (1131-1202): alquanto paradossalmente perché da lui non previste. Le sue interpretazioni profetiche e simboliche dell'AT e del NT, il commento all'*Apocalisse*, l'idea del Vangelo eterno, congiunti con l'assunto che la storia sarebbe presto entrata in una «terza età», quella dello Spirito Santo, dopo l'età del Padre e del Figlio, divennero attraverso trasformazioni e svariati canali (francescani spirituali, lollardi, Wycliff, Hus, anabattisti) una fonte quasi inesauribile della visione laico-progressiva e utopica della storia mondana, favorendo l'immanentizzazione dell'*eschaton*. La tensione escatologica abbandona le cose ultime per fissarsi sulle penultime. La nuova età della Chiesa sotto il Vangelo eterno e la guida degli spirituali si trasforma in una nuova età del mondo, annunciata da un ben diverso «sacerdozio», quello secolare dei filosofi (Lessing, Fichte, Hegel, Schelling, Comte, Marx).

Le possibilità di fraintendimento erano presenti nelle idee di Gioacchino, che innova rispetto alla teologia classica della storia, quale si dà in Agostino, secondo cui per i credenti che attendono la parusia non c'è un'età storica essenzialmente diversa e più alta delle altre, dove debba accadere un radicale rinnovamento con la nascita di una Chiesa perfettamente spirituale, e dell'ordine temporale. All'attesa della parusia si aggiunge in Gioacchino quella dell'età storica dello Spirito Santo, considerata più alta delle precedenti.

La valutazione delle dottrine gioachimite è compiuta dall'Aquinate osservando contro Gioacchino che non potrà esservi, dopo la proclamazione con Cristo della *lex nova* che è la grazia dello Spirito Santo diffusa nei nostri cuori, alcuna nuova età o nuova proclamazione (cfr. *Summ. theol.* I-II q. 106 a. 4). L'umanità è ormai nei tempi ultimi. Una lontana eco del gioachimismo è avvertibile in G. Gentile in rapporto alla scansione triadica ascendente delle epoche e al concetto dello spirito che si autorealizza e si accresce nell'eterna sua vittoria sulla natura (cfr. *Teoria generale dello spirito come atto puro*).

Nel processo citato una posizione notevole è occupata dall'Illuminismo e in esso da Kant, a cui dobbiamo una risposta sostanzialmente positiva alla domanda se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio. L'opera di Kant costituisce un punto di discriminazione efficace ed insieme *ambivalente* nel processo di dissoluzione-allontanamento dalla fede escatologica del cristianesimo. Un punto efficace in quanto, pur perfettamente lontana dalle sfrenate immaginazioni utopistiche a lui contemporanee e successive, sembra ritenere possibile la fondazione del Regno di Dio sulla terra come perfetta religione morale senza dogmi, culto, Chiesa, sacramenti e credenze di Chiesa. Al riguardo il cap. III di *La religione entro i limiti della sola ragione* è sufficientemente esplicito, a cominciare dal titolo: «La vittoria del buon principio sul cattivo e la fondazione di un Regno di Dio sulla terra». Il dominio del buon principio è secondo Kant realizzabile con la fondazione e l'estensione di una società (o stato etico) governata dalla e per la legge morale. Questa società, che è una comunità etica o un popolo di Dio retto dalla virtù, si attua nella forma di una chiesa. Non è una delle minori sorprese della kantiana filosofia della religione che faccia ricorso a termini essenziali del messaggio rivelato (Regno di Dio, popolo di Dio, chiesa, ecc.), privandoli però del loro contenuto proprio e riportandoli a contrassegni di una religione puramente razionale: a quella fede razionale e morale pura, che sola potrebbe fondare una chiesa universale, e il cui scopo è il miglioramento morale e dell'uomo. La fede morale pura è per Kant il contenuto reale della ragione, da separare da ogni fede di chiesa. «Solo la fede religiosa pura, interamente fondata sulla ragione, può essere riconosciuta come necessaria e, per conseguenza, come la sola che caratterizzi la Chiesa vera»⁷. In ogni caso la fondazione di un Regno di Dio sulla terra, per quanto se ne possa differire l'attuazione ad un futuro molto lontano, contribuisce a depotenziare la carica escatologica del cristianesimo. Quanto maggiore è la flessione soltanto etica del cristianesimo, tanto minore ne sarà la proiezione escatologica.

Tuttavia l'opera di Kant manifesta anche una struttura ambivalente e instabile, perché d'altro canto non vi è completamente spento il senso delle cose ultime. Due anni dopo aver pubblicato la sua opera massima di filosofia della religione, egli nel 1794 edita un piccolo scritto, che occupa poco più di 10 pagine, intitolato significativamente *La fine di tutte le cose* che ad una attenta lettura sembra correggere o almeno non collocarsi pienamente nella stessa linea di *La religione...* Torneremo su di es-

⁷ *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 125. In Kant vi sono cen-
ni alla fine del mondo quale conclusione della storia (cfr p. 148), ma nessun tentativo di pensare o im-
maginare la post-storia e l'aldilà. Dinanzi a questi temi la filosofia non può che cedere le armi, e se ne
può trattare solo in base ad un'eventuale rivelazione divina, che è appunto quanto il progetto kantiano
di una religione entro la sola ragione non ammette. In tal modo l'apparizione dell'Anticristo, il millena-
rismo, l'annuncio dell'approssimarsi della fine del mondo assumono dinanzi alla ragione solo un valore
simbolico, che stimola l'uomo a considerarsi membro di una comunità etica (cfr. p. 150). Rimane nella
kantiana filosofia della religione una polarità profonda e una tensione a mio avviso irrisolta e irrisolvibi-
le tra il contenuto del cap. I con la dottrina del male radicale, e la prospettiva del cap. III sulla vittoria
del buon principio e la fondazione di un Regno di Dio sulla terra, quale crescente dominio della legge
morale. Un elemento di irrealtà e di sogno sembra inerente al razionalismo, compreso quello religioso,
poco incline a confrontarsi con la condizione umana: «Il razionalismo sogna molto», ha scritto efficace-
mente J. Maritain (cfr. *Le songe de Descartes*, Corrêa, Paris 1932).

so più avanti: per il momento si può osservare che l'ambivalenza kantiana si riflette perfino nel titolo dell'opuscolo. La fine di tutte le cose, suonando diversamente dalla fine dei tempi (il titolo di Pieper), lascia altamente indeterminata la possibilità di cieli nuovi e terra nuova⁸.

6. Dopo Kant nella vicenda del pensiero moderno è accaduto uno svolgimento straordinario di filosofie della storia, che hanno dato il tono a quasi tutto il pensiero dell'800. I nomi e le opere di Saint-Simon, Comte, Hegel, Marx, Spencer sono lì a mostrarlo. Quanto ad Hegel, egli procede a immanentizzare le cose ultime del cristianesimo, radicalizzando lo schema gioachimita della terza età dello Spirito Santo, che nel pensatore tedesco diventa l'autorealizzazione e l'autoconoscenza dello spirito assoluto. In genere anche nel '900 la concentrazione delle residue filosofie della storia sugli scopi mondani e sociali, rimuove l'attesa dell'*eschaton*. Il compito della filosofia della storia ingloba difficoltà estreme, e diventa letteralmente impossibile se essa non ritiene di incorporare *dati profetici* che le vengono dall'esterno della filosofia, e cioè dalla Rivelazione. Se in vario modo le filosofie ottocentesche della storia sono andate incontro al fallimento, una delle ragioni principali, se non la primaria, sta nel fatto che esse sostanzialmente rifiutarono di abbeverarsi alle fonti della Rivelazione, di mettere in rapporto *credere e intendere*, domandando al credere qualche elemento per una migliore intelligenza dell'enigma della storia. Dopo l'800 un considerevole discredito è calato sulla filosofia della storia che si è eclissata (talvolta portando con sé la teologia della storia) a vantaggio della sociologia delle civiltà, per un certo tempo interpretate e misurate alla luce dell'idea di progresso. Ma con la crisi di quest'ultima anche l'estremo baluardo della coscienza storica laico-secolare è venuto meno, sì che se si dovesse aggiornare il lavoro di Löwith (*Meaning in History*, 1949), la sua tesi sulla moderna filosofia della storia derivante dall'immanentizzazione della fede escatologica cristiana non apparirebbe più sufficiente. Nella crisi della filosofia della storia hanno inciso la secolarizzazione e il nichilismo, il quale ultimo ha condotto e non poteva non condurre al decesso (in attesa di nuovi esiti) la filosofia della storia, poiché ha gettato il dubbio sull'ultimo assunto dello storicismo, cioè la continuità stessa del processo storico, come si è cercato di chiarire nel volume *Il nichilismo teoretico e la «morte della metafisica»*⁹.

LA RAPPRESENTAZIONE NEOTESTAMENTARIA DELLA FINE

Se il nichilismo in genere non forma una visione positiva del futuro (con la corposa eccezione peraltro del Nietzsche assertore di un nichilismo attivo e positivo), l'ottimismo storico ha fatto largamente parte della secolarizzazione antropocentrica e «progressista», tesa a pronosticare per la storia un processo ascendente. Ora la rap-

⁸ Il tema di cieli nuovi e terra nuova, veicolato nel Nuovo Testamento in 2^a Pt (3,13) e nell'*Apocalisse* (21,1), è già presente in Isaia (65,17).

⁹ Cfr. V. POSSENTI, *Il nichilismo teoretico e la «morte della metafisica»*, Armando, Roma 1995, pp. 153-158.

presentazione neotestamentaria della fine del tempo e della storia è quanto di più lontano si possa immaginare rispetto alla concezione ascendente e progressiva nutrita nella cultura «laica» e trasfusi coi lumi, l'idealismo e lo storicismo in zone del pensiero cristiano. Di fronte all'enfasi sul progresso dell'uomo e l'ascesa della civiltà rimasta in auge per secoli, contrasta duramente il dato della Rivelazione su quel giorno ultimo oltre il quale non seguono altri giorni¹⁰. Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* si incontra una trattazione del contenuto essenziale della Rivelazione neotestamentaria in merito: «Il Regno non si compirà attraverso un trionfo storico della Chiesa secondo un progresso ascendente, ma attraverso una vittoria di Dio sullo scatenarsi ultimo del male che farà discendere dal cielo la sua Sposa»¹¹. Pur con tutte le cautele che è doveroso impiegare dinanzi al linguaggio cifrato e simbolico dell'«apocalittica», la fine dei tempi appare presentata nel Nuovo Testamento come una catastrofe, sopravvenuta al seguito di una apostasia generalizzata. Tommaso d'Aquino nel commento alla seconda lettera di Paolo ai Tessalonicesi parla di un regno universale del Maligno alla fine dei tempi, mentre molto numerosi sono i passaggi neotestamentari che direttamente richiamano oppure alludono all'Anticristo¹². Che cosa si può ravvisare in tutto ciò se non che lo scopo della storia umana non è stato raggiunto, che il suo senso non è stato realizzato? Dinanzi a queste rappresentazioni, in cui solo un estremo atto di Dio salva la storia, il banale ottimismo di chi è convinto che tutto si aggiusterà da sé e andrà per il meglio, appare insipienza e follia.

7. In certo modo l'anticipazione e la preparazione «prossima» delle cose ultime inizia con la discesa di Cristo agli inferi, che non è l'inferno dei dannati e dove si può scorgere una analogia con il limbo. Discendendo dopo la sua morte negli inferi o *sheol*, il luogo o soggiorno dei morti nel senso che quelli che vi si trovano sono privati della visione di Dio, Cristo liberò i giusti che lo avevano preceduto e pose le premesse con la sua resurrezione per la resurrezione dei morti. Quando nel Simbolo si recita «Et expecto resurrectionem mortuorum», non viene espressa soltanto una

¹⁰ Una potente, tremenda raffigurazione —non ravvivata però dalla speranza teologale— della catastrofe implicita nella fine dei tempi circola nel celebre inno *Dies irae*: «Dies irae, dies illa, solvet saeculum in favilla [...] lacrimosa dies illa [...]».

¹¹ N. 677. «Il Giudizio finale avverrà al momento del ritorno glorioso di Cristo. Soltanto il Padre ne conosce l'ora e il giorno, egli solo decide circa la sua venuta. Per mezzo del suo Figlio Gesù pronunzierà allora la sua parola definitiva su tutta la storia [...] Il Giudizio finale manifesterà che la giustizia di Dio trionfa su tutte le ingiustizie commesse dalle sue creature e che il suo amore è più forte della morte» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1040).

«Ignoriamo il tempo in cui avranno fine la terra e l'umanità, e non sappiamo il modo in cui sarà trasformato l'universo. Passa certamente l'aspetto di questo mondo, deformato dal peccato. Sappiamo, però, dalla Rivelazione che Dio prepara una nuova abitazione e una terra nuova, in cui abita la giustizia, e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti i desideri di pace che salgono nel cuore degli uomini» (*Gaudium et spes*, n. 39).

«Se è vero che nello spazio europeo mondiale è la rappresentazione razionalista della storia, con la sua fede nel progresso, che nell'insieme resta in vigore, sarà soprattutto necessario ritrovare l'altra dimensione: l'attesa con cuore fermo di una fine catastrofica del tempo all'interno della storia» (J. PIEPER, *La fin des temps*, Éditions Universitaires, Fribourg [Suisse] 1982, p. 146).

¹² Cfr. ad es. Mt 2,5; Mc 13,6,22; Lc 21,8; At 20,29; 2^aTm 2,3s; 1^aTm 4,1; 2^aTm 3,2; 2^aPt 1s; 1^aGv 2,18,22; 2^aGv 7; Ap 11,7s; 12,8ss; 13,1s; 14,9; 17,15; 19,20; 20,2ss.

fede, ma una attesa. Non solo crediamo che i morti risorgeranno, ma lo attendiamo; lo crediamo nel modo dell'attesa, aspettando la resurrezione. Condizione della sua attuazione è la seconda venuta del Cristo, la quale è *imminente*. L'aggettivo qui assume non già il senso di qualcosa che accadrà domani o posdomani, ma quello di un evento che può accadere in ogni momento: e può accadere perché la storia con l'incarnazione e la resurrezione del Cristo è già entrata nell'ultimo eone. La parusia è, pur nella sua imminenza, imprevedibile, indignantabile. Nella 1ª lettera ai Tessalonicesi si dice che il giorno del Signore verrà come il ladro nella notte (cfr 5,2), dunque inatteso e forse perfino non desiderata. Questa *dies*, che le figure dell'apocalittica suggeriscono come *amara valde*, fa seguito al prevalere dell'apostasia, all'apparizione dell'Anticristo che si porrà al posto di Dio e chiederà di essere adorato come Dio. Anche a rischio di qualche ripetizione, occorre far notare lo stridente contrasto tra le rappresentazioni progressiste-immanentiste della storia —quale quella di Bloch per cui l'evoluzione storica condurrà l'uomo a godere in pienezza della propria esistenza (*septima die dii eritis*)— e la fede della Rivelazione, sobria perché consapevole del limitato numero di elementi che le vengono trasmessi, ma che non si dà come una fede banalmente ottimistica, abitata come è dalla rappresentazione «apocalittica» della fine della storia e dalla sempre presente possibilità di perdersi.

Dalla Scrittura apprendiamo elementi che lasciano pensare che l'*imminenza* della parusia non si riferisca a tempi ravvicinati, perché essa sarà preceduta dalla manifestazione di alcuni segni prognostici quali: il raffreddarsi della fede (Lc 18,8); l'apparizione dell'Anticristo (2ª Ts 2,1s), mentre esiste qualcosa o qualcuno che «trattiene» l'avvicinarsi della catastrofe finale; la predicazione del Vangelo a tutte le nazioni (Mt 24,14); il riconoscimento del Cristo da parte di Israele (Rm 11,25s)¹³. Nella 2ª lettera ai Tessalonicesi tra i segni precursori del secondo Avvento è citato l'avvento dell'apostasia e la rivelazione dell'uomo del peccato, il figlio della perdizione (cfr 2,3 ss): «Nessuno vi inganni in alcun modo! Prima infatti dovrà avvenire l'apostasia e dovrà essere rivelato l'uomo del peccato, il figlio della perdizione (*o anthropos tes amartias, o uios tes apoleias*), colui che si contrappone e si innalza sopra ogni essere che viene detto Dio o è oggetto di culto, fino a sedere nel tempio di Dio, additando se stesso come Dio».

L'ANTICRISTO IN VL. SOLOVIEV

8. Conosciamo la varietà delle interpretazioni che nel volgere dei tempi sono state formulate nei confronti della figura dell'Anticristo, quale si delinea nei già citati passi neotestamentari che direttamente lo richiamano oppure vi alludono. Nel cap. XIX dell'*Apocalisse* vengono introdotte due bestie, una salente dal mare, l'altra dalla terra,

¹³ Nel suo controverso volume *Le salut par les Juifs* (trad. it. *Dagli Ebrei la salvezza*, Adelphi, Milano 1994) L. Bloy esprime l'elemento di solidarietà che lega Gesù, la salvezza, Israele: «Gli Ebrei si convertiranno solo quando Gesù sarà sceso dalla Croce, e per l'appunto Gesù potrà scenderne solo quando gli Ebrei si saranno convertiti» (p. 77). Si esprime col rimando in circolo una impossibilità reale? Bloy non lo pensa: cfr. la chiusa del cap. XXIII.

a cui fu dato potere su ogni tribù, popolo, lingua e nazione. La dominazione dell'Anticristo avrà successo e il risultato sarà una grande apostasia: il processo si concluderà però con la sua disfatta. Nel cap. XIX il cielo si apre e lascia passare un cavaliere su un bianco cavallo, ed il nome del Cavaliere è *Verbum Dei*: «egli porta sul mantello e sul fianco un nome scritto: Re dei Re e Signore dei Signori» (19, 16). Con la sua apparizione si determina la disfatta della bestia.

Nella complessità ermeneutica che il tema de l'Anticristo solleva, si segnala come sufficientemente accreditata una interpretazione secondo cui esso è un potente di questo mondo, appartenente all'ordine politico e sua espressione. Strumento de l'Anticristo è la potenza mondana, che forse mira ad una sorta di dominazione mondiale. Con caratteri abbastanza simili ne delineò la figura Vl. Soloviev nell'opera *I tre dialoghi. Il racconto dell'Anticristo*, dove l'Anticristo, ingannevole maschera del bene, è individuato in un personaggio preciso, in una figura storica ritenuta «l'incarnazione del male, incarnazione individuale e unica nella sua finitezza e pienezza»¹⁴. Nella diagnosi solovieviana l'insufficiente conoscenza da parte dei credenti della rivelazione e delle tradizioni della Chiesa circa l'Anticristo tende a diluire la resistenza al male. Anche considerando l'attualità storica contemporanea, non si può escludere che il silenzio calato sull'apocalittica e le cose ultime sia connesso ad una sottovalutazione della lotta contro il male nella prassi religiosa attuale.

Dal racconto di Soloviev emerge in modo sufficientemente esplicito il ritratto di colui che più tardi si manifesterà come l'Anticristo: egli all'inizio è un credente spiritualista, lontano dall'infanzia della mente tanto quanto lo è da quella del cuore. Crede in Dio e nel bene, ma ama solo se stesso, compiacendosi della sua bellezza, nobiltà e dei molti doni di cui è dotato. Grande spiritualista, asceta e filantropo, si pone subito dopo Dio, suo figlio. Dapprima considerando Cristo come suo precursore, cede poi all'invidia entro un'esperienza spirituale ispirata da Satana, negandone la resurrezione. Intenso rimane in lui il desiderio di essere il grande benefattore dell'umanità, capace di risolverne i problemi sociali, politici e religiosi. In rapporto a questi ultimi egli, a cui è stato conferito il titolo di «imperatore romano» dopo esser divenuto presidente a vita degli Stati Uniti d'Europa, convoca un concilio ecumenico invitandovi cattolici, ortodossi e riformati, durante il quale la maggior parte dei partecipanti si schiera con lui, tranne un piccolo resto che lo identifica come l'Anticristo, e che resiste nella fede nel Cristo e nella sua divinità e resurrezione. Il resto del racconto con la sconfitta finale dell'Anticristo e la realizzazione del chiliasmo (cfr. Ap 20) è sufficientemente noto.

9. Nella raffigurazione di Soloviev, che esplicitamente cerca di tener conto dei tratti dell'Anticristo quali sono offerti nei passi neotestamentari che lo riguardano —non

¹⁴ VL. SOLOVIEV, *Tre dialoghi. Il racconto dell'Anticristo*, Marietti, Genova 1975, p. 181. Insieme alla raffigurazione solovieviana, che pur nella sua libertà creativa è intrisa da un capo all'altro di elementi scritturistici, va segnalato il romanzo di Robert BENSON, *Il padrone del mondo*, pubblicato pochi anni dopo lo scritto di Soloviev. Accomuna i due autori l'assunto che l'Anticristo sia un laico, un grande capo politico, un potente di questo mondo con ambizioni di porsi al di sopra del Cristo e della Chiesa. E se in Soloviev l'avversario dell'imperatore-Anticristo è il Cristo stesso, in Benson è la Chiesa Cattolica, in base all'idea che la società futura sarà divisa in due campi: cattolicesimo e umanitarismo (anche nell'autore inglese caratteri dell'Anticristo sono l'umanitarismo e la filantropia).

senza ovviamente far intervenire un lato di immaginazione e di costruzione— sono suoi caratteri essenziali la filantropia, la potenza politica, l'ossequio al cristianesimo nel desiderio di estenuarlo e svuotarlo dall'interno.

«MORTE DI DIO» VERSUS IMPOSTURA RELIGIOSA

Se una aperta empietà e un dichiarato ateismo non sembrano far parte dell'attività dell'Anticristo solovieviano, che è piuttosto animato da orgoglio idolatricamente volto a se stesso, non è fuor di luogo sollevare la questione se Nietzsche nel volumetto *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo* non sia incorso in un profondo equivoco, proprio nella misura in cui il suo è un attacco dichiaratamente brutale e iconoclastico. Non basta una «maledizione del cristianesimo» per quanto sprezzante e violenta come quella che chiude l'opuscolo di Nietzsche, a legittimare l'entrata in scena dell'Anticristo. Non si riesce a sfuggire alla sensazione che quanto più Nietzsche spinge a fondo sul registro dell'attacco, della calunnia e perfino dell'insulto, tanto meno vengono compresi i termini effettuali dell'Anticristo. Il suo carattere sta nell'impostura religiosa, nel mettersi al posto di Dio; ed il suo annuncio non è che «Dio è morto», ma il presentarsi come un grande Dio terrestre: farsi Dio ed essere considerato tale. E' implicito nel messaggio centrale di Nietzsche concernente la morte di Dio che vi manchino i canoni adeguati per comprendere l'Anticristo. Nel corso dei tempi volta a volta questi venne individuato in Federico II, in Lutero, nel Papa (da parte dei luterani), in Napoleone, ecc., e nel nostro secolo non sono mancati tentativi di considerare l'Anticristo impersonato da Stalin o Hitler. La varietà delle attribuzioni dovrebbe rendere cauti. Inoltre l'ateismo non sembra da solo poter stabilire adeguatamente il carattere dell'Anticristo.

Con la comparsa dell'Anticristo si manifesterà in pienezza il mistero dell'iniquità, che è ora trattenuto: «il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo chi finora lo trattiene» (2^a Ts 2,7). Viene così introdotto il tema del *katéchon*, attivo prima del tempo della parusia. Quando il *katéchon* sarà tolto di mezzo, accadrà il giorno del Signore, la sua parusia, l'*eschaton*, di cui trattano i discorsi apocalittici, di Mt 24, Mc 13 e Lc 21. Nel/col giorno del Signore non accadrà un'apocatastasi, ossia una perfetta reintegrazione del tutto nel suo stato originario, ma «conversione» del tutto in cieli nuovi e terra nuova. Ed è anche notevole che non si attenda soltanto la manifestazione (l'apocalisse) del Signore (cfr. 1^a Cor 1,7), ma pure quella dei figli di Dio, di cui si dice in Rm 8,19ss¹⁵.

¹⁵ Nell'ambito degli studi sui singoli aspetti dell'escatologia e dei Novissimi si segnala per la originalità della tesi e la coerenza dell'argomentare il saggio di J. Maritain «Idee escatologiche», incluso nel volumetto *Le cose del cielo. Riflessioni sulla vita eterna*, Massimo, Milano 1996. Adottando una linea diversa dalla apocatastasi origeniana, nello scritto di Maritain si formula l'ipotesi che i dannati e Satana stesso possano, per puro e gratuito dono di misericordia e senza alcun diritto, essere condotti in una situazione in cui, separati per sempre da Dio e dalla visione beatifica soprannaturale, fruiscano di una sorta di felicità naturale.

CIELI NUOVI E TERRA NUOVA

10. Se una pura filosofia della storia, scevra di apporti teologici, può intravedere la possibilità di una fine della storia umana —attraverso forse un incontenibile aumento entropico o un collasso negli equilibri energetici, per cui vi sarebbe un arresto oltre il quale non si dà più vita e tempo umani—, la Rivelazione si spinge più avanti, perché oltre a introdurre il giorno del Signore e la fine dei tempi («e allora verrà la fine [...] il sole si oscurerà, la luna non darà più la sua luce, gli astri cadranno dal cielo e le potenze dei cieli saranno sconvolte. Allora comparirà nel cielo il segno del Figlio dell'uomo e allora si batteranno il petto tutte le tribù della terra, e vedranno il Figlio dell'uomo venire sopra le nubi del Cielo con grande potenza e gloria», Mt 24,14, e 29s), fa cenno ripetutamente a cieli nuovi e terra nuova. La *conflagratio huius mundi* è legata alla sua *innovatio*¹⁶. Le cose ultime sono ancipiti: concludono e aprono; ciò che è fine catastrofica è insieme inizio ricreante; le categorie della conclusione-distruzione «generano» quelle della *novitas* ed entrambi gli atti propriamente sono nudi e puri *atti di Dio*.

Per quanto sia necessario considerare distintamente i due eventi della fine del tempo quale termine ultimo del processo storico-cosmico, e della instaurazione di cieli nuovi e terra nuova, entrambi rimangono gelosamente ed essenzialmente opera di Dio: la capacità dell'uomo non si estende né all'annientamento, né alla creazione in senso proprio: gli fanno difetto la *potentia ad non-esse* e la *potentia ad esse*. Occorre aggiungere che nell'*eschaton* cristiano si va oltre il concetto parmenideo di essere inteso come rigorosa permanenza, saldezza, stabilità; l'essere vi vale anche come attesa, futuro, avvenire, evento nuovo.

KANT: LA FINE DI TUTTE LE COSE

11. Col declino della rappresentazione cristiana della fine e l'avvento della secolarizzazione, siamo disposti a prestare ascolto alle proiezioni della scienza, e alle sue ipotesi su una catastrofe ecologica o un *breakdown* termodinamico, più che agli elementi neotestamentari. Uno degli ultimi documenti in cui il pensiero europeo non espressamente teologico ha gettato un'occhiata sulle cose ultime è il breve scritto di Kant *La fine di tutte le cose*, dove si mescolano quasi inestricabilmente taluni dati (taluni soltanto) della fede e i presupposti della filosofia kantiana¹⁷.

Il passaggio dal tempo all'eternità è per il pensatore di Königsberg la fine di tutte le cose in quanto enti temporali oggetto di un'esperienza possibile; è la fine di tutto

¹⁶ Nel *Supplementum* alla *Summa Theologiae* steso, sembra, da Reginaldo da Piperno, numerose questioni sono dedicate alle cose ultime (cfr. le qq. 69-99) entro un quadro sistematico che non lascia da parte questioni delicate, che a prima vista potrebbero anche apparire incongrue ma che pur fanno parte del realismo della fede applicato alla escatologia. E' probabilissimo che alla sistemazione medievale dell'escatologia si debbano apportare correzioni e integrazioni, resta però l'ardimento con cui essa affrontava un tema tanto temibile.

¹⁷ Lo scritto è in I. KANT, *Questioni di confine*, a cura di F. Desideri, Marietti, Genova 1990, pp.39-51.

il tempo, insieme al perdurare dell'uomo. L'ultimo giorno appartiene perciò al tempo, che esso conclude, mentre dischiude il passaggio all'eternità, in cui secondo Kant «non accade più niente». Sembra far difetto all'autore l'idea che possa esistere un tempo discontinuo, composto di istanti puntuali separati; una sorta di eternità partecipata, l'*aevum* secondo il linguaggio dell'Aquinate¹⁸. L'assunto, d'altronde coerente con i postulati kantiani sull'estetica trascendentale, solleva l'interrogativo sulla qualità di una vita perfettamente interminabile e perfettamente senza eventi, dove la ragione rischia di mettersi in trappola da sola. Pensieri che hanno in sé qualcosa di raccapricciante e di affascinante, secondo Kant.

Con un curioso miscuglio di reminiscenze di fede e di «razionalismo morale» lo scritto kantiano mantiene un giudizio universale retributivo, un giudizio di grazia e di condanna. Assai meno vi si incontra l'idea di cieli nuovi e terra nuova, che sembrerebbero esclusi già a partire dal titolo del saggio (*La fine di tutte le cose*, che significa molto di più di «la fine dei tempi»), sebbene sia presente un cenno al perdurare degli enti mondani in quanto sovrasensibili: sembra che l'aldilà a cui Kant pensa sia da intendere come perfettamente spirituale e privo di ogni materia e corporeità. Quanto al Giudizio finale, inteso praticamente e moralmente in accordo con la gnoseologia kantiana, le preferenze dell'autore vanno al sistema «dualista» (separazione eterna tra buoni e cattivi) e non a quello «unitario», dove tutti sarebbero «salvati» e che manifesta l'inconveniente della indifferente sicurezza. Kant, che pur considera l'ipotesi di una fine terribile per la maggior parte del genere umano quale retribuzione per la sua natura corrotta, ritiene tuttavia lecito «nutrire la speranza che l'ultimo giorno possa avvenire come un'ascesa al cielo quale quella di Elia, piuttosto che come una discesa all'inferno quale quella della masnada di Korah» (p. 44).

Ho parlato di miscuglio tra reminiscenze di fede e razionalismo morale. Un aspetto forte di quest'ultimo emerge nell'assunto kantiano che la sua epoca sia superiore ad ogni altra quanto a moralità (siamo nel 1794, nel pieno del Terrore di Robespierre). Al di là di tale valutazione, l'autore si trova costantemente su un delicatissimo crinale: egli, dovendo trattare di questioni «noumeniche», conosciute attraverso la fede, e non potendo smentire né la propria gnoseologia che si arresta alla conoscenza fenomenica, né il metodo di includere la religione entro i limiti della sola ragione, cerca di trovare una via d'uscita attraverso una considerazione morale assegnata ad una ragione solo pratica. All'elemento divino, per cui le cose ultime sono un atto di Dio entro le vicende della redenzione e della salvezza, non viene assegnato rilievo; ma d'altro canto si insiste sulla amabilità del cristianesimo, basata sulla santità della sua legge morale e l'amore per l'osservanza del proprio dovere.

LA SETTIMA PAROLA

12. Nell'accadere delle cose ultime si spezza il silenzio di Dio e il *saeculum* viene sottoposto a giudizio secondo una logica diversa da quella mondana, che spesso giu-

¹⁸ Cfr. *Summ. theol.* I q. 10 a. 5.

dica secondo l'efficienza. Quando accadrà tutto ciò? Quanto dista da noi la fine dei tempi? Forse essa è in *ritardo*, e manifesta la difficoltà o perfino l'incapacità di cui Dio si trova nell'operare la redenzione? Vi è ritardo quando qualcosa o qualcuno che doveva pervenire ad un'ora *stabilita*, non giunge. Tale non è il caso per il secondo Avvento, perché per esso nessuna ora è stabilita entro le vicissitudini del tempo mondano. L'assoluta imprevedibilità di questa ora, per cui più sopra si è detto che è imminente-immanente in ogni istante, è così netta da esser nota solo al Padre, e perfino il Figlio, *secundum quod homo*, non la conosce.

Sorge per noi prossimi al terzo Millennio la domanda se esso si presenterà come un «tempo escatologico» dove possa riprendere vigore l'attesa delle cose ultime intrinseca alla fede cristiana. O va serpeggiando il sentimento di una «sconfitta di Dio», impari a redimere la storia e a farla passare nell'eterno? Essa comporterebbe la resa della Chiesa all'*anomos*, il *filus perditionis* di cui dice la 2^a lettera ai Tessalonicesi. Ora un cristianesimo senza escatologia è un cristianesimo senza salvezza, nichilista in modo mascherato, incline a ritenere che la teologia della Croce sia la teologia della «morte di Dio» senza l'alba della resurrezione; che il punto supremo della storia sia racchiuso nel grido del Crocifisso: «Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?». A tale assunto segue coerentemente il silenzio del Padre, il suo abbandono del Cristo e degli uomini, il punto interrogativo sulla Resurrezione. Il grido di desolazione del Cristo è la sua ultima parola, quella che sigillando le precedenti, le conferma tutte? Ma oltre quel grido i Vangeli narrano di altre espressioni, la sesta e la settima parola del Cristo in croce. La sesta suona: «Nelle tue mani rimetto il mio spirito»; e la settima: «Tutto è compiuto». Esse non attestano irrimediabile sconfitta, né inltrepassabile barriera fra finito e infinito¹⁹.

Dinanzi ai due elementi emersi nella Chiesa moderna e nella cultura moderna: il crescente oblio calato sull'*eschaton* e la sua immanentizzazione laica, la Chiesa non ha reagito in maniera uniforme. Mentre per ora non paiono adeguati i tentativi di riassegnare vigore alla proiezione escatologica della speranza credente, intenso e spesso efficace è stato il compito di ridare cittadinanza entro il cristianesimo a progetti di rinnovamento storico e civile, depurati dall'ambiguo *pathos* esclusivamente secolare e alludente a un regno dell'uomo sulla terra: in proposito giocò intensamente la reazione all'accusa dell'antropocentrismo moderno che intendeva la religione quale oppio dei popoli. Rimane la domanda se l'oblio delle cose ultime non rischi di favorire una mondanizzazione della Chiesa e un depotenziamento dei fermenti di riforma e di «utopia» del Vangelo, nonché dal lato secolare un nuovo iluminismo quale progressivo passaggio da una religione rivelata ad una razionale.

VITTORIO POSSENTI

Università degli Studi di Venezia.

¹⁹ Ampia è nella tradizione spirituale e teologica la meditazione sulle parole del Crocifisso. Cfr. ad es. CH. JOURNET, *Le sette parole di Cristo in croce*, Massimo, Milano 1980.

NATURALEZA TELEOLÓGICA: ARTICULACIÓN ENTRE SER, DEBER Y VIRTUD¹

Es propio del hombre mantener una activa relación con su propia naturaleza gracias a su razón y por mediación de su libertad. En los seres carentes de razón no cabe hablar de una concordancia o conformidad ni de una disconformidad o discordancia con la propia naturaleza. Lo único operante es la naturaleza y el sujeto no puede adoptar distancia frente a ella. En el hombre, en cambio, si bien la naturaleza no es el único principio de su conducta, la rectitud de su conducta dependerá de su conformidad con la naturaleza. Pero, qué es la naturaleza? Sobre este concepto existe mucha variedad de interpretaciones, una gran oscuridad y no poca ambigüedad. Nuestro propósito no es iluminar este concepto en su devenir histórico —aunque será inevitable referirnos al distinto modo de concebir la naturaleza por parte de Aristóteles y de los modernos como Hobbes y Rousseau— sino de profundizar en la concepción clásica de la naturaleza como dotada de finalidad y de una intrínseca e inmanente teleología, esclarecer el criterio moral de actuar de acuerdo a lo que somos en la libre aceptación de nuestro ser, y mostrar su conexión, a través del despliegue de las virtudes, con el deber. Con ello, creemos que indirectamente contribuimos a unificar y establecer puentes en el panorama de una ética internamente desgarrada entre una moral de virtudes, del deber y de los bienes.

1. EL CONCEPTO DE NATURALEZA: AMBIGÜEDAD Y DEPENDENCIA DE SUS OPUESTOS

Los hombres no son buenos o malos por naturaleza. Dicha calificación moral la obtendrán a lo largo del tiempo y en virtud de sus decisiones y actos. Es posible influir sobre ellos y darles razones para que dirijan sus vidas en un sentido u otro. Según Aristóteles, de lo primero, influir para que obren bien, se ocupa la política; de las razones, la ética. Las virtudes coronan a la naturaleza, llevan a su perfección las tendencias naturales. Sin embargo, «las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre»². Es densa y llena de significado esta fórmula aristotélica de que existe una aptitud natural para disponer de virtudes. Desde la reflexividad propia de

¹ Este trabajo forma parte de una investigación más amplia patrocinada por FONDECYT (Chile) en el marco del proyecto 1950079.

² *Ética a Nicómaco* III: 1103 a 24-26, trad. de M. Araújo y J. Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989.

la razón, el hombre puede comprender su naturaleza y saber qué la conduce a su plenitud y al logro de las virtudes. Sin embargo, esta lucidez se obtiene al precio de poder no orientarse según la naturaleza y según aquello que la perfecciona, sino en dirección distinta y, no raras veces, según lo que la degrada.

En el capítulo 5 del libro IX de la *Metafísica*, Aristóteles muestra la diferencia entre las potencias racionales y las irracionales. Lo propio de estas últimas es la necesidad: «hacen o padecen necesariamente»³ y «limitan su actividad a una sola cosa»⁴. En cambio de las potencias racionales se dice que no actúan de modo necesario, ya que al extenderse a los contrarios implican «el deseo o elección previa»⁵, pues no pueden recibirse ambos simultáneamente. De este modo, no cabe hablar de virtudes en el sistema auditivo (se oye o no se oye) o en el sistema digestivo, pues ambas capacidades tienen una finalidad muy determinada y no requieren de aprendizaje, son unidireccionales, actúan de modo necesario, *ad unum*. En cambio las facultades que se refieren a lo verdadero y lo falso o a lo bueno y lo malo, presentan ambigüedad, son bidireccionales, son *ad opposita*. Los escolásticos, en lograda fórmula, sintetizan esta enseñanza en el adagio *natura ad unum, ratio ad opposita*. Lo natural está orientado en una sola dirección, mientras que lo racional se dirige hacia los contrarios⁶.

Tomás de Aquino, siguiendo a Alejandro de Hales que ha hablado de la *ratio in quantum est naturalis* y de la *ratio in quantum est deliberativa*, estableció la distinción entre la *ratio/voluntas ut natura* y la *ratio/voluntas ut ratio*: «Las facultades racionales se relacionan a cosas opuestas cuando se trata de cosas a las que no están ordenadas por naturaleza. Pero si se trata de algo a la que están por naturaleza, no se relacionan a cosas opuestas. Así, el entendimiento no puede dejar de asentir a los principios que por naturaleza conoce, ni tampoco puede la voluntad dejar de adherirse al bien en cuanto bien, porque por naturaleza está ordenada al bien como a su objeto»⁷. Para denominar aquello que en la razón hay de naturaleza, Tomás de Aquino utiliza el término «sínderesis», que es el hábito que permite al entendimiento práctico conocer los primeros principios de la ley natural. Es un conocimiento directo, infalible y al alcance de todos los hombres⁸. Sin embargo, la ética se mueve en el ámbito de lo que es *ad opposita*, y se requiere el ejercicio de la prudencia, deliberar, pedir consejo, actuar como lo haría un virtuoso, etc.

Con lucidez ha mostrado Spaemann que la equivocidad del término «naturaleza» viene determinada en gran medida por el concepto que se le oponga. Así la concepción de naturaleza variará si el concepto que se le opone es o bien *a*) la razón, *b*) la

³ *Metaf.* IX 5: 1048 a 7.

⁴ *Metaf.* IX 5: 1048 a 8.

⁵ *Metaf.* IX 8: 1050 b 33-34.

⁶ Cfr. J. GARCÍA HUIDOBRO, *Objetividad ética*, edeval, Valparaíso 1995, cap. IV: «Natura ad unum, ratio ad opposita», pp. 55-65. Asimismo sobre este tema es imprescindible F. INCIARTE, «Natura ad unum-ratio ad opposita. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus», en J. P. BEEKMANN ET ALII (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Felix Meiner, Hamburg 1993, pp. 259-273.

⁷ *Summ. theol.* I q. 62 a. 8 ad 2um.

⁸ Cfr. *De verit.* q. 16 a. 1; *Summ. theol.* I q. 79 a. 12c.

gracia, c) la cultura y d) lo artificial. Un mismo concepto tendrá distinto sentido según qué concepto se le contrapone. Si a esto añadimos que el concepto de naturaleza y de lo natural tal como se utiliza en la Edad Media y el vigente en la Edad Moderna, chocan frontalmente y difiere radicalmente entre sí, entonces existe una gran probabilidad, si no se esclarece el terreno que pisamos y definimos precisamente la acepción de naturaleza que estamos utilizando, de incurrir en abundantes confusiones y dificultar mucho su cabal comprensión. Asimismo, tampoco los clásicos —Aristóteles, Tomás de Aquino— brillaron por emplear los términos de modo preciso o más o menos unívoco. De hecho en Tomás de Aquino, que confiaba en la analogía, hay una utilización de la palabra «naturaleza» que no varía en gran medida al modo como lo utiliza un moderno como Hobbes, Rousseau o Kant; tampoco faltan textos en los que identifica lo natural con lo dado o biológico, y, en fin, emplea el término como lo opuesto a lo que más tarde se denominará lo cultural.

Sin embargo estos usos propios del lenguaje ordinario, son derivados y secundarios con respecto a la concepción central de naturaleza que se maneja y que es verdaderamente articuladora. Para Aristóteles y sus discípulos medievales «la naturaleza es fin»⁹, es algo que sólo parcialmente se tiene, y es a lo que se trata de llegar. Si nosotros miramos con ojos modernos el libro primero de la *Política*, en donde se sostiene por una parte que el hombre es un animal político que requiere de la *polis* para su pleno desarrollo, y, por otra parte, que el hombre es un animal dotado de *Logos* para quien es natural el lenguaje, llegaremos a aporías insalvables. Estas características específicas del ser humano sólo se tornarán inteligibles si concebimos la naturaleza de modo teleológico. Puesto que si tenemos en mente la concepción moderna de naturaleza, como lo primitivo, lo dado, lo originario, lo no tocado por la mano del hombre, sería «natural» en el hombre el desconocimiento de la lengua, ya que esta es un producto cultural que se aprende en una cultura determinada. No recuerdo bien si es una leyenda o un hecho histórico lo narrado acerca de un rey que quiso investigar cuál era la lengua natural, la lengua innata —creía que era el latín— y para constatarlo, crió en cautividad solitaria a dos niños, es decir sin contacto lingüístico alguno, sin que nadie les hablase de modo que no pudieran aprender lengua alguna, y de este modo llegaron a expresarse en la lengua originaria, la lengua de Dios. El deceso de ambos niños demostró lo descabellado de tal experimento. El cruel fracaso de tal tentativa manifiesta, entre otras cosas, que ya operaba una concepción moderna de lo natural como lo espontáneo y nativo.

Para Hobbes y Rousseau, la naturaleza es lo que está al comienzo; para Aristóteles es lo que fundamentalmente se logra al final, aunque sean naturales también las formas intermedias en pos de la entelequia. Así lo plantea Spaemann: «Aristóteles había escrito que el hombre es por naturaleza un ser que habla y un animal político. Esta afirmación sólo es inteligible si partimos de un concepto teleológico de naturaleza. Pues el niño no empieza a hablar por sí mismo, ni existe una lengua natural, y muchos hombres viven en comunidades que no tienen la forma de la *polis*. Lo que Aristóteles quiso decir es que el hombre, cuando se ha convertido en lo que propia-

⁹ *Política* I 2: 1252 b 31. Cfr. *Física* II 2: 194 a 29.

mente es, habla racionalmente, y vive en una comunidad de ciudadanos libres. El hecho de que para ello necesite la ayuda de otros hombres sólo es una confirmación de la naturaleza comunitaria del hombre»¹⁰.

2. LA CONSIDERACIÓN DE LA NATURALEZA DE MODO TELEOLÓGICO EVITA LOS DUALISMOS DE LA MODERNIDAD

Ha sido, como hemos expuesto en otro lugar¹¹, el proceso de desteleologización de la naturaleza lo que ha conducido y desembocado en clamorosos dualismos entre naturaleza y cultura, naturaleza y persona. Si la dignidad de la persona estriba en la noción de autonomía, fácilmente se pasa a considerar, como de hecho ha acontecido, a la naturaleza como mera materia, pasiva y externa. La idea de dignidad, por muy trascendental que sea su fundamento, ha de reconocerse en la naturaleza corpórea del hombre concreto. Es esto lo que ha devenido problemático en el planteamiento dualista inherente a la modernidad y todavía vigente en la actualidad, que tiende a separar y enfrentar naturaleza y persona, naturaleza y libertad. El desafío es pensar al hombre como naturaleza, sin que ello implique la supresión de la persona a través de reduccionismos naturalistas. La naturaleza del hombre es el lugar en que la persona se representa y manifiesta, y no un mero instrumento en sus manos. Como hemos advertido, «pensamos la naturaleza de modo instrumental cuando la despojamos de toda interioridad, cuando suprimimos el carácter de subjetividad y la concebimos como puro objeto, exterioridad, *res extensa*. Así desde luego es totalmente heterogénea a la *res cogitans* e inevitablemente se le opone. La naturaleza pasará a ser entendida como mero sustrato material que la conciencia empleará para los fines que ella se dé a sí misma. Será un instrumento para fines extrínsecos a ella misma»¹².

El proceso de dominio de la naturaleza ha llegado a un punto que se vuelve contra el hombre y desencadena multitud de efectos perversos. Lo que en un tiempo mereció el nombre de efectos secundarios, debido a la creciente interdependencia tanto de los fenómenos humanos como orgánicos, paulatinamente pasa a ser principales. Si la exaltación de la dignidad de la persona y su libertad conduce a la destrucción de las configuraciones naturales que hacen posible justamente a la persona y su libertad, es necesario repensar el concepto de naturaleza y entenderlo de modo teleológico. El concepto de naturaleza como mera materia y sustrato de la acción humana, que ha conducido sin duda a progresos incontestables de la ciencia y de la técnica, habrá de ser corregido para poder ver, apreciar y respetar a una naturaleza dotada de interioridad e inteligibilidad intrínseca. Sólo un concepto teleológico de

¹⁰ R. SPAEMANN, *Das Natürliche und das Vernünftige: Aufsätze zur Anthropologie*, Piper, München-Zürich 1987, p. 24; *Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología*, trad. de D. Innerarity, Rialp, Madrid 1989, p. 34.

¹¹ Cfr. J. PEÑA VIAL, «Hacia una fundamentación de la dignidad humana: una propuesta desde Spaemann»: *Revista de Ciencias Sociales* XLI (1996) 501-538.

¹² *Ibid.*, 516.

naturaleza puede conciliar nuestro ser personal con nuestra naturalidad, permitir trascender la naturaleza en la misma línea de la naturaleza, es decir, sin olvidarla y dejarla atrás. Sin embargo, que el hombre posea una naturaleza teleológica no quiere decir que su teleología sea semejante a la de los seres no humanos o meramente naturales. Se malinterpretaría este concepto si se lo interpreta en el sentido de un férreo determinismo —tanto más rígido cuanto más inferior está en la escala de los seres— o planteando una univocidad entre la teleología natural en el reino de la naturaleza y la teleología del hombre, que naturalmente es libre. Sólo en el caso del hombre, la naturaleza es un insuficiente principio de determinación en el orden operativo. Por encontrarnos con otra causalidad, la procedente del conocimiento intelectual, al lado de la causalidad de la naturaleza, las acciones humanas no son ya por naturaleza, sino según naturaleza. Los procesos por naturaleza son aquéllos en que la naturaleza es la causa total de los mismos, y donde, como hemos visto, la naturaleza está determinada *ad unum*. Por ello es que no sabemos por naturaleza lo que es mejor y más conveniente para nuestra propia naturaleza. «La razón decisiva de que no sepamos por naturaleza, es decir, de por sí, qué es lo mejor, qué es lo más conveniente para nosotros mismos, reside en que para nuestra naturaleza es esencial la mediación racional con nosotros mismos»¹³.

Lo natural, en este sentido teleológico que venimos hablando, no significa lo genético ni lo originario, sino que tiene un sentido normativo y universal que sirve como criterio para enjuiciar nuestros deseos, acciones o estados. Hay en todo hombre una teleología o finalidad en la naturaleza humana a la que libremente se puede ayudar, desplegar y secundar, o, por el contrario, obstruir y desviar. La naturaleza, en el caso del hombre, no es coercitiva de por sí ni su normatividad viene impuesta. Somos nosotros los que advertimos que si la secundamos nos va en ello nuestra dignidad y la plena armonía con nosotros mismos.

Se podría objetar, siguiendo a Kant, que esta consideración teleológica de la naturaleza es una perspectiva que responde más a nuestro modo de conocer la realidad que a la realidad misma. Puestos en esta encrucijada, de considerar la finalidad como algo simplemente derivado de nuestro modo de conocer la realidad o considerar que es la misma realidad la que es inteligible y está dotada de sentido, aunque muchas veces no sepamos en qué consiste esa naturaleza que confiere a cada cosa su fin, hacemos una opción metafísica por esta segunda perspectiva. Precisamente lo racional consiste en descubrir la teleología intrínseca de la naturaleza. En este sentido es cetero Spaemann cuando dice: «Razón no es idéntico a naturaleza. Pero lo racional es también, en primer lugar, el llegar a descubrir la verdad de lo natural, y esta revelación radica en la teleología de la naturaleza»¹⁴. La naturaleza del hombre, si no se concibe teleológicamente, deviene mera exterioridad. En tal caso, toda praxis será reductivamente asimilada a una *poiesis*. Si se declara que no hay ninguna teleología en la naturaleza, a partir de entonces toda finalidad correrá por cuenta de un sujeto o de una conciencia que imponen desde fuera y extrínsecamente los fines a la naturaleza.

¹³ R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, pp. 138-139.

¹⁴ *Ibid.*, p. 141.

Así lo ha visto Alejandro Llano cuando dice: «El interés del sujeto no es ahora dejar ser a la realidad y perfeccionarla de acuerdo a sus internas inclinaciones naturales, sino imponer su propia soberanía sobre las cosas. La acción consiste entonces, en la efectuación de los fines de la razón por medio de la estructuración causal del mundo. Ajeno al mundo por el dominado, el hombre queda aislado en su humanidad»¹⁵.

En cambio, cuando se reconocen fines y sentido en la naturaleza, nuestra relación con ella adopta el carácter de lo que Spaemann ha denominado *trato*¹⁶. Si antiguamente el hombre se veía a sí mismo como parte de la naturaleza, la cumbre de una creación llena de inteligibilidad y *logos*, es muy diverso el espíritu moderno desplegado bajo la escisión de la *res cogitans* y la *res extensa* y bajo el lema de la «conquista de la naturaleza». Hoy no hace falta hacer eco a las reivindicaciones ecologistas para darnos cuenta que junto a los grandes desarrollos científicos no se ha logrado «humanizar» la naturaleza, sino que se la ha instrumentalizado y aquello ha degradado a su degradador.

La pregunta que nos vemos obligados a plantearnos es: ¿cómo se ha de pensar la naturaleza para que ésta alcance su plenitud y sea el ámbito donde la persona se manifieste y el respeto a su dignidad se concrete? Contestarla de modo correcto y equilibrado requiere tener en cuenta que por una parte el hombre es «más» que naturaleza, y por otra, que sigue siendo un ser natural. El hombre que muestra su máxima trascendencia a través de la praxis benevolente frente a la realidad, no debe olvidar su condición natural. Como hemos dicho, sólo un concepto teleológico de naturaleza puede conciliar nuestro ser personal con nuestra naturalidad, trascender la naturaleza en la línea abierta por la misma naturaleza y tenerla siempre en cuenta.

En la base de la dificultad moderna para entender la teleología está el olvido de la noción de potencia, o, al menos, su unilateral reducción a potencia pasiva o a la posibilidad. En este sentido es interesante lo señalado por Joaquín García Huidobro: «Hablar de teleología es admitir que existen potencias, y no sólo posibilidades. Es decir, que con la estructura misma de los seres hay algo que apunta hacia una determinada dirección, en la que se desarrolla hasta «llegar a ser lo que es»»¹⁷. Cuando no se tiene en cuenta esta dirección interna de las cosas hacia sus fines, esas «semillas» que pueden desplegarse hacia su maduración, la potencialidad será reducida a mera posibilidad, y ésta estará sólo a merced del proyecto del hombre respecto de ella. Sólo el proyecto del hombre, los fines que el mismo se impone, pueden hacer salir a la materia de su estado de mera posibilidad para finalmente constituirse en realidad. No extraña que la modernidad haya tenido una visión mecanicista del mundo y haya concebido a Dios como un gran relojero.

Los dualismos modernos proceden de esta desteleologización de la naturaleza que lleva a dividir la realidad en dos reinos independientes y autónomos entre sí: el reino de la libertad y el de la necesidad, del espíritu y la materia, el mundo de las causas y el de los fines, el ser y el deber, naturaleza y cultura, hechos y valores. «He-

¹⁵ A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, Espasa Universidad, Madrid 1988, p. 83.

¹⁶ R. SPAEMANN, *op. cit.*, loc. cit.,

¹⁷ J. GARCÍA HUIDOBRO, «Natura ad unum, ratio ad opposita...», 64.

chos desprovistos de valor y un reino de valores opuestos a estos hechos es el producto de la desintegración de la entelequia precedente»¹⁸. Olvidar o suprimir esta teleología conduce a la absoluta desconexión de las normas y deberes respecto de las tendencias o inclinaciones del sujeto. Por una parte, la naturaleza no cultivada, y, por otra, unos incomprensibles mandatos morales desprovistos del contexto teleológico en el que encuentran su sentido e inteligibilidad. Sobre esto ha llamado la atención Alasdair MacIntyre: «Dentro de ese esquema teleológico es fundamental el contraste entre “el-hombre-tal-como-es” y “el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial”. La ética es la ciencia que hace a los hombres capaces de entender cómo realizar la transición del primer estado al segundo [...] Pero la conjunción del rechazo laico de las teologías protestante y católica y el rechazo científico y filosófico del aristotelismo iba a eliminar cualquier noción del hombre-como-podría-ser-si-realizara-su-telos. Dado que toda la ética, teórica y práctica, consiste en capacitar al hombre para pasarlo del estadio presente a su verdadero fin, el eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello el abandono de cualquier noción de *telos* deja como residuo un esquema moral compuesto de dos elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura. Está, por una parte, un cierto contenido de la moral: un conjunto de mandatos privados de su contexto teleológico. Por otra, cierta visión de una naturaleza humana ineducada tal-como-es»¹⁹.

Pero ya hemos visto, y aquí radica la aparente complejidad del asunto, que el hombre se comporta según su naturaleza precisamente cuando se trasciende a sí mismo y va más allá de sí mismo como mera realidad natural. Precisamente, como tendremos ocasión de ver, la prosecución armónica de las tendencias naturales humanas —naturales y racionales— bajo la dirección de la razón, es lo que se denomina *virtud*. De este modo, la acción natural al hombre, la acción que trasciende la mera naturaleza en la misma medida en que la segunda y continúa, es la acción virtuosa.

3. SÍNTESIS ENTRE NATURALEZA Y LIBERTAD: «LA LIBRE AFIRMACIÓN DE NUESTRO SER»

Ha sido Antonio Millán Puellas quien ha hecho un relevante esfuerzo especulativo por conectar los *disjecta membra* que la modernidad ha separado entre ser y deber, entre lo que suele denominarse moral de virtudes —que en Aristóteles encuentra su paradigma— y la moral del deber, cuyo máximo exponente es Kant. Fue temprana su preocupación por este tema, aunque previo al que adquiere en ética, cuando comprobó la antítesis que suele darse entre naturaleza y libertad: «Cuando el materialismo del siglo XIX negaba la libertad o la reducía a simple epifenómeno, se apoyaba en el hecho de que el hombre posee una “naturaleza”. Inversamente, el historicis-

¹⁸ R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, trad. de R. Clavería, EUNSA, Pamplona 1980, p. 325.

¹⁹ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, trad. de A. Valcárcel, Crítica, Barcelona 1987, pp. 76 y 78; *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 2a. ed., University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984, pp. 53-54.

ta de nuestro tiempo, como el existencialista también, partiendo de la evidencia o del presupuesto de la libertad humana, no puede admitir que tenga nuestro ser naturaleza alguna [...] De los términos de la antítesis, es el de “naturaleza” el que ha sufrido la más aguda inflexión. Al oponerlo al de “libertad”, se le confiere el sentido de algo estático y rígido, capaz tan sólo de un comportamiento uniforme, esencialmente monótono. Sería el plomo en las alas de la libre agilidad de nuestro ser [...] [Se olvida que] en esta metafísica radicalmente teleológica y dinámica, la “naturaleza” es, ante todo, un principio de actividad²⁰.

Millán Puelles fundamenta la ética en una densa y bella fórmula: «la libre afirmación de nuestro ser». Primero fue una tesis esbozada en una nota de su libro *La formación de la personalidad humana*²¹; luego alude a ella en *Economía y libertad*²², para finalmente desplegarla en toda su amplitud y fundamentación precisamente en *La libre afirmación de nuestro ser*²³. En esta obra emprende una fundamentación metafísica de la moral, radicada en la libre afirmación de nuestro ser y en coherencia con su filosofía de la objetividad y la libertad. El hombre es un ser creado dotado de una libertad que es también una dimensión de su naturaleza. El valor de la auténtica libertad se mide de un modo objetivo por su adecuación o conformidad con las exigencias que dimanan de nuestro ser natural, no entendido de modo naturalista, sino fundamentado en última instancia en el Creador de nuestra naturaleza, quien ha hecho del hombre un ser naturalmente libre. Esas exigencias son deberes que no son constricciones físicas, sino apelaciones a una libertad originariamente reflexiva. Si no tenemos el poder de crearnos a nosotros mismos, sí está en nuestro poder ratificar nuestro ser o traicionarlo, según la libre actitud que adoptemos ante Él. En esta dirección, siguiendo a Tomás de Aquino, mostrará que la ética es algo exigido por la integridad de la naturaleza humana, a diferencia de Kant, quien plantea la moral exclusivamente en nombre de la autonomía de la razón.

²⁰ A. MILLÁN PUELLES, «La síntesis humana de naturaleza y libertad», conferencia pronunciada el 21 de agosto de 1959 en Santander en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo; publicado posteriormente en la colección «O Crece O Muere» n. 160, Madrid 1961, y recogido en el libro *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, ibi 1976, pp. 34-35 y 36.

²¹ «Sería sumamente sugestivo un estudio de la ética desde el punto de vista de la libre aceptación de nuestro ser. Sólo esta aceptación libremente ejercida nos hace entrar en posesión propia, y en cierto modo reduplicativamente humana, del ser que por naturaleza poseemos [...] El imperativo de Píndaro “llega a ser el que eres” tiene esta traducción en términos de naturaleza y libertad: llega a ser libremente, y por tu actividad, el que eres de un modo natural y por tu misma esencia. En el ámbito de la libertad puede el hombre fallar su propio ser» (A. MILLÁN PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, 2a. ed., Rialp, Madrid 1973, nota en pp. 61-62).

²² «Quiéralo o no, el hombre es para sí mismo una tarea [...] Somos libres, o sea, no estamos hechos del todo; pero somos, o sea tampoco lo tenemos todo por hacer [...] Es menester que ya seamos de algún modo unos seres reales, algo en lo que ya existe un cierto haber natural: una naturaleza y, por lo tanto, unas inclinaciones naturales [...] Es un abuso increíble, o bien una ingenuidad superlativa, el prescindir de nuestro haber natural cuando nos veamos ante la tarea que más radicalmente nos concierne» (A. MILLÁN PUELLES, *Economía y libertad*, ed. Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid 1972, pp. 304-305).

²³ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994.

La persona, en virtud de sus potencias racionales que suponen reflexividad, puede tener una activa relación con su propia naturaleza. Precisamente a través de la autoconciencia, puede activamente asumir o hacerse cargo del ser en que acontece. Este hacerse cargo de su propio ser, posibilitado por la reflexividad y la libertad, es distinto de la mera identidad de la persona, puesto que esta última no supone ninguna relación, enlace o vínculo.

Millán Puelles encabeza el prólogo de su obra con una cita de Albert Camus: «El hombre es la única criatura que se niega a ser lo que ella es»²⁴. Parece innegable que el hombre puede actuar contra su propio ser. Y esto se pone de manifiesto no sólo en la posibilidad del suicidio —que al oponerse a la primera de las inclinaciones naturales denota su carácter radicalmente antinatural—, sino en todos los actos que la moral rechaza y que no exclusivamente atañen a los considerados como hechos *contra naturam*. A su vez, los actos éticamente válidos son todos aquellos conformes con la naturaleza que siempre serán una libre afirmación de nuestro ser, aunque no siempre lo sean de modo explícito. Éste es el esquema de rectitud moral adoptado por Millán Puelles. Lo que enlaza con nuestra naturaleza no es nuestra libertad, sino su ejercicio, y no en todas las ocasiones, sino cuando éste concuerda con lo que ya naturalmente somos²⁵. Es decir, la libre afirmación de nuestro ser presupone la realidad de un ser que es nuestro, independientemente de que por nuestro modo de actuar lo aceptemos o rechacemos. Hay una prioridad de nuestra naturaleza respecto de nuestra libertad operativa. Dirá Millán Puelles: «En su carácter de esquema de la rectitud moral de nuestro comportamiento, la libre afirmación de nuestro ser —no la del tuyo o la del mío, en particular, sino cabalmente la del nuestro, la del ser específico de todo yo humano— constituye el centro y la sustancia de toda posible ética realista. Llamo “realista” a la ética donde la realidad de lo que somos (es decir independientemente de lo que queramos ser, o hacer, o tal vez tener) sirve de fundamento general e inmediato del contenido de nuestros deberes»²⁶. De este modo, una ética de pretensiones normativas tiene un fundamento real.

Gracias a la libertad, el hombre puede comportarse en congruencia con su propio ser natural o, por el contrario, en disconformidad con él, pero ambas posibilidades no se darían si el hombre se encontrase desprovisto de todo ser natural. El hombre es el único ser que libremente puede negarse a ser lo que él es, o, más exactamente, que libremente puede negarse a serlo. Pero para esto, la posibilidad de actuar contra su misma naturaleza, es requisito previo ser hombre y disponer ya de naturaleza humana. Por tanto es la propia naturaleza humana la que nos permite ir contra ella en nuestro libre modo de comportarnos. Al respecto afirmará Millán Puelles: «La necesidad de que en resolución sea nuestra propia naturaleza la que nos permite ir contra ella, de tal suerte que un ser humano pueda tener una conducta inhumana, hace claramente perceptible la superficialidad, no sólo la falsedad, de todas las concepcio-

²⁴ «L'homme est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est» (A. CAMUS, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951, p. 22). Hay trad. castellana de L. Echávarri, Losada, Buenos Aires 1953.

²⁵ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, pp. 21-39.

²⁶ *Ibid.*, pp. 194-195.

nes según las cuales, para poder afirmar la libertad del hombre, es menester negar que éste tenga naturaleza²⁷.

La articulación y complementación entre naturaleza y libertad presupone una distinción que en términos metafísicos existe entre el nivel ontológico de la sustancia —el que corresponde a nuestra naturaleza— y el del accidente predicamental en que se desenvuelve nuestra libertad. El fundamento y raíz de la libertad es nuestra naturaleza, y por ello nunca la libertad es un fin en sí mismo, sino que es un medio para la realización y pleno desenvolvimiento de nuestra naturaleza. Esto contraría a muchas teorías que absolutizan la libertad, sobre todo la libertad electiva, haciendo que lo decisivo sea simplemente elegir, sea lo que sea, y se prescinde de aquello que se elige, y si beneficia o enriquece nuestro ser o degrada y va en desmedro del mismo.

Por esta vía se puede rescatar un término clave en la ética, casi siempre asociado a la filosofía de Kant, y que Millán Puelles reinterpreta conectándolo con una ontología y ética realistas. Me refiero al deber: «La libre afirmación de nuestro ser acontece en nuestra conducta éticamente recta, es decir, es exigido —obligado, debido— y ello precisamente de una manera absoluta, no condicionada o relativa. O lo que es lo mismo: afirmamos libremente nuestro ser en el cumplimiento del deber»²⁸. La forma del deber es absoluta, incondicionada e independiente de la voluntad del sujeto; es su materia la que puede quedar afectada por la relatividad de la obligación a su sujeto. Dicho de otro modo, el deber es fundado, vivido y justificado de una manera objetiva.

4. EL DEBER FUNDADO EN EL SER EN CUANTO QUE BUENO, EN EL SER EN SU PLENITUD

El fundamento inmediato del deber es el valor moral positivo que encierra, la bondad moral del mismo. «El fundamento estrictamente fenomenológico del deber, lo que en la experiencia inmediata de éste percibimos como la razón que nos lo justifica, es el ser, en una de sus flexiones axiológicas: el ser-moralmente-bueno, lo moralmente exigido en cada concreta ocasión»²⁹. No es que lo bueno sea tal en virtud de su deber-ser, sino que debe-ser en virtud precisamente de que es bueno, ni el mal es tal por su deber-no-ser, sino que debe-no-ser precisamente por ser mal.

A este respecto, es un lugar común apelar a la «ley de Hume», según la cual no es válida la inferencia que va del ser al deber³⁰. Este planteamiento ampliamente difundido en la filosofía analítica anglosajona, recientemente ha sido refrendado por R. M. Hare en los siguientes términos: «Ninguna conclusión imperativa se puede inferir válidamente de un conjunto de premisas que no contenga al menos una que sea imperativa»³¹. Ello implica que los imperativos sólo se derivan válidamente de otros

²⁷ *Ibid.*, p. 41.

²⁸ *Ibid.*, p. 277.

²⁹ A. MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 293.

³⁰ Cfr. D. HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford 1972.

³¹ R. M. HARE, *The Language of Morals*, Oxford University Press, Oxford 1970, pp. 28-29.

imperativos. Esto podría ser válido si el único modo de fundamentar fuese el razonamiento teórico y no el práctico. Sin embargo, con claridad advierte Millán Puelles: «La verdad de la ley de Hume se reduce a la imposibilidad de fundamentar el deber en el mero ser, pero esta evidente imposibilidad no excluye de manera alguna la necesidad de fundamentar el deber en el ser de lo bueno en cuanto bueno o, lo que es lo mismo, en la verdad de que tal o tal cosa es buena»³².

En conformidad con los primeros principios de la razón práctica, la razón de que lo bueno sea *faciendum* está en su propia bondad, y la razón de que se debe *vitare* lo malo está en su propia maldad. Por ser inmediata y evidente esta bondad es por lo que es evidente la exigencia propia del deber.

Con las explicaciones dadas, se quiere poner de manifiesto la necesidad y la posibilidad de fundamentar el deber en el ser, con la condición de que el ser de que se trata no es el meramente fáctico, en cuanto mero ser o mera facticidad, sino en el ser en su sentido axiológico, en cuanto que es bueno, en cuanto que es ser en plenitud. No es posible pensar que lo que algo es no tenga nada que ver con lo que es bueno para ese mismo algo; ni cabe admitir que lo debido (el contenido o materia del deber) no tenga nada que ver con lo que es bueno para el ser al cual se le debe. Los imperativos de nuestra razón no serían razonables, sino caprichosos o tiránicos, si no tuviesen en la bondad moral de lo mandado su inmediata «razón de ser», su fundamento ontológico más próximo. El deber es un concepto central en la ética, pero junto con señalar su carácter derivativamente imperativo, ha de atribuírsele, como hemos ya advertido, un significado originariamente teleológico.

Lo que Millán Puelles denomina «el principio de la congruencia del deber con el ser del sujeto respectivo, no significa que todo ser tenga algún deber sino que los deberes que determinados seres tienen son dependientes, en su materia o contenido, de lo que son esos seres. O dicho de otra manera: lo que es un deber depende de lo que es el ser al cual compete. Esta dependencia es, pues, una congruencia, en la cual el deber se subordina al ser del respectivo sujeto. Con lo cual queda dicho que el ser con el cual el deber es congruente no es el ser "en general y en cuanto tal" ni el mero "hecho de ser", sino un ser bien determinado y concreto, cosa que en primer lugar ha de entenderse en relación a la índole específica del sujeto propio del deber y, en segundo lugar, en relación a la individualidad de ese sujeto»³³.

En todo caso, conviene reconocer el estatuto ontológico y epistemológico propio de lo moral. Es lo que hace M. Rhonheimer al abordar la también famosa «falacia naturalista» de G. E. Moore³⁴, heredera de la ley de Hume: «En qué consiste exactamente una falacia naturalista es cosa no enteramente clara en Moore, por cuanto él

³² *Ibid.*, p. 294.

³³ *Ibid.*, p. 453.

³⁴ «Puede ser verdad que todas las cosas que son buenas sean algo más también, tal como es verdad que todas las cosas amarillas producen una cierta clase de vibración en la luz [...] Pero demasiados filósofos han pensado que, al nombrar esas otras propiedades, estaban realmente definiendo lo bueno, y que esas otras propiedades no eran, en verdad, simplemente distintas, sino absoluta y enteramente las mismas que la bondad. A este modo de pensar me propongo llamarlo la falacia naturalista» (G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903, p. 10).

nunca fue capaz de hacer ver con exactitud lo designado al llamar al bien ("the good") una propiedad no natural ("a no natural property"). No obstante, a mí me parece que la manera de pensar de Moore surge de una intuición acertada [...] El bien moral (y, por ende, el "deber", "the ought") tiene un estatuto ontológico y epistemológico propio, no reductible al simple "ser" ("the is"), ni identificable con él, ni derivable de él³⁵. Pero esta observación no significa una radical separación entre el ser, por un lado, y el bien moral y el deber, por otro. Se trata simplemente de distinguir, sin separar, lo natural de lo moral. Y, como ya hemos indicado, el conocimiento tanto del bien moral como del deber no es un cometido de la razón teórica, sino una tarea de la razón práctica.

Asimismo, las tendencias naturales que son claves para determinar el contenido de la ley natural³⁶, no son propiamente fácticas ni son un simple hecho, sino que constituyen una necesidad. Y dado esto, la pregunta que brota espontánea es: «Qué índole han de tener unas tendencias humanas naturales para que en ellas está basado el contenido de la moralidad?, o «cómo es posible que lo naturalmente necesario sea también necesario moralmente? Pero, antes de toda otra consideración, aclaremos que el concepto de necesario no implica el seguirlas de modo inevitable y que se nos imponga de una manera infalible. A estas preguntas responde Millán Puelles: «Es el caso que nuestras tendencias naturales no determinan nuestro comportamiento de ese modo, y no lo hacen porque no nos privan de toda libertad respecto de ellas. Su naturalidad es compatible con el hecho de que en el hombre es natural también el tener libertad [...] Pero fuera de ello tenemos, en primer lugar, la libertad de seguirlas o no seguirlas (cumplirlas o no cumplirlas) en nuestro comportamiento, y, en segundo lugar, también contamos con una cierta capacidad de elegir la manera de darles satisfacción. La posibilidad de asumir libremente nuestro ser implica fundamentalmente la libertad de seguir, o de no seguir, nuestras propias tendencias naturales»³⁷.

³⁵ M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1987, pp. 26-27, en nota; citado por Millán Puelles.

³⁶ «Pues en el hombre, en primer lugar, hay una inclinación hacia el bien según la naturaleza en la cual comunica con todas las sustancias, entanto que toda sustancia tiende a la conservación de su ser según su naturaleza; y en conformidad con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello por lo que la vida se conserva y se impide lo contrario. En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia algunas cosas especiales, según la naturaleza en la cual comunica con los demás animales; y de acuerdo con ello se dice que es de ley natural lo que la naturaleza enseñó a todos los animales, como la conjunción de macho y hembra y la crianza de los hijos, y cosas semejantes. En un tercer modo hay en el hombre inclinación a lo bueno según la naturaleza racional que le es propia, tal como el hombre tiene inclinación natural a conocer la verdad sobre Dios y a vivir en sociedad; y de acuerdo con ello pertenece a la ley natural lo concerniente a esta inclinación, como es que el hombre evite la ignorancia, no ofenda a los otros, con los que ha de convivir, y todo cuanto por este estilo atañe a ello» (*Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2). Sin embargo, de acuerdo a la misma concepción tomista del hombre, todas las actividades del hombre, por comunes y triviales que sean, están penetradas de libertad y espiritualidad, por lo cual no se conserva como cualquier otro ente, ni se reproduce como un animal cualquiera y, además, busca la verdad.

³⁷ *Ibid.*, p. 491.

5. FUNDAMENTO DEL DEBER

El hombre corriente, en el transcurso de la experiencia moral, en ningún momento se plantea por qué se le exige a él y a todo hombre el ser moralmente bueno. Esa exigencia se le aparece como evidente y no necesitada de demostración, explicación o fundamentación. Sólo cuando adopta una actitud reflexiva puede que se haga estas preguntas radicales: ¿por qué he de ser moralmente bueno?, ¿de dónde proviene esta exigencia? y ¿quién las hace? Se podría responder que esa exigencia proviene y emana de la bondad moral misma; a pesar de que la bondad moral no es una persona, pareciera que se comportase como tal. Sin embargo, aunque nuestra experiencia moral atestigua que en el cumplimiento del deber nos sentimos mandados e imperados por la bondad moral misma, es una respuesta que se queda corta en cuanto a su fundamentación última. Es lo que piensa Millán Puelles: «Sólo es posible un modo de que estas dos evidencias resulten conciliadas entre sí: a saber, que la bondad moral sea el medio a cuyo través una persona, la Persona Absoluta, nos dicte los imperativos categóricos en los cuales consisten los mandatos morales. Como cualquier otro imperativo, estos mandatos han de tener su origen, su imperante o autor, en cualquier persona, y, por ser mandatos categóricos, sólo pueden estar dictados por una persona no sujeta a ningún condicionamiento, vale decir, por Dios, cabalmente tomado como la Persona Absoluta [...] El razonamiento que acabamos de hacer no presupone la existencia de Dios, sino que es una prueba de que Dios existe en tanto que es Él el último fundamento del imperativo moral»³⁸.

La conexión entre los mandatos morales y la Persona Absoluta deriva de la reflexión filosófica en torno a la experiencia del deber; esta experiencia exige y remite a un fundamento último. Se trata de algo objetivo en el que no se tiene para nada en cuenta las probables y diversos anhelos subjetivos (necesidad de orden, claridad, confianza o lo que sea). El que impone las exigencias del deber, el que las dicta, no somos nosotros mismos, ni tampoco la razón humana en cuanto que humana, ni la razón consensuada de Pedro, Juan y Santiago, sino la Razón absoluta, pues antes y por encima de la razón hay la Razón. El poder que tiene nuestra razón de dictarnos nuestros deberes los tiene —esto lo vió Kant, aunque no lo dice— en cuanto que participa de la Razón pura y absoluta, es decir, únicamente en cuanto es reflejo o imagen de una Razón totalmente incondicionada en el que tiene su origen nuestra naturaleza y nuestro *logos*. Dicho de otro modo, la legislación universal, en la que se expresa el deber, no puede tener un origen en la razón humana si la razón humana no tiene, a su vez, su origen en la razón divina, de la cual es un eco o semejanza.

Evitando racionalismos y voluntarismos, Millán Puelles concluye al respecto: «De este modo nos encontramos con que, en resolución, los mandatos morales son exigencias del libre amor de Dios al ser humano. Librementemente, Dios quiere al hombre, mas por el hecho mismo de quererlo no puede por menos de querer para Él la perfección que en tanto que hombre le conviene. Así, pues, Dios requiere efectivamente al ser humano porque realmente le quiere, y los mandatos morales son todos ellos

³⁸ *Ibid.*, pp. 404-405.

manifestación de ese exigente amor (Un amor desprovisto de exigencias, sólo “complaciente” y “permisivo”, no es —no puede ser— el amor de quien de veras quiere la perfección del amado que depende de Él)³⁹.

El sentirnos instados por la “voz” del deber no es encontrarnos requeridos por una conminación *ab extra ad intra*. Nos habla desde el interior de nuestro propio ser y, en este sentido, el deber se nos muestra como una reclamación que nuestra naturaleza le hace a nuestro albedrío.

En la perspectiva que hemos adoptado, el deber no se nos impone con absoluta y ciega constricción. Externamente pueden ser vistos como imperativos categóricos en su modo de requerirnos. Y, sin embargo, aquello a lo que ante todo me requieren es a que yo los quiera con adherencia personal y gustosa. Yo, en cuanto ser libre que tiene y es instado por deberes, puedo solidarizarme con la naturaleza que poseo y experimentar su interpelación categórica por la que se ve instada mi libertad. Nos parece falsa, como Kant proclama, que tenga que haber una absoluta carencia de inclinación a actuar por deber⁴⁰. Kant rechazaba toda tendencia natural, puesto que consideraba que toda actividad humana, fuera del respeto a la ley ética formal y racional, es motivada por un hombre que se concibe como naturalmente egoísta consumado y hedonista absoluto.

Para terminar con estas consideraciones en torno al fundamento último del deber, recojo un texto anterior de Millán Puelles —de 1975— que seguramente constituyó su fuente de inspiración de esta obra más madura, completa y sistemática que hemos comentado en sus rasgos esenciales: «Así como hay para el hombre la posibilidad de una libre correspondencia a la gracia divina, también hay que decir, desde el punto de vista de la moral pura y simplemente filosófica, que el hombre puede corresponder, con su libre conducta, a la misma naturaleza que él posee. Por lo demás, la libre correspondencia a nuestro ser natural es también fidelidad al mismo Ser que nos concede su gracia, ya que de Él viene nuestra naturaleza. Todo lo cual significa que los deberes del hombre para consigo mismo nos ponen de manifiesto la posibilidad de una síntesis *operativa o activa* de nuestro libre albedrío con nuestro ser natural, en el sentido de una libre aceptación de nuestro ser o, equivalentemente de un “sí”, por parte del hombre, a la voluntad de Dios respecto de Él, manifestada en la naturaleza que le ha dado»⁴¹.

³⁹ *Ibid.*, p. 421.

⁴⁰ Millán Puelles hace un exhaustivo análisis de la ética kantiana y su rechazo a toda inclinación natural (*Ibid.*, pp. 222-274): «El deber puede ser amargo en no pocas ocasiones, tal como Kant lo dice, pero sólo lo puede ser por su contenido o materia, no por su forma. En tanto que deber está dotado de una especial nobleza que le confiere un atractivo peculiar, y así se explica que en nombre del deber y por su causa puedan tener lugar unas acciones y unas omisiones que de otro modo resultarían inexplicables» (p. 267). Y con humor y sensatez añade: «Innegablemente se dan casos en los que el cumplimiento del deber se hace “muy cuesta arriba” o en los cuales no es nada apetecible; pero también resultaría desmesurado el sostener que es eso lo que nos suele ocurrir a la mayoría de los hombres con todos nuestros deberes. La psicología de la moral no autoriza el *tragedias agere* con las obligaciones cotidianas, y un mínimo de buen gusto lo rechaza en cualquier ocasión. Pero, sobre todo, ha de tenerse en cuenta que, si un deber es cumplido, el llevarlo a la práctica supone que ese deber ha sido objeto de una genuina complacencia; de lo contrario, no habría sido posible la conducta atendida a él» (*Ibid.*, p. 268).

⁴¹ A. MILLÁN PUELLES, «El ser y el deber», en *Veritas et sapientia*, obra colectiva editada con motivo del VII centenario del fallecimiento de Tomás de Aquino, EUNSA, Pamplona 1975, pp. 63-94; recogido

6. LA DIGNIDAD PROPIA DE LA LIBERTAD

Hasta ahora hemos considerado como se requiere conectar y enlazar el ejercicio de nuestra libertad con la naturaleza de nuestro ser («asumir electivamente nuestro ser») en la conducta recta. Asimismo, se ha explicitado el principio de la congruencia del deber con el ser propio del sujeto respectivo. La perspectiva asumida entiende que si bien es propio del hombre trascender la naturaleza, no debe ser olvidada ni dejada definitivamente atrás. Esto es posible si se entiende la naturaleza teleológicamente y como una naturaleza abierta a su prosecución racional. Sólo podemos entender lo que el hombre es a la luz de lo que puede y debe llegar a ser. Proseguir y secundar nuestra teleología natural es una exigencia moral a nuestra libertad porque esto no está dado naturalmente.

Sólo un ser reflexivo y autoconsciente puede reconocer el sentido y la finalidad de los procesos naturales. El animal tiene hambre, pero no conoce ni reflexiona sobre el fin natural del hambre vinculado a la conservación de la especie. Como seres racionales sabemos cómo la humanidad está vinculada a esos procesos naturales; pero también podemos modificarlos, cuestionarlos o separar cosas naturalmente unidas, como, por ejemplo, separar en el acto de comer el cumplimiento de la función objetiva del placer subjetivo que trae aparejado. Cabe, por tanto, que en esa separación se dé una destrucción de lo natural o la pérdida de su significación. Pero, ¿acaso la afirmación de nuestra libertad y racionalidad que permite modificar y separar lo que naturalmente está unido no es más digno de ser seguido y aplicado que secundar pasivamente nuestros dinamismos naturales? En la pregunta, late implícitamente el dualismo que ya hemos denunciado y contraría el criterio que hemos establecido de trascender la naturaleza en la misma línea abierta por ella sin olvidarla ni prescindir de ella. Además, el hombre corriente adivina, siguiendo el ejemplo antes puesto, que si bien una persona puede alimentarse por sonda, y por tanto cumplir con la función objetiva del comer, lo hace así porque está enfermo y confiamos que pronto volverá a la normalidad, que en este caso viene dada por la natural unidad del placer subjetivo con la función objetiva de alimentarse.

Tras los desastres ecológicos hemos tomado conciencia que de continuar un dominio despótico y arbitrario de la naturaleza, el orden del cosmos se torna inviable y se vuelve contra el mismo hombre, que lejos de humanizar la naturaleza, se naturaliza él mismo y pierde su dignidad. La cuestión decisiva para Spaemann es «si el problema ecológico se entiende como problema teleológico o como un nuevo problema tecnológico»⁴². Se hace necesario revisar nuestro modo de estar en la naturaleza y nuestro modo de verla. Considerarla no sólo como exterioridad, mera materia prima dispuesta para nuestros fines, sino verla teleológicamente, reconociendo en ella cierta interioridad. Con lucidez afirma Spaemann: «En el futuro todo dependerá de que consigamos ver en los límites a la expansión de nuestra dominación sobre la natura-

posteriormente en *Sobre el hombre y la sociedad*, pp. 85-86.

⁴² R. SPAEMANN, «Ontología de derechas e izquierdas», trad. D. Innerarity: *Anuario Filosófico* XXIV (1990) 82.

leza algo así como unos límites plenos de sentido, es decir, un telos, unos límites cuyo respeto nos conduce a la realización de lo que propiamente somos como hombres»⁴³.

El concepto de lo natural o norma natural, ciertamente apunta a un límite, pero a su vez, establece el marco de una acción humana con sentido. Ya tenemos abundante experiencia que el límite de lo humano, cuando es traspuesto, es lo inhumano. Admitir esta teleología inmanente a la misma naturaleza impide el nihilismo de la acción y lo artificioso de una conducta que se pretende sola y exclusivamente técnica. Hay un sentido que antecede a toda acción nuestra, y ser capaz de apreciarlo, nos permite vernos a nosotros mismos simultáneamente como personas y como naturaleza, como personas dotadas de una naturaleza.

El fundamento de la cultura no es sólo la libertad sino también la naturaleza: «Cultura es naturaleza humanizada, no naturaleza abolida»⁴⁴. Las distintas culturas son diversas modalizaciones de esta misma naturaleza y se debe intentar evitar concebir naturaleza y cultura, naturaleza y razón como elementos contrapuestos y en relación dialéctica. Más aún cuando lo natural en el hombre es lo racional, pues sólo a él se le aparece lo natural como tal, y sabe que teniendo en cuenta sus límites es capaz de ver toda su finalidad y sentido.

La cultura, y el hombre como ser naturalmente cultural, no puede prescindir de la naturaleza como base de su acción sino quiere ver comprometida su dignidad o desencadenar multiplicidad de efectos perversos que no logra ni dirigir ni orientar. La ganancia en libertad y el incremento de la misma no se obtiene por vía de liberación u olvido de la naturaleza, ni tampoco modificando arbitrariamente las condiciones naturales de origen. Por eso dirá Spaemann, en frase densa y llena de sentido: «La libertad sólo tiene realidad como naturaleza recordada»⁴⁵. El hombre tiene el terrible privilegio de poder usar de su libertad para destruir, en él y alrededor de él, ese orden que es el fundamento de su libertad. Dinamitado el fundamento natural de la libertad, no se accede a un ámbito más amplio de acción, sino que se lo libera precisamente de su facultad de ser libre o se restringe y naturaliza.

La acción libre, por una parte, cuenta y construye a partir de la naturaleza, pero por otra, mantiene cierta libertad respecto de la naturaleza. El hombre puede, contrariamente al animal, no querer comer, iniciar una huelga de hambre y mantenerse voluntariamente en vigilia. Tanto el suicidio como el martirio contrarían frontalmente la tendencia biológica a la supervivencia, y, de este modo, ponen de manifiesto que la tendencia natural no se basta a sí misma ni se constituye en criterio moral. Moralidad no equivale a la mera identificación con lo tendencial de la naturaleza. Sin embargo, esto no convierte a las tendencias naturales en irrelevantes, tampoco desde la perspectiva moral, que considera como bueno conservar y proteger la vida biológica. El martirio, como hecho de excepción, no lleva consigo un desprecio de la vida, sino que se quiere testimoniar sobre aquello que otorga un sentido a la vida. Por lo

⁴³ R. SPAEMANN, «Teología natural y acción», trad. U. Ferrer: *Anuario Filosófico* XXIV (1990) 286.

⁴⁴ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, trad. J. L. del Barco, Rialp 1991, p. 245.

⁴⁵ R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, p. 196.

tanto, si bien las tendencias naturales son del todo insuficientes para la orientación global de la vida moral, y requieren de su fortalecimiento y dirección por parte de la razón, constituyen en toda caso una pista, precaria si se quiere, pero decisiva, para determinar de modo negativo los tipos de acción que destruyen o dañan la dignidad de la persona en su integridad.

7. LIBERTAD MORAL Y VIRTUDES

Se puede afirmar, teniendo en cuenta lo ya dicho, que ciertos modos de hacer uso de la libertad humana son discordantes respecto de esa misma libertad. Lo cual viene a querer decir, afirma Millán Puelles, «que la libertad humana es de tal índole que está dotada de la extraña posibilidad de traicionarse a sí misma, cosa que no es verdaderamente más incomprensible o inexplicable que la posibilidad, asimismo poseída por el hombre, de comportarse de una manera inhumana, vale decir impropia o indigna de su índole y rango de persona»⁴⁶. En estos casos el hombre se comporta como si no tuviera libertad o abdicando de su capacidad de ser libre. Añadirá Millán Puelles: «No otra cosa sucede cuando nos dejamos llevar por las pasiones y del exclusivo amor a nuestro propio bien»⁴⁷. Cuando simplemente «nos dejamos llevar» y una pasión se ha impuesto, no hay libertad en la conducta que ella rige. Esto acontece no en su origen, pero sí en el modo en el que se lleva a acabo. En estos casos queda impedido el uso de la razón, cuestión que no sucede en el segundo caso, en el atenerse exclusivamente al bien propio. Si bien el egoísmo no excluye por sí solo todo uso efectivo de la libertad, se ha de reconocer que el horizonte de la libertad queda muy recortado y atado a un bien tan parco que apenas basta para sí mismo. «Querer exclusivamente el propio bien es privarse a sí mismo de la máxima libertad que la índole intelectual del ser humano permite y que consiste en querer libremente el bien común, donde el bien propio o particular está incluido»⁴⁸. En este sentido, el comportamiento que caracteriza al egoísmo aparece como efectivamente discordante de la plenitud del sentido de la libertad de elegir y de la naturaleza de la facultad de querer.

Uno de los mayores aportes filosóficos realizados por Millán Puelles es la distinción y análisis de las cuatro modalidades de la libertad (libertad fundamental o trascendental, libertad electiva, libertad moral y libertad política), siendo de gran interés en el dominio de la ética todo lo referente a la libertad moral⁴⁹. «Con la expresión “libertad moral” designo algo que no es condición de posibilidad de la conducta moralmente calificable, sino, a la inversa, un efecto de esta conducta cuando es moralmente buena de un modo habitual, no ocasional. A diferencia de la libertad trascendental y de la libertad de opción o libre arbitrio, las cuales son enteramente

⁴⁶ *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 449.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 450.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 451.

⁴⁹ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid 1995, pp. 181-231.

innatas, la libertad moral es adquirida, es decir, llega a serlo, viene a ser conquistada, si en nuestro modo de ejercer el libre arbitrio evitamos la servidumbre a los fines de índole material y sabemos sobreponernos a estrechez mental de las apetencias egoístas. Fácilmente se advierte cómo la libertad así adquirida es la proporcionada por las virtudes morales, identificándose, por tanto, con el *status virtutis*, para cuya adquisición son necesarias, aunque no suficientes por sí solas, tanto la libertad trascendental como la de opción o libre arbitrio»⁵⁰.

La libertad moral radica en el ámbito de lo que Aristóteles llamó *eupraxia*, la praxis lograda, que se da en la práctica de las virtudes. Como es propio de la virtud, implica por una parte cierta estabilidad y permanencia, es decir la índole de un hábito, y, por otro, supone un valor positivo y perfectivo del hombre en cuanto tal.

Josef Pieper, en la introducción a su libro ya clásico *Las virtudes fundamentales* traza la imagen del hombre cristiano en función de siete virtudes —las tres teologales y las cuatro cardinales— con la intención de recuperar la verdadera grandeza del hombre en momentos históricos en que la imagen del hombre se torna desfigurada y descolorida. Siguiendo a Tomás de Aquino considera que la «moral trata de la verdadera idea del hombre»: «Virtud, en términos completamente generales, es la elevación del ser en la persona humana. La virtud es, como dice Santo Tomás, *ultimum potentiae*, lo máximo a que puede aspirar el hombre, o sea, la realización de las posibilidades humanas en el aspecto natural y sobrenatural. El hombre virtuoso es tal que realiza el bien obedeciendo a sus inclinaciones más íntimas»⁵¹.

Una naturaleza teleológica orientada a las virtudes, a la actualización de las máximas virtualidades presentes en el hombre, no es un imperativo externo a la misma naturaleza sino su más cabal desarrollo y su máxima plenitud. El deber no debe ser considerado como algo extrínseco, sino como guía y pauta de orientación para su pleno desenvolvimiento. Por eso, entre otras cosas, la ética no puede limitarse a ser una «ética de mínimos», ya que para eso está el derecho. La ética procura el fortalecimiento intrínseco y real del hombre, y esto se logra por mediación de las virtudes. A su vez, como dirá Leonardo Polo, «las normas ellas mismas también son amables, y así lo dice Tomás de Aquino, pero esto sólo se sabe cuando se tienen virtudes»⁵².

⁵⁰ A. MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 200. «Es cosa que resulta bien patente si se comprende que el señorío sobre los bienes materiales —nuestro ser dueños de ellos, sin que ellos se adueñen de nosotros— y la superación del egoísmo —la expansión del yo hacia el bien común, en vez de la retracción del yo sobre sí mismo y su puntiforme bien particular— son auténticas libertades» (*Ibid.*, p. 201). Antes, en *Economía y libertad*, había dicho: «Estas dos dimensiones de la libertad moral —el señorío sobre los bienes materiales y la elevación o apertura al bien común— se corresponden con la doble clase de contexto en que el hombre individual se halla instalado: por una parte, el ámbito material en donde vive, y, por otra, la realidad social en que convive. En el primer contexto es moralmente libre el ser humano si acierta a comportarse como el dueño, y no como el esclavo, de sus propios bienes materiales; y en el segundo contexto es el hombre libre moralmente si se deshace de la servidumbre al exclusivo bien particular» (*Economía y libertad*, p. 236).

⁵¹ J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, trad. C. Melches, Rialp, Madrid 1976, p. 15.

⁵² L. POLO, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid 1996, p. 114. Polo ha definido al hombre en términos de donación y de crecimiento irrestricto como «perfeccionador perfeccionable»: «Este carácter del ser humano según el cual puede ir a más o a menos; puede desvitalizarse o aumentar su vitalidad [...] Lo que aumenta la vitalidad humana, eso es ética. Lo que dis-

En este sentido es sintomática la evolución del conocido lógico y filósofo analítico Peter Geach con respecto al deber y las virtudes. Tanto en sus ensayos *Good and Evil* como en *The Moral Law and the Law of God*⁵³ sostenía que no tiene sentido apelar a una inclinación al sentido del deber. Según Geach, un hombre puede muy bien *sentir* que *debe* hacer algo, sin razonar por qué, o, por el contrario, que debe evitar algo. Pero estos sentimientos podrían claramente estar inducidos por traumas infantiles o estar dirigidos a hacer o a evitar, al modo de Skinner, cualquier tipo de acción por medio de la educación. En la medida que actúa por tales inhibiciones, no es un agente racional. Sin embargo, posteriormente en *The Virtues* rectifica en alguna medida e introduce una distinción clarificadora: «Hasta ahora, no tengo nada de lo que retractarme; aunque en mis escritos previos no llegué a utilizar una importante distinción concerniente a las inclinaciones. La distinción que admito haber difuminado es la de los dos sentidos de querer o inclinación: a saber, el sentido de “deseo” y el sentido de “necesidad”. Por eso estoy tratando ahora de hacer algunas mejoras, y por eso también he puesto “necesitan” en el título [el capítulo se llama “Por qué necesitamos las virtudes”]. Si rechazamos el sentido de Sentido-del-Deber de “tener que” como una posible explicación de tal palabra, entonces “necesitar” es una noción teleológica: necesidad para el logro de un fin»⁵⁴. Mantiene que la forma teleológica de pensar, conducida a partir de principios esencialmente aristotélicos, es del todo respetable aunque muestre obsolescencia en el ámbito de las ciencias naturales. Por eso concluirá: «He tratado de exponer la necesidad que los hombres tienen de las virtudes en términos de aquello para lo que los hombres están, de la teleología ínsita a ellos. Una réplica a esto podría ser: “¿y qué sacamos de esto?”. Sólo se ha descrito lo que metafóricamente podrían llamar las intenciones de la naturaleza para los hombres. Pero, ¿por qué deberíamos ocuparnos de ellas si entran en conflicto con las intenciones y los valores que hemos adoptado libremente? La naturaleza, como lo expresa el radical victoriano, es un sapo viejo y sucio»⁵⁵.

minuye la vitalidad humana, eso es antiético, malo» (*Ibid.*, p. 86).

⁵³ Cfr. P. GEACH, *How I See Philosophy*, Macmillan, New York 1968.

⁵⁴ Ambos ensayos han sido reimpresos en P. GEACH, *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, trad. J. V. Arregui y C. Rodríguez, *Las virtudes*, EUNSA, Pamplona 1993, pp. 46-47.

⁵⁵ P. GEACH, *Las virtudes*, p. 55. Es interesante mostrar cómo Geach pone de manifiesto como la realidad práctica cotidiana supone y exige la necesidad de las virtudes: «Excluyo perentoriamente de la discusión las posturas morales descabelladas, sobre la misma base que las posturas teóricas descabelladas. Hay un consenso teórico y práctico suficiente entre los hombres, una vez hechas estas exclusiones, para que gente de diversas opiniones coopere en la construcción de casas, carreteras, ferrocarriles, hospitales, etc. Y sobre la base de este consenso podemos ver la necesidad de las cuatro virtudes cardinales para los hombres: se necesitan estas virtudes para cualquier empresa que tenga mucho valor, del mismo modo que se necesita salud y sanidad. Necesitamos prudencia o sabiduría práctica para cualquier plan a gran escala. Necesitamos justicia para asegurar la cooperación y la confianza mutua entre los hombres, sin las que nuestra vida sería fea, brutal y corta. necesitamos la templanza a fin de no desviarnos de nuestras metas a largo plazo y gran escala por la búsqueda de satisfacciones inmediatas. Y necesitamos fortaleza a fin de perseverar frente a los reveses, fatigas, dificultades y peligros [...] La necesidad humana de la fe, la esperanza y la caridad podría establecerse sólo mediante una determinación mucho más específica del fin del hombre [...] De hecho, McTaggart, cuya visión del hombre era muy distinta de la de un cristiano medieval, empleó el nombre de “fe” para la virtud que nos hace capaces de

Sin embargo, en la ética cristiana el asunto no termina en las virtudes. La vida humana se concibe como un don que, encauzándose por el desarrollo de las virtudes, hace posible y permite la máxima actualización de la libertad: el don de sí. Son luminosos los aportes de Leonardo Polo al respecto: «El concepto de virtud marca el punto de enlace de la antropología griega con la cristiana. Es la cumbre de la primera y, por así decirlo, el cauce de la segunda»⁵⁶. La naturaleza humana es perfeccionable por los hábitos, pero estos no constituyen el fin, sino que lo decisivo es la destinación de las virtudes. No son un fin en sí, sino de un modo muy peculiar permiten el libre ser «para otro». Las virtudes, en la medida que nos vuelven dueños de nosotros mismos, nos tornan aptos y nos pone en condiciones de entregarnos, de amar. La virtud es necesaria para amar.

JORGE PEÑA VIAL

Universidad de los Andes.

permanecer en la visión correcta de las cosas una vez que la hemos alcanzado, y no separarnos de ella por los cambios y casualidades de nuestra vida mortal. Es más fácil todavía explicar el papel que podría desempeñar la virtud de la esperanza: si el logro del fin principal del hombre es posible pero arduamente difícil, necesitamos de una virtud que nos preserve por igual de la presunción fatua, que nos cegaría ante las dificultades y peligros del camino, y de la desesperación, que nos haría abandonar, echarnos al suelo y perecer miserablemente» (*Ibid.*, pp. 53-55).

⁵⁶ L. POLO, «Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la encíclica *Laborem Exercens*», en *Estudios sobre la Laborem Exercens*, BAC, Madrid 1987, p. 222. Este ensayo ha sido reimpreso en ID., *Sobre la existencia cristiana*, EUNSA, Pamplona 1996.

¿QUÉ ES UN DOCTOR DE LA IGLESIA?

«TREINTA Y TRES DOCTORES»

Con la reciente declaración como Doctor de la Iglesia de Santa Teresita del Niño Jesús, y desde que en 1295 Bonifacio VIII por primera vez formuló una tal declaración acerca de los cuatro grandes Santos Padres latinos —San Ambrosio, San Agustín, San Jerónimo y San Gregorio Magno—, se cuentan en total treinta y tres santos honrados en la memoria de la Iglesia y en su Liturgia con este título: Doctor de la Iglesia.

En los libros de teología o de historia eclesiástica encontramos frecuentemente la alusión a un mismo texto, el de la obra de Prósper Lambertini, el que fue después el Papa Benedicto XIV, *De servorum Dei beatificatione...* (L. IV, c. 11, n. 11). Según este lugar clásico el título requiere necesariamente tres condiciones. En primer lugar, que se trate de un santo canonizado, lo que implica la solemne proclamación por la Iglesia de la *santidad*; en segundo lugar, la *eminencia de la doctrina*, es decir, que se trate de un santo que ha ejercido con sus enseñanzas una influencia notable en el pueblo cristiano; en tercer lugar, la *declaración* o proclamación por parte de la Iglesia misma, y en este punto notó dicho autor que sólo al Sumo Pontífice o al Concilio Ecuménico compete tal declaración.

¿CUÁL ES EL CARÁCTER DE LA DECLARACIÓN DE UN SANTO COMO DOCTOR?

Que el sujeto que puede formularla sea sólo el que ejerce la potestad suprema en la Iglesia es sólo comprensible sobre el supuesto de que lo que se declara es algo conexo con lo que pertenece *a la fe y a las costumbres*.

Si tenemos en cuenta la expresión de *plenitudo nostrae apostolicae potestatis* recientemente usada por Juan Pablo II en la proclamación del doctorado de Santa Teresita del Niño Jesús, se nos hace patente la naturaleza propia y formalmente *pastoral* de tal declaración. No tiene ninguna semejanza con lo que sería la «colación» de un título honorífico o la atribución de un premio u honor.

«HEMOS RECONOCIDO...»

Pablo VI al comienzo de su alocución después de la proclamación de Santa Teresa de Jesús como Doctora de la Iglesia, decía:

«Hemos conferido, mejor dicho, hemos reconocido el título de Doctor de la Iglesia a Santa Teresa de Jesús».

Se trata pues, de un reconocimiento por la suprema autoridad apostólica de algo que brilló en aquel santo en bien de toda la Iglesia, y que la Santa Sede, en el ejercicio pleno de su autoridad, proclama y declara a la faz de la misma Iglesia. Esto nos lleva a enfrentarnos decididamente a la cuestión de cuál sea la naturaleza de aquella *eminencia de doctrina* que no sólo es el fundamento de la declaración pontificia, sino que es también su contenido formal y propio.

Pues, la santidad se da ya por afirmada en la canonización, y lo que el título de doctor añade no es evidentemente la afirmación de un grado superior de santidad, sino el reconocimiento de la manifestación, para bien de la Iglesia, de una misión iluminadora, característica de aquellos que «puso Dios en la Iglesia como Doctores» (I Cor. 12,28).

«LA IGLESIA MISMA ES PARA SÍ, BAJO LA GUÍA DEL ESPÍRITU SANTO, FUENTE DE VERDAD»

Es un hecho indudable que, en los santos que la Iglesia ha declarado como sus Doctores, la fe y la doctrina católica han resplandecido con una influencia iluminadora de tal alcance y de tal carácter que con razón puede decirse que *han enseñado a la Iglesia*, evidentemente *en ella* y con aprobación de ella.

Pero fue Santo Tomás de Aquino precisamente el que escribió: «Más hay que estar a la autoridad de la iglesia, que a la de Agustín, Jerónimo, o cualquier otro Doctor». Aunque estas palabras de Santo Tomás son anteriores a la primera declaración, por Bonifacio VIII en el año 1295, de los cuatro grandes Doctores latinos, su afirmación tiene validez permanente y universal. Enseñó Pío XII:

«Ni siquiera del más santo e insigne doctor se ha valido nunca la Iglesia como de fuente originaria de la verdad, y tampoco ahora lo usa como tal. Ciertamente considera grandes doctores y honra con las mayores alabanzas a Santo Tomás y a San Agustín; pero sólo a los autores de las Sagradas Escrituras divinamente inspirados tiene y confiesa por infalibles. De modo que la Iglesia, intérprete y custodio de las Sagradas Escrituras por mandato de Dios, depositaria en sí de la viva Tradición Sagrada, es ella misma la puerta para alcanzar la salud, ella misma es para sí, bajo la guía y tutela del Espíritu Santo, fuente de verdad»¹.

Pero aunque la Iglesia no transforma el carácter de los escritos de un santo Doctor, convirtiéndoles en fuente infalible de verdad revelada, ni atribuye a los Doctores en cuanto tales lo que sólo a los sucesores de los apóstoles conviene por las palabras de Cristo «quien a vosotros oye a mí me oye», ciertamente declara que en las palabras de los santos Doctores se ha manifestado para bien de la Iglesia una acción iluminadora al servicio de la vida cristiana, que renueva y recuerda cosas nuevas y antiguas del tesoro perenne que la Iglesia misma tiene la misión de custodiar.

Además, según advirtió el prestigioso teólogo carmelita Bartolomé María Xiberta, la misma Iglesia en su magisterio ordinario y en el común «sentido de la fe» del

¹ Discurso a la Universidad Gregoriana de 17.7.1953.

pueblo cristiano reconoce como una especial autoridad a algunos doctores y padres en un determinado ámbito del misterio revelado. Así San Atanasio en la doctrina trinitaria, San Cirilo de Alejandría en el misterio de la encarnación del Verbo, y San Agustín en lo referente a la salvación del hombre por la gracia².

Tampoco se puede olvidar la singularidad de la recomendación por la Iglesia de la doctrina teológica y filosófica de Santo Tomás de Aquino, especialmente a partir de León XIII. El Papa Pío XI insistía en recordar que «todos los hijos de la Iglesia han de proceder de modo que en verdad puedan a llamar a Santo Tomás su maestro», y advertía que, «al honrar a Santo Tomás se honra verdaderamente a la misma autoridad del magisterio eclesiástico»³.

«LA EMINENTE DOCTRINA DE SANTA CATALINA DE SIENA»

El Papa Pablo VI al declarar a Santa Catalina de Siena, en 4 de octubre de 1970, Doctor de la Iglesia dijo:

«La alegría espiritual que invade nuestro ánimo al proclamar Doctor de la Iglesia a la humilde y sabia virgen dominicana se refiere y encuentra su motivación en la alegría purísima experimentada por el Señor Jesús cuando se estremeció de gozo en el *Espíritu Santo* y dijo: *te glorifico Padre, Señor del Cielo y de la Tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las has revelado a los sencillos*».

«Verdaderamente al dar gracias al Padre por haber desvelado los secretos de la divina sabiduría a los humildes, Jesús no tenía presente en su espíritu sólo a los Doce, elegidos entre el pueblo inculto, y que enviaría un día como apóstoles suyos para instruir a todas las naciones, sino también en cuantos creerían en él, innumerables de los cuales pertenecerían a los menos dotados a los ojos del mundo».

«Esto mismo se complacía en observar el apóstol de las gentes escribiendo a la comunidad griega de Corinto, ciudad pululante de gente infatuada de sabiduría humana: «Considerad entre vosotros oh hermanos aquellos que Dios ha llamado: no muchos los sabios según la estimación terrena; no muchos los poderosos; no muchos los nobles. Por el contrario aquello que es necio para el mundo, lo escoge Dios para confundir a lo que es sabio; y lo que es débil, lo escoge para confundir a lo que es fuerte; escogió lo que para el mundo carece de estima y de valor, lo que no es, para reducir a nada a lo que es, para que ninguna criatura pueda gloriarse delante de Dios»».

Después de recordar la vida y la actividad de la virgen Catalina, en la que brillan las bienaventuranzas evangélicas, y su actividad en la reconciliación de las facciones políticas de Florencia, y en la consecución del retorno del Papa a la Sede Romana —con lo que obtuvo un título de gloria y permanente reconocimiento de parte de la Iglesia— Pablo VI se planteaba cuál era la peculiar *eminencia de la doctrina* que fundamenta la proclamación de la Santa como Doctor de la Iglesia:

«No encontraremos ciertamente en los escritos de la Santa [...] el vigor apologético y los ardimientos teológicos que distinguen las obras de los grandes luminare de la I-

² B. M. XIBERTA O. C., *Introductio in Sacram Theologiam*, Herder, Barcinone 1964, qu. 20 B, pp. 208-209.

³ AAS XV(1923) 323ss.

glesia antigua, de oriente o de occidente; ni podemos pretender de la no culta virgen de Fontebranda las altas especulaciones de la teología sistemática, que immortalizaron los Doctores del medioevo escolástico, y *si* es verdad que en sus escritos se refleja en medida sorprendente la teología del Doctor Angélico, aparece despojada de todo revestimiento científico».

Después de negar, con lenguaje tan explícito e inequívoco, la existencia en los escritos de la nueva doctora de las cualidades que encontramos en los grandes Padres de la Iglesia y en los grandes Doctores escolásticos, Pablo VI proseguía señalando qué era lo que permitía afirmar en Catalina de Siena la *eminencia de la doctrina* característica de un Doctor de la Iglesia:

«Lo que impresiona en la Santa es la sabiduría infusa, la lúcida, profunda y embriagadora asimilación de las verdades divinas de los misterios de la fe contenidos en los libros sacros del Antiguo y del Nuevo Testamento: asimilación favorecida ciertamente por dotes naturales singularísimas, pero evidentemente prodigiosa, debida a un carisma de sabiduría del Espíritu Santo...».

«Catalina de Siena ofrece en sus escritos uno de los ejemplos más brillantes de aquellos carismas de *exhortación*, de *palabra de sabiduría* y de *palabra de ciencia* que San Pablo mostró operantes en algunos fieles de la primitiva comunidad cristiana (I Cor. 1,16-29)».

«LOS DOCTORES ESCOLÁSTICOS... ILUMINADOS Y ESCLARECIDOS DE LA VIRTUD DIVINA»

Hemos visto que Pablo VI distinguía el carácter eminente de la doctrina de Santa Catalina de Siena del que caracterizó los grandes Santos Padres de la antigüedad y los grandes escolásticos medievales.

Juan Pablo II al reconocer también que «en los escritos de Teresa de Lisieux no encontramos, como en otros Doctores, una presentación científicamente elaborada de las cosas de Dios, pero en ella podemos descubrir un testimonio iluminado de la fe que, acogiendo con amor confiado la misericordiosa condescendencia de Dios y la salvación de Cristo, revela el misterio y la santidad de la Iglesia», aplica a la nueva doctora Teresa de Lisieux aquellas palabras de Pablo VI sobre Catalina de Siena.

Ante el hecho indudable de que «algunos» de entre los Doctores hayan desarrollado un sistema científico de doctrina sagrada, lo que presupone que no todos ellos lo hicieron así, hay que reconocer que el carácter esencial de la *eminencia de la doctrina* —que afirmó Prósper Lambertini como lo que justifica y fundamenta que un santo pueda ser proclamado como Doctor de la Iglesia— no puede consistir en aquella científicidad, ni en la abundancia y amplitud de sus conocimientos, ni en la calidad intelectual de su elaboración conceptual y discursiva.

Parece oportuno, para un adecuado planteamiento de la cuestión, atender a las expresiones con que San Ignacio de Loyola elogiaba precisamente a los Doctores escolásticos, aquéllos que más característicamente asumieron, por modo consciente, la utilización en la doctrina sagrada de instrumentos filosóficos al servicio de la reflexión sobre los misterios de la fe.

En las reglas *para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener*, San Ignacio de Loyola, en la primera regla, habla de la Iglesia como la *vera esposa de*

*Cristo nuestro Señor, que es nuestra Santa Madre Iglesia jerárquica*⁴, y en la regla 13^a, expresa esta profesión de fe:

«Creyendo que entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras ánimas, porque por el mismo espíritu y Señor nuestro que dió los Diez Mandamientos, es regida y gobernada nuestra Santa Madre Iglesia»⁵.

Pero en este contexto de afirmación de que el Espíritu Santo rige a la Iglesia, tomada como fundamento de una actitud de disposición para *obedecer en todo* a la esposa de Cristo y *siempre tener para en todo acertar, que lo blanco que yo veo creer que es negro, si la Iglesia jerárquica así lo determina*, San Ignacio formula su alabanza y defensa de los *doctores escolásticos*. Enumerando entre éstos a Santo Tomás y a San Buenaventura —que sólo posteriormente, en 1567 por San Pío V y en 1588 por Sixto V serían declarados Doctores de la Iglesia—, dice:

«Porque los doctores escolásticos, como sean más modernos, no solamente se aprovechan de la vera inteligencia de la Sagrada Escritura y de los positivos y santos doctores; más aún siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina, se ayudan de los concilios cánones y constituciones de nuestra Santa Madre Iglesia»⁶.

Conviene notar que la defensa de los doctores escolásticos, que se hace intencionadamente en razón de su «modernidad», que hace posible que se apoyen en el magisterio más reciente de la Iglesia jerárquica, no se alude explícitamente al carácter de su método, ni a la utilización de instrumentos conceptuales filosóficos. Se les alaba ciertamente porque es más propio de ellos «definir o declarar para nuestros tiempos de las cosas necesarias a la salud eterna, y para más impugnar y declarar todos los errores y todas las falacias»⁷. Pero mientras se alude a su capacidad de utilización de la tradición patristica y del magisterio eclesiástico, se viene a expresar qué es lo que los hace aptos para cumplir en la Iglesia aquella misión de esclarecer la verdad e impugnar los errores.

Para San Ignacio, ellos fueron *iluminados y esclarecidos* de la virtud divina. Podríamos decir que San Ignacio, que sostiene que la Iglesia jerárquica es gobernada por el mismo Espíritu y Señor que inspiró la Sagrada Escritura, afirma también que es por la virtud divina, que los ilumina y esclarece, que los doctores escolásticos *definen o declaran cosas necesarias para la salvación eterna y son capaces de impugnar las doctrinas erróneas y falaces*.

No cabe duda alguna de que San Ignacio, que establecería después al legislar sobre la Compañía de Jesús el magisterio teológico de Santo Tomás de Aquino y el filosófico de Aristóteles, sentía que aquel gran Doctor había sido iluminado por el Espíritu de Dios también, y muy concretamente, en su modo de utilizar la verdad filosófica al servicio de la doctrina sagrada, y en la opción por aquella filosofía que le serviría para la edificación de aquel sistema del que diría Pío XII:

«Ningún otro Doctor ha expuesto lo conocido con certeza por la filosofía antigua y

⁴ *Ejercicios espirituales*, 353.

⁵ *Ibid.*, 365.

⁶ *Ibid.*, 363.

⁷ *Ibid.*

por la cristiana de un modo tan lúcido, tan claro y perfecto [...] ni ninguno ha edificado una síntesis tan proporcionada y sólida como Santo Tomás de Aquino»⁸.

El modo de hablar de San Ignacio presupone indudablemente la afirmación de la existencia en la Iglesia de una misión *de la verdad conducente a la salvación*, ejercida por *doctores privados*, pero que la misma Iglesia jerárquica reconoce —podríamos decir que en su ordinario magisterio y en el *sentido verdadero* que manifiesta en su vida— y que este reconocimiento puede también expresarse oficial y públicamente por un acto formal de la autoridad jerárquica.

RECONOCIMIENTO DE UN CARISMA

La declaración de un santo como Doctor de la Iglesia no es, según vimos en la expresión de Pablo VI hablando de Santa Teresa de Jesús, la «colación» de un título, de un título honorífico que se apoyase en eminentes cualidades humanas, aunque fuesen en el orden de la expresión correcta y excelente de doctrina verdadera, sino el *reconocimiento* de un carisma: de aquella *palabra de sabiduría* y *palabra de ciencia* que el propio Pablo VI afirmaba haberse dado en Santa Catalina de Siena y que Juan Pablo II ha vuelto a afirmar en Santa Teresita del Niño Jesús.

Si «algunos», pero no todos, sobresalieron en una científicidad sistemática en lo teológico, basta el hecho de que no en todos los que la Iglesia ha declarado sus Doctores se dé esta circunstancia para reconocer que aquella cualidad de una doctrina sagrada, según el recto uso racional, se comporta como materialmente respecto de lo que se declara al nombrarle como Doctor de la Iglesia, y que lo que «formalmente» constituye la *eminencia de la doctrina*, que es el fundamento y el contenido de tal declaración, es precisamente aquella iluminación por la virtud divina que hemos visto aludida en los *Ejercicios* de San Ignacio.

Indudablemente la vacilación y aun confusión sobre esto, y cierta vigencia del prejuicio en favor de la que podríamos llamar *tesis academicista o científica* sobre el Doctorado en la Iglesia, con la consiguiente dificultad en admitir la naturaleza *carismática* de la *eminencia de la doctrina*, ha podido retrasar y dificultar por algún tiempo la última y gloriosísima declaración pontificio acerca de Santa Teresita del Niño Jesús.

En un artículo escrito hace algunos años, afirmé que San Ignacio de Loyola podría ser declarado, si lo juzgara oportuno la Sede Apostólica, Doctor de la Iglesia, y argumentaba en favor de esta tesis aludiendo precisamente a la anterioridad de los *Ejercicios* espirituales respecto a cualesquiera estudios teológicos, y al hecho indudable de la génesis del libro de los *Ejercicios* como explicable sólo «por la ilustración divina y el singular carisma con el que Dios le dotó para bien de la Iglesia»⁹.

Más recientemente en una inolvidable conversación que el día 26 de noviembre del pasado año tuve con el eminente profesor de filosofía, el jesuita Eusebio Colo-

⁸ *Discurso a la Univeridad Gregoriana* 17.7.1953.

⁹ *Cristiandad* 5.8.1991.

mer, al consultarle yo sobre esta posibilidad del doctorado en la Iglesia de San Ignacio de Loyola me contestó: «Evidentemente, la naturaleza carismática de este título quedó muy clara desde que Pablo VI lo reconoció en Santa Teresa de Jesús. San Ignacio sería adecuadamente declarado Doctor de la Iglesia, y por la misma razón también sería congruente la misma declaración acerca de San Francisco de Asís, que escribió poco, pero muy significativamente, y que ejerció una influencia profundísima y muy amplia en la vida cristiana en los siglos posteriores. Eusebio Colomer murió el día siguiente, lo que contribuyó a que su convicción y su mensaje quedasen grabados en mí, con cierta como exigencia de responsabilidad.

Creo deber afirmar, pues que lo que formalmente define la *eminencia de la doctrina* que la Iglesia reconoce en los santos a los que declara Doctores de la Iglesia, es el *carisma de la palabra de sabiduría y de ciencia*, que les da el Espíritu Santo para provecho común del cuerpo místico de Cristo.

Me propongo perseverar insistentemente en las corrientes ya iniciadas, y que se van difundiendo por diversos ambientes y países, que tienden a que se eleven a la Sede Apostólica, en este año del Espíritu Santo, peticiones en favor de que este título «para alabanza de la gloria de la gracia de Dios», se reconozca a San Ignacio de Loyola y a San Francisco de Asís.

FRANCISCO CANALS VIDAL

Barcelona.

ANOTACIONES SOBRE LA RECEPCIÓN Y LA CRÍTICA DE LA METAFÍSICA TOMISTA EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO¹

1. LA RESTAURACIÓN LEONINA DE LA FILOSOFÍA PRIMERA DE TOMÁS DE AQUINO

Tres tesis capitales de la metafísica de Santo Tomás de Aquino han merecido una consideración deferente en el marco de la filosofía del siglo XX: la afirmación del ente en cuanto ente como el sujeto de la filosofía primera, la distinción real del ser y de la esencia del ente compuesto y las famosas cinco vías demostrativas de Dios. Estas tesis han arribado a nuestro tiempo precedidas por dos acontecimientos que vale la pena recordar. En primer lugar, la sistematización que les han impreso a fines del medioevo y a comienzos de la Edad Moderna los mayores representantes de la filosofía cultivada en la escuela fundada por el maestro dominicano, entre quienes se han destacado seis autores prominentes de la Orden de Predicadores: Jean Chevrier (Ioannes Capreolus Tolosanus, †1444), Paolo Barbo Soncina (†1494), Francesco Silvestri de Ferrara (†1528), el cardenal Tomás de Vio Cayetano (†1534), Crisostomo Javelli (¿†1538?) y Juan Poinset (Juan de Santo Tomás, †1644)². La metafísica desarrollada por estos autores ha sufrido más tarde una contaminación con diversos ingredientes idealistas extraídos sobre todo de las obras de Leibniz y de Wolff. Ello ha redundado en múltiples confusiones que han exigido del neotomismo una tarea de paciente depuración para deslindar el aporte auténtico de Santo Tomás a la ciencia del ente en común y los añadidos y tergiversaciones de que fuera objeto en los últimos siglos. En segundo lugar, es digno de señalar que la carta magna de la restaura-

¹ Este artículo reproduce con mayor amplitud una comunicación leída ante la Sociedad Tomista Argentina en ocasión de la XXI Semana Tomista celebrada en Buenos Aires entre el 8 y el 12 de septiembre de 1997, cuyo tema central ha sido *Recepción y crítica del tomismo en el pensamiento contemporáneo*.

² Capreolo y Juan de Santo Tomás han muerto con una diferencia exacta de dos siglos. El período comprendido entre las fechas de sus decesos ha sido el escenario histórico en que se ha desenvuelto la llamada *segunda escolástica*. A la luz de las tendencias teoréticas prevalecientes en este movimiento, no parece razonable reducirlo sólo al siglo XVI, como a veces ha ocurrido, ni tampoco prolongarlo más allá de mediados del siglo XVII. A partir de aquí la segunda escolástica ingresa a una etapa de decadencia decidida principalmente por su acogida inconsulta de numerosas cláusulas del pensamiento moderno en abierta contraposición con las fuentes que la habían inspirado. A pesar de su constreñimiento al estudio de autores que en su mayor parte vivieron en el siglo XVI, siempre es útil la lectura de la reseña de esta corriente teológica y filosófica redactada por C. GIACON S. I., *La seconda scolastica* I: *I grandi commentatori di S. Tommaso: il Gaetano, il Ferrarese, il Vitoria*; II: *Precedenze teoretiche ai problemi giuridici: Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez*; y III: *I problemi giuridico-politici: Suárez, Bellarmino, Mariana*, Milano 1944-1950 (=Archivum Philosophicum Aloisianum 3-4 e 6).

ción tomista del siglo XIX —la encíclica *Aeterni Patris* del Papa León XIII— reclamaba un retorno expreso a la genuina filosofía del Aquinate. León XIII no sólo ha encajado la eminencia del legado del santo doctor; también ha alertado acerca de los peligros derivados de los ensayos destinados a conjugar arbitrariamente los principios supremos de la *philosophia perennis* con la médula del pensamiento moderno³. La metafísica de Santo Tomás, luego, ha arribado al siglo XX bajo la atenta vigilancia de estos precedentes históricos que han permitido apreciarla trasuntando una impopularidad y una lozanía de la cual la modernidad apenas tenuemente se había hecho eco.

A nuestro entender, el fruto maduro de la restauración contemporánea de la metafísica tomista ha quedado consumado en 1911 con la edición del voluminoso tratado *De veritate fundamentali philosophiae christianae* de Norberto del Prado O. P. (1852-1918), profesor de la Universidad de Friburgo de Suiza. El mensaje central de esta obra, hoy relegada al olvido, encierra una síntesis penetrante de los tres asuntos que incumben al presente artículo.

En pos de Santo Tomás, del Prado declara que la filosofía primera es la ciencia de mayor excelencia entre todas aquellas dependientes de la razón humana librada al ejercicio de sus propias fuerzas naturales. Su sujeto es el ente en cuanto ente, cuya noción se predica universalmente de todas las cosas que son en acto y aun de todas las que tienen ser en potencia⁴. De tal sujeto nada queda excluido, ni la entidad ínfima de la *materia prima*, en un extremo, ni el ente sumo y perfectísimo —Dios—, en el otro. La predicación analógica de dicho concepto delata que nuestro intelecto, a pesar de las limitaciones que signan su actividad cognoscitiva durante la vida del hombre en este mundo, se halla enfilado a la inteligencia de la verdad infinita, pues absolutamente nada, ni siquiera la inteligibilidad infinita en acto del mismo ser subsistente, escapa a su capacidad aprehensiva. Esto no quiere decir que nuestra razón, aunque posea un impulso natural a la percepción de la verdad infinita, pueda advenir también naturalmente a la intelección positiva de la esencia de Dios, toda ella idéntica al ser que subsiste eternamente en su divina trascendencia a las cosas existentes a-

³ Cfr. F. EHRLE S. I., «Die Päpstliche Enzyklika von 4. August 1879 und die Restauration des christlichen Philosophie»: *Stimmen aus Maria Laach* XVIII (1890) 389-404; et I. I. BERTHIER O. P., *S. Thomas Aquinas «Doctor Communis Ecclesiae»*, Romae 1914, t. I, pp. 178-192. Vide etiam TH. PÉGUES O. P., *L'autorité pontificale et la philosophie de saint Thomas*, Toulouse 1918, passim; S. SZABÓ O. P., *Die Autorität des hl. Thomas von Aquin in der Theologie*, Regensburg 1919, passim; M. CORDOVANI O. P., *Leone XIII. «Aeterni Patris»*. *Enciclica sulla filosofia cristiana*, ibi 1927; I. M. RAMÍREZ O. P., *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, Salmanticae 1952, passim; y los trabajos compilados en los *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Città del Vaticano 1981-1982 (=Studi Tomistici 10-17), vol. II: «L'Enciclica *Aeterni Patris*. Significato e preparazione»; e vol. III: «L'Enciclica *Aeterni Patris*. Riflessi nel tempo». Véanse igualmente R. AUBERT, *Aspects divers du néo-thomisme dans le pontificat de Léon XIII*, Rome 1961; y M. R. O'CONNELL C. S. C., *Crisis on Trial. An Introduction to the Catholic Modernist Crisis*, Washington 1994, pp. 22-39.

⁴ «Primum enim quod in intellectum nostrum cadit, quasi notissimum et ultimum in quod postremo conceptiones nostri intellectus veniunt resolvendae, est *ens*. *Ens* praedicatur de omnibus quae sunt, quocumque modo sunt; atque *enti* non potest addi aliquid quasi extranea natura, cum omnia quae sunt participant naturam essendi, et in omnibus uno modo vel alio reperiatur natura entitatis. *Ens* autem dicitur id quod habet vel potest habere esse; atque ita quaelibet natura essentialiter est *ens*» (N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgi Helvetiorum 1911, p. 83).

qué abajo, pues tal unión intelectual a la plenitud de la verdad de Dios se cumple no más que en la visión gloriosa de la bienaventuranza perpetua, el fin último de la creatura racional. Pero la especulación del ente en común, aun cuando no implique un conocimiento de la quiddidad de Dios en sí misma, faculta al hombre para obtener la sabiduría que consiste en la inteligencia de todas las cosas causadas teorizando en torno de la primera causa incausada. Por eso la metafísica, siendo la ciencia el ente en cuanto ente, según la definición obsequiada por Aristóteles⁵, es asimismo la ciencia de la causa primera de todas las cosas que no son su ser, sino que participan finitamente el acto que las entifica. Es una verdadera *θεολογία*; no porque Dios sea su sujeto propio, ya que éste no es la deidad, sino el ente en su más universal razón de ente, cuyo conocimiento, no obstante, no podría ser alcanzado naturalmente por la razón humana si nuestra potencia discursiva estuviese impedida de conocer la causa incausada de cuantas cosas lleven impresas en sus propias entidades la condición de efectos, de entes que proceden de la virtud entificante de dicha causa incausada, el ente perfectísimo que no procede de nada porque es el mismo ser subsistente⁶.

Del Prado ha probado con profusión de argumentos que la piedra angular de la filosofía primera de Santo Tomás es la célebre distinción real de la esencia y del acto de ser del ente compuesto. Como contrapartida, la identidad de ambos queda excluida por completo de cualquier ente finito, toda vez que sólo se da en Dios, el ente absolutamente simple. De ahí que en la aludida distinción real de la esencia y del ser estriba el más íntimo rasgo entitativo de las cosas infradivinas, de todos los entes creados de la nada merced a la omnipotencia productiva de la causa incausada y, por tanto, increada. Así, el ente carente de toda composición, el ente absolutamente simple cuya esencia es el ser, es el único ente del cual se predica la divinidad, ya que esto es Dios: el mismo ser subsistente, mientras el ente cuyo ser es recibido finitamente dentro de los términos coartantes de su quiddidad, no es su ser, sino que lo participa como un acto realmente distinto de su substancia. Justa es, pues, esta proclama de del Prado: puesto que la distinción real de la esencia y del ser del ente causado es la diferencia más determinante del ente por participación y del ente por esencia, su negación, en el mejor de los casos, sitúa al entendimiento del hombre a las puertas del panteísmo, pues la renuencia a afirmar tal distinción real da pábulo para asignar a las creaturas un atributo predicado exclusivamente de la naturaleza de Dios, a saber: la identidad de la *essentia* y del *actus essendi*⁷. La incursión en el panteísmo será inevitable, en cambio, si se dijera que la quiddidad de cualquier cosa finita o compuesta incluye en sí misma el acto por el cual es. Férrea, luego, es la colisión de la metafísica tomista con los agrupamientos escolásticos renuentes a aceptar esta tesis meridiana de la especulación de Santo Tomás —el escotismo, el nominalismo, el suarecianismo—, ya que, si bien los autores enrolados en estas escuelas no han sido movidos

⁵ 'Ἐστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό (*Metaphys.* Γ 1: 1003 a 21-22).

⁶ Cfr. N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, pp. V-XVI.

⁷ «Haec autem sublimis veritas, nimirum identitas substantiae et esse in Deo et realis utriusque compositio in omnibus aliis, censenda est veritas fundamentalis Philosophiae D. Thomae» (N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, p. XXXVII).

por intenciones panteístas, la lógica interna de la negación de la distinción real de la esencia y del ser de las creaturas, como bien lo ha apuntado del Prado, tarde o temprano termina fomentando este grave error⁸. En tal sentido, la firmeza de la inspiración antipanteísta del neotomismo es incuestionable. Del Prado ha calificado esta tesis, admitida sin reservas por la totalidad de la escuela tomista, como *el alfa y el omega* de la filosofía cultivada por los acólitos de Santo Tomás, de la metafísica y aun de la filosofía que reivindica para sí el honor de suscribir las más prístinas verdades demostrables por el esfuerzo natural de nuestra razón en armonía con las verdades de la revelación bíblica que nutren la fe de la Iglesia⁹.

Al desentrañar la inteligibilidad del ente en cuanto ente conforme a la intelección de la causa incausada de todo aquello que es por participación, la metafísica destila una vocación teológica inequívoca. Por más que no competa a su ministerio epistémico versar sobre Dios *sub ratione divinitatis*, la filosofía primera, no obstante, se ordena expresamente al conocimiento de la causa divina del universo, mas siempre enfocada *sub ratione entis*. Por este lado, la metafísica de Santo Tomás se ha injertado en la filosofía del siglo XX habiendo protagonizado una encendida querella contra todas las variantes adoptadas por el pensamiento agnóstico a lo largo de la Edad Moderna.

A esta altura de la evolución histórica del tomismo no se puede soslayar que la teoría aquiniana del conocimiento de Dios adquirible por el hombre, a quien Él ha creado dotándole de una potencia racional para que conozca al autor de su ser y de su naturaleza, ha logrado una virtual consagración católica en el texto de la constitución dogmática *Dei Filius* del Concilio Eucuménico Vaticano I¹⁰. No sin dejar de exhalar una melancólica decepción por la contrariedad que implica frente al nominalismo ocasionalista que ha profesado de un modo invariable durante toda su vida, el teólogo calvinista Karl Barth ha asegurado no abrigar la menor duda acerca del bagaje tomista impreso tanto en el espíritu como en la letra de este pronunciamiento dogmático de la Iglesia de Roma¹¹. La literatura de Barth contiene extensos pasajes donde se da a entender con claridad que, para un teólogo protestante, la eventual aceptación de la tesis tomista del conocimiento natural de Dios, luego asumida como propia por el Concilio Vaticano I, con la consiguiente necesidad de aceptar la doctrina de Santo Tomás sobre la concepción analógica del ente, conlleva forzosamente la exigencia congruente de renunciar a su adhesión al protestantismo. Pero Barth no ha dado este paso. Por razones que la metafísica no está en condiciones de averiguar, su

⁸ «In omnibus rebus creatis differt esse et id quod est; aliter substantia rerum creaturarum erit substantia vel natura Dei» (N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, p. 50; cfr. pp. 50-54).

⁹ «Agitur, abs dubio, hic de veritate quae simul est *alpha* et *omega*, fundamentum et corona totius Philosophiae Christianae» (N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, p. XLIV).

¹⁰ «Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturaliter humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse» (Denz/Sch 3004). «Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit» (Denz/Sch 3026).

¹¹ Cfr. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* II/1, Zürich 1940, S. 5, 86, 274 et passim.

pensamiento se ha mantenido aferrado a los principios fideístas prohijados por el nominalismo que signa la médula de la Reforma protestante¹².

2. LA SUPERACIÓN NEOTOMISTA DE LA HERENCIA AGNÓSTICA

Ya desde los inicios de la restauración escolástica, los filósofos tomistas han afrontado uno de los más serios problemas especulativos planteados a lo largo de la Edad Moderna: el rechazo de la posibilidad de todo conocimiento racional de Dios. La pugna neotomista contra el agnosticismo, enclavado con hondura en el pensamiento postmedieval, obligaba a una confrontación llana con las numerosas corrientes que lo venían divulgando con insistencia y apasionamiento inocultables¹³.

La polémica neotomista contra el agnosticismo se ha cumplido a través de cuatro etapas. 1) En la primera de ellas, los metafísicos neotomistas se han visto compelidos a confutar el fideísmo de Lutero y de la teología protestante, pues la Reforma, aparte de su contraposición a la revelación testamentaria y a la dogmática cristiana, pregona un repudio manifiesto de todos los frutos del razonamiento humano y, de una manera singular, de la misma filosofía primera. Para el protestantismo, la metafísica no sería más que una acumulación de falacias escogitadas por una razón prostituida en su propia esencia a resultas del pecado original¹⁴.— 2) La segunda etapa ha mostrado al neotomismo enfrascado en el desbaratamiento de la gnoseología de Kant, pues el programa noético de la *Crítica de la razón pura* alberga un esquema ordenado a ofrecer una justificación filosófica pormenorizada del agnosticismo luterano. El neotomismo ha refutado la fragilidad de la crítica kantiana dirigiéndole un interrogante que puso al desnudo la esterilidad de cualquier proyecto embarcado en la recuperación del fermento escéptico subyacente a todo agnosticismo: ¿cómo es posible que la razón del hombre, tan insanablemente corroída por nuestra prevaricación, según el espíritu protestante, pueda llegar a conocer su impotencia para conocer? Las consecuencias de esta contradicción kantiana, como bien lo ha apreciado Derisi, fueron confirmadas en el consorcio modernista del antintelectualismo y de una autosuficiencia afectiva carente de toda regulación racional¹⁵.— 3) En la tercera etapa de la

¹² Cfr. J. HAMER O. P., *Karl Barth. L'occasionalisme théologique de Karl Barth. Étude sur sa méthode dogmatique*, Fribourg-en-Suisse 1949; H. CHAVANNES, *Analogue entre l'être et Dieu selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Paris 1969 (=Cogitatio Fidei 42); y M. E. SACCHI, «Analogia entis. Analogia fidei. Tomás de Aquino y Karl Barth»: *Burgense* XXXIV (1993) 551-558.

¹³ Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *Dieu. Son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, 6e. éd., Paris 1936 (=Bibliothèque Française de Philosophie), passim; ID., *De revelatione ab Ecclesia proposita*, ed. 3a, Romae 1929, t. I, pp. 276-318; C. FABRO C. P. S., «Agnosticismo»: *ENCCATT* I 479-488; et ID., *Luomo e il rischio di Dio*, ibi 1967 (=Cultura XXXII), pp. 97-131.

¹⁴ Cfr. M. E. SACCHI, «La crisis de la metafísica en la teología protestante»: *Ciencia Tomista* CXI (1984) 487-514.

¹⁵ «Contra el racionalismo y en posición diametralmente opuesta, el tradicionalismo que a principios del siglo XIX sigue a la revolución francesa, deprime a la razón en aras de una mala entendida exaltación de la fe, perjudicial a la larga también para ésta. Antes Kant había encuadrado la religión —sin excluir a la sobrenatural revelada— dentro de los postulados de la Razón Práctica, previa destrucción

controversia, desenvuelta con peculiar vehemencia en las naciones de habla alemana, la metafísica aquiniana ha litigado con el llamado *protestantismo liberal* que floreció a partir de la segunda mitad del siglo XIX. El protestantismo liberal encubría un acrecentamiento ulterior del agnosticismo luterano gracias a la nueva sistematización del pensamiento reformado debida a Schleiermacher. Su intervención ha gobernado el derrotero posterior de la teología protestante, pues, habiendo asentado su agnosticismo en las propuestas de la *Crítica de la razón pura*, se ha adueñado con fervor del trascendental kantiano como el sustituto adecuado del vacío de un espíritu que negaba la consistencia intrínseca de las cosas del mundo exterior y la capacidad humana de conocerlas en sí mismas. Además, Schleiermacher dado rienda suelta a la alabanza entusiasta de una nueva vía extraintelectiva para comunicarnos con la verdad de las cosas terrenales y con Dios: la experiencia afectiva inmanente a la subjetividad de un hombre quien, para entrar en contacto con ellos, debería abdicar del empleo del raciocinio apodíctico de la metafísica y de la afirmación de las verdades objetivas de la fe en la revelación divina, limitándose, en palabras de nuestro autor, no más que a emitir un sentimiento (*Gefühl*)¹⁶. - 4) La cuarta etapa exhibe a los metafísicos neotomistas enfrentando integralmente todas las variantes del agnosticismo recién mencionadas. La ocasión no pudo ser más propicia, ya que la densa vertiente agnóstica inaugurada por el nominalismo ocasionalista de Lutero, aumentada progresivamente por la marcha del pensamiento subsiguiente, ha hecho eclosión con su absorción por parte del modernismo, un movimiento aparecido en el ámbito católico a fines del siglo XIX con proyecciones alarmantes. Aquí conviene enfatizar un dato omitido en no pocas reminiscencias de la áspera lucha católica contra el pensamiento modernista: así como esta tendencia se sustentaba en una ontología radicalmente reñida con la metafísica de Santo Tomás, así también cabe advertir que sus condenas, a través del decreto *Lamentabili sane exitu* del Santo Oficio, fechado el 3 de julio de 1907, y de la encíclica *Pascendi dominici gregis* de San Pío X, del 8 de septiembre del mismo año, le oponen una serie de enunciaciones cuyo trasfondo tomista es incontestable¹⁷.

de sus fundamentos racionales metafísicos en la Razón Pura. Desde entonces no es infrecuente encontrar de la mano un agnosticismo intelectual que intenta ser superado por una intuición irracional de la realidad divina. Todo el siglo XIX está plagado de semejantes intentos, realizados bajo la influencia —confesa o no— del mismo Kant, todos los cuales vienen a desembocar en el modernismo de principios de este siglo. El modernismo, en efecto, en uno de sus muchos aspectos heterodoxos, reeditó, bajo la faz de la herejía de la doble verdad, el agnosticismo de la inteligencia, por una parte, y el acceso a la verdad por la vía sentimental-emotiva, por otra; la historia de los hechos, por un lado, y la creencia, por otro» (O. N. DERISI, *Concepto de la filosofía cristiana*, nueva ed., Buenos Aires 1979, pp. 10-11).

¹⁶ Cfr. F. E. D. SCHLEIERMACHER, *Dialektik*, § 215, hrsrg. von R. Oldebrecht, Leipzig 1942, S. 289-290. Véanse W. ELERT, *Der Kampf und das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel*, München 1921; K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, ibi 1946; et P. TILlich, *Perspectives on 19 and 20th Century Protestant Theology*, London 1967, pp. 90-114.

¹⁷ Cfr. J. KÜBEL, *Geschichte des katholischen Modernismus*, Tübingen 1909, S. 168-176; N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentalis philosophiae christianae*, pp. XXIV-XXVI; A. PIOLANTI, «*Lamentabili sane exitu*»: ENCCAT VII 859-860; C. FABRO C. P. S., «Modernismo»: *Ibid.* VIII 1188-1196; los estudios conmemorativos incluidos en el fascículo «Sancti Pii X Encyclicae «Pascendi dominici gregis»

En los inicios del siglo XX, la metafísica del Aquinate pasó a gozar de una estimación deferente en las obras de los filósofos contemporáneos. Ralph McInerny ha recordado que en 1903 Josiah Royce, el jefe de la escuela idealista de la Universidad de Harvard, abrigaba grandes esperanzas con respecto a los beneficios científicos y espirituales que prometía el estímulo del tomismo patrocinado por León XIII, vislumbrando, por otra parte, las tristes secuelas que sobrevendrían a una recepción desdeñosa de la convocatoria transmitida por el egregio pontífice¹⁸. La apreciación de Royce actuó como una premonición, pues pocos años después se ha comenzado a percibir una reconsideración más detenida de la metafísica tomista, sobre todo a la luz de su notoria disidencia con los lineamientos que predominaban en el panorama de la filosofía vigente. No por casualidad los círculos neokantianos de Alemania se han visto sorprendidos por la tesis de Louis Sentroul que cotejaba el concepto aristotélico de metafísica, esencialmente el mismo sostenido por Santo Tomás, y la versión que de ella había suministrado Kant en el siglo XVIII¹⁹. Un efecto todavía superior ha tenido la reacción neotomista a la vista del *élan vital* que Bergson, basado en una ontología divergente de la metafísica propulsada por los discípulos del Doctor Angélico, propalaba con inusual resonancia. El evidente retroceso de este filósofo en

quinguesimo expleto anno ab earum promulgatione commentariis illustratrae»: *Divinitas* II (1958) 1-190; E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, 2e. éd., Tournai 1972; y M. R. O'CONNELL C. S. C., *Crisis on Trial*, pp. 340-368. A veces discutible y otras claramente inaceptable es la interpretación de la encíclica *Pascendi* propuesta por C. TRESMONTANT, *La crise moderniste*, Paris 1979, trad. españ. de E. Sierra: *La crisis modernista*, Barcelona 1981, pp. 198-216. Desde la publicación de este documento de San Pío X se suele afirmar que su redacción habría sido confiada por el Papa a Louis Billot S. I., o tal vez a Joseph B. Lemius O. M. I., dos teólogos sobresalientes de aquellos días (cfr. Denz/Sch, p. 675). Desde el punto de vista doctrinal, el dato es irrelevante, mas es sugestivo el hecho de que ambos hayan sido fervorosos animadores de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino, de la cual, además, Billot llegó a ser su presidente. Esta circunstancia no fue ajena a la capsiosa insinuación que algunos han esgrimido para contrarrestar los alcances de la citada encíclica: la lucha antimodernista habría sido incentivada y enardecida por los académicos de Santo Tomás, alentados por sus inclinaciones personales, en medio de la contienda teológica y filosófica que llevaban a cabo contra los representantes de dicha corriente condenada por la Iglesia. La falacia de este argumento *ad hominem* volvió a repetirse décadas más tarde con motivo de la aparición de la encíclica *Humani generis* de Pío XII: la *nouvelle théologie* habría sido una desafortunada invención de Réginald Garrigou-Lagrange O. P., académico de Santo Tomás y profesor del Angelicum —tal la sugerencia reiterada después por H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. Seines organisches Lebenwerk*, Einsiedeln 1976, trad. españ. de A. G. Rosón Alonso: *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida*, Madrid 1989, p. 13—, recogida por su hermano de religión Michael Browne, también profesor del Angelicum, maestro del Sacro Palacio y luego cardenal y presidente de la Academia. De acuerdo a estos subterfugios, San Pío X y Pío XII habrían emitido ambas encíclicas a instancias de sendas intrigas del neotomismo gestadas en el interior de la Academia de Santo Tomás, lo cual habla a las claras de la depreciación sistemática a que han venido siendo sometidos el valor del magisterio de la Iglesia y la autoridad de estos augustos pontífices.

¹⁸ Cfr. J. ROYCE, «Pope Leo's Philosophical Movement and its Relations to Modern Thought», in ID., *Fugitive Essays*, Cambridge, Mass., 1920, pp. 408 and 429; apud R. M. MCINERNY, *Thomism in an Age of Renewal*, Garden City 1966, pp. 176-177. Vide etiam M. R. O'CONNELL C. S. C., *Crisis on Trial*, p. 38.

¹⁹ Cfr. L. SENTROUL, *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote*, Louvain 1905; 2e. éd., Paris 1913; trad. alemana de L. Henrichs: *Kant und Aristoteles*, Kempten 1911. Vide etiam M. DE WULF, «Kantisme et néo-scholastique»: *Revue Néo-scholastique de Philosophie* IX (1902) 5-18.

lo que atañe a muchas de sus posiciones primitivas no parece haber sido indiferente al diálogo fructífero y elevado que ha sostenido con diversos voceros de la metafísica neotomista en las primeras décadas de nuestra centuria²⁰.

La rápida difusión del neotomismo y de su exégesis de la distinción real del ser y de la esencia del ente compuesto reavivó las antiguas disputas con los dos principales nucleamientos escolásticos que la negaban, aunque apoyados en diferentes razones, i. e., las escuelas inspiradas en las enseñanzas de Juan Duns Escoto y de Francisco Suárez²¹. No obstante, la fuerza con que los autores neotomistas promovían la mencionada distinción real no ha dejado de interesar a muchos filósofos extraescolásticos. Tal vez bajo el influjo de la analítica fenomenológica del ser auspiciada por Heidegger, Nicolai Hartmann ha juzgado que la filosofía medieval, sin excluir aquella elaborada por Santo Tomás, no había logrado discernir lo que es, el ente, y el ser²². Su evaluación es incorrecta, pues el nudo gordiano de la metafísica aquiniana, precisamente, reside en la distinción del ser y del sujeto que finitamente lo ejerce por participación. Santo Tomás ha sentenciado que el ser no es propiamente una cosa que sea o esté siendo, sino aquello por lo cual una cosa es un ente en acto²³. Ciertamente, Hartmann no se ha percatado de que la inteligencia metafísica del ser implica entenderlo como acto y, más aún, como el acto de los actos y la perfección de todas las perfecciones.

La teoría tomista de la distinción real de la esencia y del ser de las cosas finitas también ha atraído a Louis Lavelle, pero este filósofo le ha otorgado una significación contraria a la formulación que ostenta en la metafísica de Santo Tomás. Para Lavelle, cuyo pensamiento insume una de las variantes más avanzadas del actualismo univocista, no sólo no habría tal distinción real, sino que el ser no sería otra cosa que la actualidad intrínsecamente pertinente a la misma esencia²⁴. Esta afirmación induce a conjeturar que Lavelle, en apariencia, habría acogido la identificación del ser y del

²⁰ Cfr. A. FARGES P. S. S., *La philosophie de M. Bergson. Exposé et critique*, Paris 1912; J. DE TONQUÉDEC S. I., *Dieu dans l'évolution créatrice*, ibi 1912; J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne. Études critiques*, ibi 1914 (=Bibliothèque de Philosophie Expérimentale); 4e. éd., ibi 1948; ID., *De Bergson à Thomas d'Aquin*, New York 1944; M. T.-L. PENIDO O. P., *La méthode intuitive de Henri Bergson*, Fribourg-en-Suisse 1918; ID., *Dieu dans le bergsonisme*, Paris 1934; R. JOLIVET, *Essai sur le bergsonisme*, Lyon 1931; A.-D. SERTILLANGES O. P., *Henri Bergson et le catholicisme*, Paris 1941; ID., *Avec Henri Bergson*, ibi 1943; et ID., *Lumières et périls du bergsonisme*, ibi 1943.

²¹ Los principales representantes contemporáneos del escotismo han sido los franciscanos C. Fransen, S. Belmond, P. Minges, E. Longpré, F. Schwendinger, Déodat.-M. de Basly y C. Balic. Suarecianos de renombre, a su vez, fueron los jesuitas J. B. Franzelin, A. Schaaf, Chr. Pesch, J. Stufler, V. Frins, B. Romeyer, J. Donat, P. Descoqs, L. Fuetscher, J. Fröbes, J. Hontheim y J. Hellin.

²² Cfr. N. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 1934, trad. españ. de J. Gaos: *Ontología*, t. I: *Fundamentos*, México-Buenos Aires 1954, p. 47. Vide J. COLLINS, «The Neoscholastic Critique of Nicolai Hartmann»: *Philosophy and Phenomenological Research* VI (1945-1946) 109-132.

²³ «Non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse, aliquid sit» (*In VIII De div. nomin.*, lect. 1, n. 751).

²⁴ «L'être, c'est donc l'indivisibilité de l'essence et de l'existence, c'est-à-dire l'existence de l'essence, ou l'essence prise dans son actualité et non plus dans sa possibilité» (L. LAVELLE, *La dialectique de l'éternel présent II: De l'acte*, Paris 1946 [=Philosophie de l'Esprit], p. 92). Cfr. ID., «Analyse de l'être et dissociation de l'essence de l'existence», dans *De l'intimité spirituelle*, ibi 1955 (=Id.), pp. 168-191. Vide M. E. SACCHI, «Louis Lavelle y la metafísica»: *Doctor Communis* XXXVIII (1985) 103-131.

esse essentiae divulgada desde la segunda escolástica en adelante por los autores inspirados en la ontología de Suárez.

Otro tanto cabe decir de Sartre, quien ha pensado que la pretendida precedencia de la existencia a la esencia —un rasgo común, según su criterio, a todas las filosofías existencialistas— equivaldría a la negación del ser como el acto de las cosas que son, ya que el punto de partida de cualquier ontología debería sindicarse en el reconocimiento de la subjetividad del cogitante humano²⁵. A la larga, Sartre no ha hecho otra cosa que exhumar la negación de la distinción real de la esencia y del ser del hombre inmersa en el *cogito* de Descartes, pues el ente humano, visto por éste como una pura *res cogitans*, poseería una naturaleza a la cual le sería inherente hallarse en acto perpetuo y, por tanto, despojada de toda necesidad de un ser realmente distinto que instituya a la creatura racional en su acto primero mediante el ejercicio de su causalidad entificante extrínseca²⁶.

3. LA CONFRONTACIÓN VIS-À-VIS CON EL PENSAMIENTO INMANENTISTA

La distinción tomista del ser y de la esencia del ente finito ha preocupado insistentemente a Heidegger, pero éste no ha captado la significación que Santo Tomás le ha impreso. Muchas páginas se han escrito sobre el particular, mas no tienen asidero los ensayos que vislumbran una aproximación y, menos aún, una confluencia de la ontología fenomenológica heideggeriana y del tomismo. Las razones de esta bifurcación insuperable entre ambos son las siguientes: 1ª) Heidegger no sólo nunca ha concebido el ser como el acto del ente, sino que tampoco se ha avenido a distinguir el *esse ut actus essendi* y el *esse actu*²⁷; 2ª) su desistimiento de filosofar sobre la función capital de la causalidad no le ha dado oportunidades para exponer una teoría sobre el principio de procedencia de las cosas causadas, de donde en su fenomenología el ser participado no ostenta la fisonomía de un acto recibido compositivamente dentro de los términos coartantes de la esencia del participante; 3ª) el ocultamiento de la causalidad también le ha impedido remontarse a la especulación del ser en su subsistencia separada de todos sus efectos, con lo cual ha quedado obstruida la posibilidad de especularlo en su identidad con el ente cuya esencia propia, sin más, es el mismo ser subsistente; 4ª) en ningún momento Heidegger ha consentido que el ser sea de suyo infinito, pues su virtud se agotaría en su inmanencia restringida a las co-

²⁵ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946 (=Collection Pensées), p. 17.

²⁶ La negación de la distinción real del ser y de la esencia de las cosas creadas, cual el hombre, está explícitamente declarada en una manifestación panteísta de Descartes emitida dos años antes de su muerte. En una carta enviada a Arnauld, el alumno de La Flèche decía que la conciencia humana es un acto perpetuo constitutivo de nuestra propia quiddidad: «Necessarium videtur ut mens semper actu cogitet: quia cogitatio constituit eius essentiam» (R. DESCARTES, *Lettre à Arnauld*, 4 juin 1648: *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1897-1910, t. V, p. 193).

²⁷ Las elucubraciones postreras de Heidegger sobre este asunto, incluidas en su *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Band II, S. 415, señalan que ni siquiera al final de su carrera filosófica ha comprendido esta distinción de máxima relevancia teórica.

sas de este mundo de la finitud; 5ª) para nuestro filósofo, por fin, el ser no es la substancia de Dios. Ante un boceto de esta índole, la tesis aquiniana de la distinción real de la quiddidad y del acto de ser del ente compuesto no tiene explicación alguna dentro del pensamiento de Heidegger, ni siquiera al comparársela con la famosa *diferencia ontológica* del ser y del ente, pues la ausencia en su obra de la noción de *actus essendi* ha confinado al ser a la mera presencia de algo que, no siendo el acto del ente, acaba postulando su superposición a éste como una *cosa* que de ningún modo lo haría ser, cual lo propio del acto de ser, el único acto entificante²⁸.

La determinación del ente en cuanto ente como el sujeto de la filosofía primera y su ordenación epistémica al conocimiento de Dios *sub ratione entis*, el comienzo y el fin del raciocinio metafísico desplegado por Santo Tomás y los miembros de su escuela, han tropezado con una resistencia tenaz en la ontología del siglo XX. La oposición al tomismo, si bien desparejamente, se ha verificado a través de la conjunción de las vertientes afectivistas del agnosticismo y de un movimiento que, habiendo labrado una intensa huella en la historia del pensamiento moderno, todavía persiste en mostrar una vitalidad sorprendente: el ontologismo. Tal conjunción del agnosticismo y del ontologismo viene ofreciendo rostros diversos, cada vez más refinados, que desechan con una energía no exenta de sutilezas la concreción de la inteligencia metafísica en la especulación del ente común y en el conocimiento apodíctico del primer ente.

Algunas de las nuevas modalidades del agnosticismo hacen hincapié en remozadas negaciones de la capacidad de la razón humana para conocer a Dios, como suce-

²⁸ Entre la abultada bibliografía comparativa del pensamiento de Heidegger con el tomismo conviene reparar en estos textos: C. FABRO C. P. S., *Dall'essere all'esistente*, 2a. ed., Brescia 1965, VII: «Ontologia e metafisica nell'ultimo Heidegger», pp. 335-419; B. RIOUX, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris 1963; W. J. RICHARDSON S. I., *Heidegger. From Phenomenology to Thought*, The Hague 1963; H. MEYER, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Paderborn i. Westf. 1964; R. ECHAURI, *El ser en la filosofía de Heidegger*, Rosario 1964; ID., *Heidegger y la metafísica tomista*, Buenos Aires 1970; B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik*, Freiburg im Breisgau 1967, passim; ID., «Die thomistische Lehre vom Sein des Seienden im Gegensatz zu ihrer existenzialen und dialektische Umdeutung»: *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte*, hrsg. von W. P. Eckert O. P., Mainz 1974 (=Walberberger Studien. Philosophische Reihe 5), S. 48-79; y O. N. DERISI, *El último Heidegger. Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás*, Buenos Aires 1968.

Pocos años atrás, la *Revue Thomiste* ha dedicado uno de sus fascículos (cfr. CCV [1995] 5-192) al análisis de las relaciones entre el tomismo y la *ontoteología*, término acuñado por Kant (cfr. *Kritik der reinen Vernunft* B 660, hrsg. von B. Erdmann, Berlin 1904-1911: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band III, S. 420) y utilizado por Heidegger para aludir a la tradición de la metafísica occidental denostada persistentemente en sus trabajos. A nuestro juicio, está lejos de justificarse el revuelo provocado por la publicación de tal fascículo, pues los artículos allí incluidos no agregan nada novedoso a la compulsa de la filosofía primera del Aquinate con la fenomenología del pensador friburguense llevada a cabo en las obras citadas en esta misma nota, a no ser esto: un recrudecimiento de la ya abultada crítica contra el neotomismo expresada en algunos de tales artículos. Para una revisión sucinta y acertada de esta extraña reminiscencia de la ontoteología, consúltese Y. FLOUCAT, «La onto-théo-logie selon Heidegger et l'immanence moderne au regard de la métaphysique thomiste»: *Sapientia* LI (1996) 187-229.

de en la asociación del protestantismo liberal del siglo XIX con el neokantismo y el antintelectualismo de Kierkegaard —a la cabeza de esta orientación ha descollado Karl Barth— y aun en el sector protestante abocado a la «desmitologización» (*Entmythologisierung*) del cristianismo mediante el usufructo de la fenomenología secularizante de Heidegger, cual el caso de Rudolf Bultmann²⁹. Otras orientaciones despojan al agnosticismo de sus aristas más negativas, mas lo enmascaran tras un velo de connotaciones misticistas supeditando los nexos del alma humana con el ser y con Dios a una experiencia subjetiva de nuestro espíritu presidida y comandada por los dictámenes de una voluntad emancipada de la intelección previa, condicionante e imprescindible de su objeto. Esta vertiente cuenta con múltiples adherentes tanto en el protestantismo cuanto entre pensadores católicos. Maurice Blondel le ha provisto su más sólida enunciación filosófica. En tal forma velada de agnosticismo anida el meollo del pensamiento inmanentista impugnado por San Pío X en la encíclica *Pascendi*.

Llama poderosamente la atención que la condena pontificia del modernismo en 1907 no haya logrado sofrenar el encantamiento que sigue suscitando en vastos ámbitos católicos el pensamiento agnóstico afectivista de raigambre protestante. La supervivencia del agnosticismo modernista se observa en la amplia propagación de la doctrina según la cual el acceso del hombre a las cosas y al Creador tendría lugar con arreglo a una «apertura espiritual» que culminaría en una unión afectiva con ellos, mas siempre en detrimento de la asimilación intelectual de la verdad. A estar de las declaraciones del mismo Blondel, «*El conocimiento del ser* implica la necesidad de la opción; *el ser en el conocimiento* no existe antes, sino después de la libertad de la elección»³⁰. Esto equivale a decir que la aprehensión humana del ser, de las cosas que por él son entes y, por ende, de la causa incausada de todos los entes causados, sólo sería ejercible con posterioridad a la libre asociación afectiva con algo que no podríamos conocer antes de experimentarlo en su inmanencia subjetiva a la sede de nuestros apetitos, ya que la opción o la elección se predica del acto libre de la voluntad; no del acto de la asimilación cognoscitiva del intelecto. Schleiermacher, Kierkegaard y el protestantismo liberal habían preanunciado con locuacidad este punto de vista, cuyos presagios en el irracionalismo voluntarista de Lutero, de Pascal, de Maine de Biran y en la exaltación de la razón práctica —remedo del fracaso endilgado a la ra-

²⁹ Hasta ahora nadie ha discutido la influencia notoria de Heidegger en la teología hipersecularizada de Bultmann; empero, en los últimos años también se ha hecho hincapié en las serias sospechas de un influjo recíproco, a saber: en el transvasamiento de la *Entmythologisierung* bultmanniana a la ontología del filósofo friburguense, al punto tal que algunos autores estiman que el giro capital del joven Heidegger —formado inicialmente en una neoescolástica contaminada con doctrinas heredadas de Suárez, Leibniz y Wolff— hacia posiciones de más en más condescendientes con el inmanentismo protestante atestiguaría la ingerencia decisiva de Bultmann en los escritos posteriores a su primigenia y breve etapa católica.

³⁰ M. BLONDEL, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, nouv. éd., Paris 1950 (=Bibliothèque de Philosophie Contemporaine), p. 436. Resulta incomprensible que esta confesión de antintelectualismo haya podido merecer la siguiente apreciación de uno de sus admiradores: «La ciencia de la Acción es, para Blondel, el conocimiento teórico que abre el espíritu al conocimiento en el sentido fuerte, en el sentido joánico y bíblico» (H. BOUILLARD S. I., *Blondel et le christianisme*, ibi 1961, trad. españ. de R. Vilardell: *Blondel y el cristianismo*, Madrid 1966, p. 177).

zón especulativa en la *Crítica de la razón pura* de Kant— se palpan sin dificultades.— La metafísica neotomista no ha demorado su respuesta a esta reedición modernista del agnosticismo³¹.

Los metafísicos neotomistas han planteado sus relaciones antagónicas con el pensamiento ontologista exclamando que, contra aquello que de ordinario se cree, éste no se reduce solamente a la mera afirmación de un conocimiento inmediato de la deidad obtenible en la inmanencia de la *idea de Dios* al intelecto humano. Es verdad que ésta es la acepción más vulgar del ontologismo y aun aquélla explícitamente condenada por la Iglesia³²; sin embargo, el neotomismo ha puesto al descubierto que dicha tesis se ha ido conformando luego de recorrerse un trayecto teórico que consta de múltiples ingredientes³³. En efecto, en la gestación del ontologismo contemporáneo, de indudable incompatibilidad con la metafísica aquiniana, han convergido al menos las siguiente doce proposiciones: 1ª) el conocimiento del ser acaece mediante la autoevidencia del pensamiento en la intimidad del espíritu humano; 2ª) la verdad del ser es consubstancial con la autoconciencia; 3ª) la idea del ser es innata a la conciencia del hombre; 4ª) la autoconciencia involucra un conocimiento inmediato del ser; 5ª) el hombre posee una comprensión preconceptual y atemática del ser en general; 6ª) el ser se devela en la autoconciencia del sujeto cognoscente; 7ª) en la conciencia del sujeto cognoscente se contiene *a priori* la verdad del ser; 8ª) el ser,

³¹ Cfr. J. DE TONQUÉDEC S. I., *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, Paris 1913; ID., *Deux études sur «La Pensée» de M. Maurice Blondel*, ibi 1936; G. MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporaine*, 4e. éd., ibi 1920 (=Bibliothèque Théologique), passim; J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, 3e. éd., ibi 1930 (=Bibliothèque Française de Philosophie), pp. 78-141; ID., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 4e. éd., ibi 1946 (=ID.), pp. 489-573; ID., *De la philosophie chrétienne*, ibi 1933 (=Questions Disputées), pp. 18-25; R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., «Vérité et option libre selon M. Blondel»: *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* II (1936) 46-49; J.-H. NICOLAS O. P., «Ensayo sobre la acción»: *Sapientia* VIII (1953) 251-275; M. RITZ, *Le problème de l'être dans l'ontologie de M. Blondel*, Fribourg-en-Suisse 1958 (=Studia Friburgensia N. S. 21); y C. FABRO C. P. S., *Dall'essere all'esistente*, VIII: «L'essere e l'azione nello sviluppo della filosofia di M. Blondel», pp. 421-483. Consútese también M. R. O'CONNELL C. S. C., *Crisis on Trial*, passim, donde se detalla la complicada trama del surgimiento del modernismo en el peculiar clima político y eclesiástico de la segunda mitad del siglo XIX y a comienzos del posterior. Las interpretaciones del pensamiento blondeliano contenidas en las obras recién consignadas difieren en demasía de las exégesis favorables compuestas por P. ARCHAMBAULT, *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de métaphysique*, Paris 1946; H. DUMÉRY, *La philosophie de l'Action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, ibi 1948; H. BOUILLARD S. I., *Blondel et le christianisme*, cit.; y, entre nosotros, O. ARGERAMI, *Pensar y ser en Maurice Blondel*, Buenos Aires 1967 (=El Hombre en el Tiempo 16).

³² Cfr. Denz/Sch 2841-2842 et 2844-2845.

³³ Entre las confutaciones neotomistas del ontologismo se cuentan las de S. SORDI S. I., *Lettere intorno al Nuovo saggio sull'origine delle idee del Abate Antonio Rosmini Serbati*, Monza 1851 (cfr. el fragmento publicado por P. DEZZA S. I., *I neotomisti italiani del XIX secolo*, Milano 1942-1944 [=Pensatori Italiani 3-4], t. I, pp. 106-127); M. LIBERATORE S. I., *Della conoscenza intellettuale*, Napoli 1857, 2a. ed., ibi 1879; ID., *Degli universali*, Roma 1876; G. B. CORNOLDI S. I., *Il rosminianismo, sintesi dell'ontologismo e del panteismo*, ibi 1881; y T. M. ZIGLIARA O. P., *Della luce intellettuale e dell'ontologismo secondo la dottrina di San Bonaventura e Tommaso d'Aquino*, ibi 1874. En nuestros días esta crítica ha sido retomada por J.-H. NICOLAS O. P., *Dieu connu comme inconnu. Essai d'une critique de la connaissance théologique*, Paris 1966 (=Bibliothèque Française de Philosophie), pp. 13-29.

el ser conocido y la autoconciencia constituyen una unidad originaria; 9^a) el ser divino es inmediatamente aprehendido en la autoconciencia subjetiva; 10^a) la *idea de Dios* inmanece a nuestro entendimiento con prelación a todo acto ejercible por esta potencia del alma del hombre; 11^a) Dios es lo primero que conoce la mente del animal racional; y 12^a) Dios es conocido por el ente humano en el conocimiento de cualquier cosa.

El sistema ontologista se ha implantado en nuestra época merced al acopio del conjunto compacto de estas tesis, las cuales, en el sentir neotomista, guardan entre sí una homogeneidad notoria. Pero el conjunto de las proposiciones citadas no constituye uno más entre los tantos sistemas de pensamiento contrapuestos a la metafísica de Santo Tomás; antes bien, congrega la consumación antropocéntrica del fermento panteísta que, habiendo despuntado con el *cogito* de Descartes, hoy proclama la identidad del ser, de la autoconciencia trascendental y de la libertad del sujeto humano valiéndose de fórmulas que le atribuyen, directa o elípticamente, el mismo modo de ser y de conocer exclusivo de Dios.

El neotomismo ha comprobado que la connaturalidad del ser y de la autoconciencia del hombre, la quintaesencia del pensamiento ontologista, reproduce *ad litteram* la célebre narración con la cual Aristóteles había establecido que la inteligencia de Dios recae sobre su mismo acto de entender —ή νόησις νοήσεως νόησις³⁴—. No es improcedente, entonces, la equiparación neotomista del ontologismo contemporáneo a un panteísmo que confiere a nuestro pensamiento la perfección absoluta del *ipsum intelligere subsistens*, por más que la imprevisión de muchos autores les impida advertir que la razón última y más determinante de la repugnancia existente entre el ontologismo y la metafísica del Doctor Angélico anida en el panteísmo franco o embozado que impregna las propias raíces de aquel sistema. Los intentos de conciliarlo con el tomismo siempre han de ser vanos: al atribuir a la filosofía primera una teorización del *ser en cuanto ser*, el ontologismo descarta que su sujeto sea el ente en común; en la medida en que identifica la esencia del hombre con el acto de la autoconciencia, recusa la distinción real del ser y de la esencia del ente compuesto, y, por fin, termina reputando superflua toda demostración de Dios en nombre de la intuición inmediata de su *idea* pretendidamente inmanente al espíritu del cogitante humano.

Habiendo descuidado las tesis liminares de la metafísica tomista y las condenas del ontologismo emitidas por el magisterio de la Iglesia, no pocos teólogos se han entregado a una revigorización especiosa de la doctrina ontologista que termina coincidiendo básicamente con el trasfondo de la gnoseología difundida por el inmanentismo modernista. Tal descuido ha favorecido el crecimiento del engaño que supone el entroncamiento del ontologismo con la filosofía primera de Santo Tomás. Se lo advierte sin mayores cavilaciones en las palabras con las cuales Henri de Lubac ha pretendido poner en el alma humana una *habitude de Dieu* que se hallaría en posesión del hombre *avant tout acte*, como si tal presencia del mismo ser subsistente a

³⁴ *Metaphys.* Λ 9: 1074 b 33-34. Según Argerami, esta expresión aristotélica, «aunque genial, resulta totalmente inadecuada» (O. ARGERAMI, *Pensar y ser en Maurice Blondel*, p. 118).

nuestro espíritu pudiera tener lugar con absoluta prescindencia de la objetividad de su verdad cognoscible mediante los expedientes demostrativos de la razón filosofante³⁵.

En la neoescolástica ha menudeado los ensayos destinados a forzar coincidencias teoréticas entre la metafísica de Santo Tomás y algunos de los esquemas de mayor aliento sugeridos por el pensamiento moderno y contemporáneo. Joseph Maréchal ha llevado a cabo una tarea meticulosa en orden a mostrar la presunta compatibilidad del tomismo con el trascendental de la *Crítica de la razón pura* de Kant³⁶. Muchos autores neoescolásticos se han alineado detrás de la propuesta de Maréchal, pero otros la han recusado de un modo tajante³⁷. No obstante, el ensayo marechaliano conoció una revitalización ulterior después de la Segunda Guerra Mundial merced a la tentativa de amalgamar integralmente la metafísica aquiniana con el resultado más avanzado del trascendental kantiano: la ontología fenomenológica de Heidegger. Esta tentativa ha estado a cargo de Karl Rahner, cabeza indiscutida del denominado *tomismo trascendental* y, además, uno de los teólogos católicos más influyentes durante la segunda mitad del siglo XX. Sus propuestas fueron sugeridas en medio de una atmósfera polémica que aún se halla en pleno desenvolvimiento, aunque evidenciando una lenta disminución de la fuerza ostentada dentro del catolicismo hasta hace pocos lustros³⁸.

³⁵ Cfr. H. DE LUBAC S. I., *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1955, pp. 93-95, libro publicado originalmente con el título *De la connaissance de Dieu*, ibi 1945, que hubo de reeditarse tres años más tarde. Como lo reconoce Balthasar, la aparición en 1950 de la encíclica *Humani generis* de Pío XII sacudió el ambiente teológico de Lyon-Fourvière, donde de Lubac actuaba como un verdadero *chef d'école*: «Con la *Humani Generis* cae el rayo sobre el escolasticado de Lyon; el P de Lubac será el principal chivo expiatorio» (H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac*, trad. cit., p. 13), pero la versión reintitulada del *De la connaissance de Dieu* no contiene ninguna modificación de la previa posición ontologista asumida por el autor en una línea condescendiente con el pensamiento de Blondel. Sobre esta recurrencia de de Lubac al ontologismo, véanse J.-H. NICOLAS O. P., *Dieu connu comme inconnu*, pp. 70 note 23 et 82 note 95; y M. E. SACCHI, *El yo y la metafísica. La metamorfosis inmanentista del significado de la filosofía primera*, Buenos Aires 1997, pp. 129-130.

³⁶ Cfr. J. MARÉCHAL S. I., *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, cahier Ve.: «Le thomisme devant la philosophie critique», 2e. éd., Bruxelles-Paris 1949 (=Museum Lessianum. Section Philosophique 7).

³⁷ Cfr. J. MARITAIN, «Note à propos des "Cahiers" du R. P. Maréchal»: *Revue Thomiste* XXX (1924) 416-425; É. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris 1939, pp. 130-155; y M. E. SACCHI, *El yo y la metafísica*, pp. 77-82.

³⁸ La conformación del llamado *tomismo trascendental* se ha plasmado en la totalidad de la obra teológica y filosófica de Rahner, pero sus exposiciones destacadas se contienen en dos trabajos tempranos del autor: *Geist in Welt. Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 3. Aufl., München 1964, y *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. Neu bearbeitet von J. B. Metz, 2. Aufl., ibi 1963. Las principales refutaciones del *tomismo trascendental* han estado a cargo de W. HOERES, *Kritik der transzendental-philosophischen Erkenntnistheorie*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1969; C. FABRO C. P. S., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974 (=Problemi Attuali); B. LAKEBRINK, «Die thomistische Lehre vom Sein des Seienden im Gegensatz zu ihrer existentialen und dialektische Umdeutung», cit.; y R. HENLE S. I., «Transcendental Thomism: A Critical Assessment»: *One Hundred Years of Thomism*, ed. by V. Brezik C. S. B., Gouston 1981, pp. 90-106. Vide etiam M. E. SACCHI, «El destino de la vida del espíritu bajo el dominio del pensamiento trascendental contemporáneo»: *Miscellanea Brunero Gherardini*, Città del Vaticano 1995 (=Studi Tomistici 61), pp. 298-316; e

La metafísica de Santo Tomás también ha sido confrontada por una ontología que resalta de una manera indebida el *misterio del ser*, término éste del todo extraño a la tradición de la filosofía primera. Seguramente, Santo Tomás no hubiera interpuesto reparos a una teoría que sostuviese que el ser, en virtud de su infinitud, permanece misterioso en tanto la razón del hombre no pueda en esta vida conocer positivamente en sí misma la esencia del ente infinito en acto. Tampoco hubiese cuestionado la afirmación de que el ser en su máxima pureza —la naturaleza propia de Dios— es un objeto inteligible inmensamente desproporcionado a la capacidad cognoscitiva superior de nuestra alma. Pero el tomismo no puede admitir que el ser constituya un misterio absoluto, según la significación estricta de lo que es un verdadero misterio, ni menos todavía que la metafísica tenga alguna prerrogativa para considerarlo como tal, como un misterio. Misteriosas son las cosas cuya inteligibilidad *quoad seipsas* rebasa la capacidad aprehensiva natural de los intelectos creados. Mas la metafísica no es la ciencia de los misterios; no se ocupa, por ende, de las cosas misteriosas. Al contrario, dado que el objeto formal del entendimiento es el ente en cuanto ente, cuya noción se predica universalísimamente de todo lo que es en acto y en potencia, y habida cuenta que el concepto de ente se forma en nuestro intelecto posible gracias a la referencia intrínsecamente necesaria del ente al acto de ser por el cual es ente, el ser, bajo estas condiciones, no es un misterio ante la razón del hombre; a la inversa, es aquello cuyo conocimiento judicativo nos habilita a conocer todas las cosas según la razón comunísima de ente. Sé que esta piedra *es* y que Sócrates *es*; puedo demostrar que Dios *es*, y, además, todo lo que entiendo de algún modo *es*³⁹. Así, en la misma medida en que conocemos que el ente *es*, el ser no es para nosotros un misterio. Si el ser fuese en sí mismo misterioso *quoad nos*, no podríamos conocer nada que sea, ningún ente. De ahí que, en una instancia formalmente metafísica, el término *misterio del ser* no consiga desembarazarse del fermento agnóstico, si no escéptico, en que ha sido incubado por el pensamiento immanentista.

En esta vida no podemos abordar la inteligibilidad del ser en su identidad con la esencia del ente que subsiste en virtud de su propia substancia, mas ello no quiere decir que el ser sea un misterio para la mente del hombre; de hecho, la misma intelección del ser participado por todas las cosas que no son su ser es el único camino conducente a la inteligencia del ente por esencia, al menos hasta donde nos sea naturalmente cognoscible *sub ratione entis*. No por acaso el término *misterio del ser* aparece recubierto de una cierta fascinación que no consigue esconder una buena dosis de misticismo, pero de un misticismo, desde luego, que no guarda ningún parentesco con la metafísica. En todo caso, la especulación del cariz misterioso que posee

ID., *El yo y la metafísica*, pp. 26, 37, 83-85, 87-89, 95, 122, 128 y 133.

³⁹ En el lenguaje científico de Santo Tomás, la voz *mysterium* posee siempre un tenor formalmente teológico; de ahí su aplicación constante a las cosas secretas de orden sobrenatural, algunas de las cuales Dios se ha dignado revelarlas al género humano mediante su Palabra: *mysterium Trinitatis*, *mysterium Christi*, *mysterium incarnationis*, *mysterium redemptionis*, *mysterium fidei*, *mysterium Ecclesiae*, *mysterium caritatis*, etc. Acerca de la necesidad de evitar toda transpolación de la sobrenaturalidad de los misterios al plano filosófico, nos remitimos a lo expuesto en nuestro libro *La epifanía objetiva del ser*, Buenos Aires 1996, pp. 35-52.

quoad nos el ser subsistente en su identidad con la quiddidad de Dios concierne a la ciencia de los misterios divinos, a la sagrada teología, de manera que si un metafísico, en cuanto tal, se expidiese sobre el *misterio del ser*, incurriría en un teologismo, en un entremezclamiento irreverente del sujeto de la *sacra doctrina* y del campo teorematizado de la ciencia del ente común, o sea, en el vicio que abroga la distinción de los órdenes de la razón y de la fe. Tal confusión de la razón y de la fe, de la verdad revelada y de la intelección metafísica, es patente en el *mystère ontologique* elucubrado por Gabriel Marcel, pues este «reducto central de la metafísica», según el pensador francés, no sería posible sino «por una suerte de irradiación fecundante de la misma revelación»⁴⁰. Con ello Marcel ha invitado a ver en la filosofía primera un capítulo del saber humano que dependería de la fe en las verdades comunicadas por Dios a través de su mensaje revelado y, por tanto, indiscernible de la teología sagrada.

El pensamiento de Hans Urs von Balthasar es hoy encomiado como la última palabra en la empresa de magnificación de este tan declamado *misterio del ser*⁴¹. Ante ello, la racionalidad de la filosofía del Aquinate le responde con esta pregunta: si el ser fuese un misterio, ¿cómo podría tener cabida la metafísica en el alma humana, el conocimiento del ente en cuanto ente predicado de todas las cosas concebidas como tales, como entes, cuya adquisición acaece en virtud de la inteligencia del ser que acompaña necesariamente la predicación de dicha noción? Prolongando un estilo de pensamiento que entronca con las ontologías de Pascal, Kierkegaard, Blondel y Barth, Balthasar ha estimado que la vetusta metafísica occidental debería dar paso a una experiencia afectiva del misterio del ser en su inmanencia subjetiva al espíritu del hombre, esto es, porque el ser carecería de toda objetividad ante nuestra razón filosofante⁴². La metafísica de la antigüedad y del medioevo se habrían cimentado en una imagen perimida del mundo, por lo cual hoy no tendríamos más remedio que reemplazarla con los flamantes aportes de la antropología trascendental del sujeto humano⁴³. Desde el punto de vista filosófico, las cogitaciones ontológicas de Balthasar recogeen lo esencial del pensamiento afectivista fundado en la literatura de los autores poco ha citados, aunque combinado con apelaciones constantes a las proposiciones

⁴⁰ G. MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain-Paris 1949 (=Philosophes Contemporains. Textes et Études), p. 91. Cfr. ID., *Le mystère de l'être*, Paris 1951 (=Philosophie de l'Esprit), passim. Vide R. JOLIVET, «El existencialismo cristiano de Gabriel Marcel»: *Sapientia* I (1946) 68-77; y O. N. DERISI, «El existencialismo de Gabriel Marcel»: *Ibid.* V (1950) 41-52.

⁴¹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Wahrheit*, Einsiedeln 1947, trad. españ. de L. Piossek Prebisch: *La esencia de la verdad*, Buenos Aires 1955 (=Biblioteca de Filosofía), passim.

⁴² «El ser no es finito ni es un ente, sino aquello por lo cual un ente es o está siendo. *Tampoco es objetivo*, como una cosa frente al espíritu cognoscente, sino que del mismo modo que es la causa para que un ente sea, así es la causa en el espíritu para que éste pueda conocer un ente como tal [...] El espíritu que se remonta a la trascendencia para el conocimiento del ente, no puede esquivar plantearse la cuestión de si *trae cuenta* aplicar tal esfuerzo —la indiferencia respecto a todo ente— dado que con él no gana un conocimiento real ni del ser (*que jamás se hace objetivo*) ni del ente (que no se puede deducir nunca del ser), y ello porque en la estructura misma de lo objetivo se entreabre un abismo» (H. U. VON BALTHASAR, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln 1959, trad. españ. de J. M. Valverde: *El cristiano y la angustia*, Madrid 1960 [=Cristianismo y Hombre Actual 6], pp. 114 y 118). Salvo la frase condicional «si *trae cuenta*», los demás subrayados son nuestros.

⁴³ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Christen sind einfältig*, Einsiedeln 1958, S. 107-108.

ontológicas extraídas de los escritos de Blondel y de Maréchal. Esta actitud denota que Balthasar nunca ha retaceado su solidaridad con los principios elementales del *tomismo trascendental* encabezado por su amigo Karl Rahner, aun cuando, después del Concilio Vaticano II, se haya distanciado del teólogo friburguense en lo que atañe a algunas cuestiones relativas a materias teológicas.

Balthasar tampoco ha terminado de percibir la significación exacta de la distinción real de la esencia y del ser del ente compuesto. De ahí la estupefacción suscitada por su insólita acusación lanzada contra el neotomismo al anunciar que esta escuela tendría necesidad de salir constantemente al cruce del reproche de un «panteísmo latente» en sus exposiciones metafísicas a raíz de su presunta exaltación de la «infinitud de plenitud» del ser de la creatura⁴⁴. Tamaña imputación, empero, cae en el vacío, pues, como venimos de anotar, del Prado ha probado con juicios abundantes e irrefutables que tal «infinitud de plenitud» corresponde tan sólo al ser que subsiste en su identidad con la esencia de Dios, mas nunca al acto entificante de ninguna cosa finita o creada⁴⁵. ¿Quiénes entre los filósofos neotomistas pudieron haber sido señalados por Balthasar como exponentes del panteísmo que sostiene la «infinitud de plenitud» del ser de las cosas creadas? Demasiado elocuente es el silencio que destila la obra de Balthasar ante la formulación de esta inquisitoria.

4. LA METAFÍSICA AQUINIANA COMO METAFÍSICA *VT SIC*

La metafísica de Tomás de Aquino ha arribado a las postrimerías del siglo XX después de haber aventado numerosas alteraciones, alianzas inverosímiles con ontologías que la contravienen y una repulsa pertinaz por parte del pensamiento imperante en este tiempo. Por otro lado, en los últimos cincuenta años se ha convertido en el blanco predilecto de las corrientes antiescolásticas que desean erradicarla de la sagrada teología en nombre de la urgencia, según se dice, de adecuar el cristianismo a los postulados de la antropología trascendental, que representa el estadio más avanzado del inmanentismo raigal incrustado en el corazón del pensamiento moderno.

Por lo general, los ataques sufridos por la metafísica de Santo Tomás son llevados a cabo a la manera de una resistencia contra los aportes de los filósofos neotomistas. Hoy se ha vuelto frecuente imputarles una extensa tergiversación del mensaje metafísico del Aquinate y del sentido de la convocatoria de la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII. Esta imputación, normalmente, proviene de los ámbitos católicos enco-

⁴⁴ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, «Patristik, Scholastik und wir»: *Theologie der Zeit* III (1939) 95.

⁴⁵ «In omnibus rebus creatis non est idem esse et id quod est; aliter natura entitatis non inveniretur in quibusdam rebus magis nobilis, et in quibusdam minus» (N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentalis philosophiae christianae*, p. 33). «Si hoc ipsum quod est esse, identificatur cum ipsa creaturarum essentia, natura entitatis inveniretur in omnibus rebus sui summo, eo quod rerum omnium natura est ipsum esse. Vnde nec dari possunt gradus in essendo perfectius et minus perfecte, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius esse; et ubi essentia et esse sunt unum et idem, nec datur *participans esse* nec *esse participatum*» (*Ibid.*, p. 36).

lumnados en una repulsa tenaz de la escolástica. Tres lineamientos se destacan en esta contienda contra la metafísica neotomista: un vasto aunque heterogéneo movimiento que gusta invocar el padrinazgo especulativo de San Agustín de Hipona, si bien, a la larga, acaba mostrándose como una de las tantas reediciones del ontologismo moderno⁴⁶; los núcleos de autores que continúan acusando fuertes resabios del modernismo condenado por San Pío X, pero todavía latentes entre numerosos teólogos y filósofos católicos que perseveran en el cauce teórico labrado por el pensamiento de Blondel, quienes, por lo común son teólogos adeptos a aquella peculiar escuela que recibió el nombre de *nouvelle théologie*⁴⁷, y el ya nombrado *tomismo trascendental*. Un rasgo uniforme de esta embestida contra la metafísica neotomista estriba en los deseos de contrarrestarla mediante el recurso a doctrinas divergentes que pretenden reflejar la verdadera filosofía primera aquiniana, mas los resultados han sido infructuosos, pues tales intentos, casi invariablemente, han desnaturalizado la propia metafísica del Doctor Común y, en el fondo, han reincidido una y otra vez en la exhumación de tesis extraídas de los principios del pensamiento moderno cuya incompatibilidad con el tomismo es palmaria.

La presencia de la metafísica de Santo Tomás en la filosofía de nuestros días escandaliza igualmente al inmanentismo contemporáneo y a los partidarios del antintelectualismo afectivista en boga por su insistencia en la necesidad de resguardar la severidad silogística de la ciencia del ente en cuanto ente dentro de los cauces teorematizados fijados por Aristóteles en el siglo IV de la era precristiana; no a título de una obsecuencia ingenua hacia el peripatetismo, sino a los fines de garantizar el rigor científico de la analítica epistémica abocada a imbuir al intelecto humano del conte-

⁴⁶ En esta dirección han militado los filósofos Johannes Hessen y Erich Przywara S. I., diversos autores italianos enrolados en la *filosofia dell'interiorità*, con Michele Federico Sciacca a la cabeza, y un cierto elenco de pensadores franceses que compartieron con acentuadas oscilaciones las inquietudes de la *philosophie de l'esprit*.

⁴⁷ Surgida en los umbrales de la Segunda Guerra Mundial, los voceros principales de la *nouvelle théologie* han sido los jesuitas Henri de Lubac, Jean-Marie Le Blond, Jean Daniélou, Henri Bouillard y Hans Urs von Balthasar —por entonces, este último aún profesaba en la Compañía de Jesús—, y el dominico Marie-Dominique Chenu. En el clima que antecedió a la publicación de la encíclica *Humani generis* de Pío XII, el neotomismo enfrentó a esta escuela a través de una serie de escritos entre los cuales conviene recordar los siguientes: R. GAGNEBET O. P., «Un essai sur le problème théologique»: *Revue Thomiste* XLV (1939) 108-145; ID., «Le problème actuel de la théologie et la science aristotélicienne d'après un ouvrage récent»: *Divus Thomas* (Placentiae) LVI (1943) 237-270; CH. BOYER S. I., «Qu'est-ce que la dogmatique. Réflexions sur une controverse»: *Gregorianum* XXI (1940) 255-266; ID., «Sur un article des "Recherches de Science Religieuse"»: *Ibid.* XXIX (1948) 152-154 (contra J.-M. LE BLOND S. I., «L'analogie de la vérité. Réflexion d'un philosophe sur une controverse théologique»: *Recherches de Science Religieuse* XXXIV [1947] 129-141); ID., «Morale et Surnaturel»: *Ibid.* XXIX (1948) 527-543; M.-L. GUÉRARD DES LAURIERS O. P., «Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. La théologie et le développement de la théologie»: *L'Année Théologique* VI (1945) 276-325, et VII (1946) 15-55; R. GARIGOU-LAGRANGE O. P., «La nouvelle théologie où va-t-elle?»: *Angelicum* XXIII (1946) 126-145 (reproducido después en ID., *La synthèse thomiste*, Paris 1946 [=Bibliothèque Française de Philosophie], appendice, pp. 699-725); ID., «Vérité et immutabilité du dogme»: *Ibid.* XXIV (1947) 124-139; Les notions consacrées par les conciles»: *Ibid.* 217-230; e ID., «L'immutabilité des vérités divines et le surnaturel»: *Ibid.* XXV (1948) 285-298; ID., «Le relativisme et l'immutabilité du dogme»: *Ibid.* XXVII (1950) 219-246.

nido inteligible de las verdades deducibles gracias a la especulación en torno del sujeto de nuestra ciencia. No es fortuito, luego, que el embate antitomista perceptible en el pensamiento contemporáneo se exhiba como un nuevo ensayo destinado a extirpar cuanto vestigio de aristotelismo se conserve en la teología sagrada y en las ciencias filosóficas. En este aspecto, es sintomático el caso del encendido rechazo que despierta la tradicional afirmación metafísica y cristiana de la inmutabilidad de Dios, un rechazo comprimido en la vituperación de la teoría del primer motor inmóvil con la cual culminan los análisis magistrales que clausuran la *Física* del Estagirita⁴⁸.

Resulta asombroso que el desorden y la vorágine que signan al pensamiento de los días que corren no hayan hecho mella en el vigor con que la metafísica tomista continúa siendo profesada en medio de la extensa claudicación espiritual verificada en nuestra época. Sólo dos razones explican satisfactoriamente este suceso: la solidez intrínseca de la filosofía primera del Doctor Angélico y el beneplácito con que el magisterio de la Iglesia la ha patrocinado, incluso tomando de entre sus cláusulas algunas tesis fundamentales que han engrosado de un modo definitivo la enunciación de la doctrina católica. Pero esto no podría estar aconteciendo delante de nuestros ojos si la metafísica aquiniana no fuese una demostración científica de la verdad del ente en cuanto ente, tal como cabe ser especulada por la razón humana librada a sus solas fuerzas naturales. Por eso, en tanto verdadera ciencia, es imperecedera, ya que las tribulaciones de la historia, aun las actuales, son ineficaces para derrotar la verdad, pues ésta, según su misma esencia, para desilusión de nuestros contemporáneos, no es *filia temporis*.

Admitamos, con todo, que la metafísica de Santo Tomás, a pesar de las reacciones adversas en su contra, no es evocada sin un respetuoso testimonio de admiración manifestado incluso por los mayores filósofos de este siglo que no la comparan. Baste esta declaración de Karl Jaspers para certificarlo: «Tomás edifica el grandioso sistema descollantemente válido, que hace casi autoridad, en el mundo católico hasta hoy, y en el cual el reino de la naturaleza y el reino de la gracia, lo concebible racionalmente y lo inconcebible, pero que debe creerse, lo profano y lo sagrado, las posiciones heréticas refutadas y el punto de verdad que hay en ellas, resultan integrados en una unidad y desplegados en una forma que se han comparado, no sin razón, a las grandes catedrales de la Edad Media»⁴⁹.

⁴⁸ Sobre este asunto, consúltense M. GERVAIS, «Incarnation et immuabilité divine»: *Revue des Sciences Religieuses* L (1976) 215-243; J.-H. NICOLAS O. P., «Aimante et bienheureuse Trinité»: *Revue Thomiste* LXXVIII (1978) 271-292; M. J. DODDS O. P., *The Unchanging God of Love. A Study on the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in View of Certain Contemporary Criticism of his Doctrines*, Fribourg, Switzerland, 1985 (=Studia Friburgensia. Nouvelle Série 66); H. SEIDL, «De l'immutabilité de Dieu dans l'acte de la création et dans la relation avec les hommes»: *Revue Thomiste* LXXXVII (1987) 615-629; M. E. SACCHI, «El Dios inmutable de la filosofía perenne y de la fe católica»: *Doctor Communis* XLII (1989) 242-278; y G. CAVALCOLLI O. P., «Il mistero dell'impassibilità divina»: *Divinitas* XXXIX (1995) 111-167, cuya última sección («La vera nozione dell'impassibilità divina») fue reiterada en A. PIOLANTI (Ed.), *S. Tommaso teologo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*, Città del Vaticano 1995 (=Studi Tomistici 59), pp. 153-162.

⁴⁹ K. JASPERS, *Einführung in die Philosophie*, 2. Aufl., Zürich 1950, trad. españ. de J. Gaos: *La filosofía*, nueva. ed., México-Buenos Aires 1983 (=Breviarios del Fondo de Cultura Económica 77), pp.

Es usual que la metafísica tomista sea mirada como el punto de vista particular de una determinada escuela acerca de los asuntos involucrados dentro de su sujeto. Sin embargo, tanto Santo Tomás cuanto quienes han suscrito y prolongado sus principios a lo largo de los siete últimos siglos han entendido, y con razón, que ninguna ciencia —tampoco, por ende, la ciencia del ente común— se puede reducir al conjunto de tesis sustentadas por una escuela filosófica cualquiera. El tomismo cree que la metafísica se nutre de las verdades conquistadas por la razón humana a través de la especulación metódica de su sujeto. No hay otra metafísica que no sea aquella imbricada en tales verdades. Por eso los discípulos de Santo Tomás se han abocado a cultivar la metafísica *ut sic*, habiendo hallado en la obra del Doctor Angélico los principios, los análisis y las conclusiones donde la filosofía primera ha adquirido su constitución formal como la auténtica ciencia del ente en cuanto ente. De ahí que toda precisión de la razón humana que convenga con dichos principios, análisis y conclusiones tenga cabida dentro del acervo sapiencial de nuestra ciencia, quienquiera la proponga en cualesquiera tiempo y lugar.

Esta universalidad de la metafísica tomista le permite oficiar al modo de una suerte de *lingua franca* gracias a la cual el género humano es capaz de arribar a la feliz comunión en el conocimiento de las verdades supremas cosechadas por nuestra razón librada al ejercicio de sus solas fuerzas naturales. En efecto, la metafísica es el saber cuya unidad congrega a los hombres en la inteligencia de los primeros principios y de las primeras causas de todas las cosas que son merced a la virtud del ser que las entifica, esto es, confiriéndoles la razón propia de entes. La afirmación humana de esta verdad, especulada de un modo inigualado por Santo Tomás de Aquino, faculta a los hombres para captar la participación del ser en el universo de todas las cosas que son, pues todas ellas son, sencillamente, porque el ser no sólo es el primer principio activo intrínseco a sus entidades, sino incluso aquello en lo cual comunísimamente se encuentran reunidas y asociadas entre sí, o bien, según la expresión del Aquinate, *Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt*⁵⁰. Este conocimiento metafísico de la verdad del ente en cuanto ente lleva necesariamente a la razón filosofante a especular sobre el primer principio y la primera causa del ente por participación: el mismo ser subsistente, el ente incausado e imprincipiado, al cual todos llaman *Dios*. No en vano la metafísica es la sabiduría cuya ausencia del alma humana equivale al peor de sus cercenamientos.

MARIO ENRIQUE SACCHI

133-134.

⁵⁰ *Summ. c. Gent.* 126.

NOTAS Y COMENTARIOS

A VEINTICINCO AÑOS DE LA DESAPARICIÓN DE JACQUES MARITAIN

El 28 de abril de este año se cumplen veinticinco de la desaparición de Jacques Maritain, una de las grandes figuras del tomismo contemporáneo. Diversos homenajes se le tributaron en centros académicos de distintos países. No podría nuestra revista dejar de recordar a quien fue, junto con Garrigou-Lagrange, un valioso impulsor del tomismo en la Argentina. Estuvo en Buenos Aires en agosto y septiembre de 1936. Participó en el Congreso Internacional del PEN Club, en el que pronunció una conferencia sobre «La inteligencia y la vida». También actuó en la semana de estudios del Instituto de Cooperación Intelectual. En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires dio dos conferencias, una sobre «La metafísica de Bergson» y otra sobre «Freudismo y psicoanálisis». En los Cursos de Cultura Católica pronunció cinco disertaciones: «Ciencia y filosofía», «Del saber moral», «La libertad», «Persona e individuo» y «Concepción cristiana de la ciudad», publicadas por el Club de Lectores en 1984..

Quien ejerce la secretaría de redacción de *Sapientia* fue su alumno en 1950, en París, en el convento dominicano de Le Saulchoir y puede atestiguar el afecto que siempre manifestó por la Argentina este gran filósofo, especialmente por Tomás Casares, Rafael Pividal y Octavio Nicolás Derisi. Como homenaje a su memoria será útil recordar el mensaje que el Papa Juan Pablo II envió al rector de la Universidad Católica del Sacro Cuore en ocasión de celebrarse allí el centenario del nacimiento de Maritain.

JUAN PABLO II P. M.

Al Profesor Giuseppe Lazzati

Rector de la Universidad Católica del Sacro Cuore (Milán)

«Me he enterado con satisfacción de la noticia que, en ocasión del centenario del nacimiento de Jacques Maritain, esa Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán ha promovido un congreso internacional de estudios con el propósito de estudiar las intuiciones fundamentales del filósofo cristiano que ha ejercido y continúa ejerciendo notable influjo en la filosofía y en la cultura de nuestro siglo. La iniciativa merece ser alentada porque con ella se rinde homenaje a un hombre que, pese al transcurrir del tiempo,

permanece siempre como un testimonio eminente de la fe y uno de los heraldos más significativos de la razón».

«En verdad, junto con aquélla que sería después la compañera inseparable de su vida y la colaboradora de sus obras, Raïssa, Maritain había vivido, durante su juventud, una crisis profunda y dolorosa, porque la enseñanza de los maestros científicos y fenomenistas que él seguía lo habían llevado a “desesperar” de la razón».

«Sin embargo, después de su bautismo, adviene el feliz descubrimiento del pensamiento de Santo Tomás. “Experimenté entonces —confesará más tarde— como una iluminación de la razón. Mi vocación filosófica me era restituida en plenitud” (J. Maritain, *Le philosophe dans la cité*, p. 23). En aquel momento él comprende que, presentados en su autenticidad y en su pureza, los principios de la filosofía del Doctor Angélico, por él considerado “el apóstol de los tiempos modernos”, pueden iluminar los grandes problemas de nuestro tiempo, permitiendo acoger en una síntesis amplia y viva, todos los valores y todas las verdades que las ciencias, las artes y el pensamiento contemporáneo han producido. Él supo reconocer la actualidad de un pensamiento cuyo poder es tanto más grande “para la conquista de nuevos espacios cognoscitivos cuanto más firmes y orgánicamente ligados con sus principios”» (*op. cit.*, p. 26).

«La “iluminación de la razón” suscitó en el joven Maritain una adhesión tan profunda al pensamiento de Santo Tomás que, a través de un movimiento espontáneo de su espíritu, se convirtió en uno de los principales hacedores del “renacimiento tomista” que el Magisterio de la Iglesia, con León XIII, había auspiciado y promovido como respuesta a los requerimientos de la cultura moderna y como camino para superar el divorcio entre razón y fe (Enc. *Aeterni Patris*). A esta vocación por la cual sufrió fatigas, incomprensiones, desencuentros, permaneció fiel hasta la muerte».

«No se trató para él de repetir fórmulas, sino —a la luz de un pensamiento tan elevado que trasciende las vicisitudes y la usura del tiempo— hacer de pionero y, con toda lealtad, realizar una obra innovadora, llevando una contribución verdaderamente original a la reflexión filosófica y también teológica, en muchos campos como la metafísica, la antropología, la moral, la filosofía del arte, la epistemología, la filosofía de la naturaleza, la pedagogía, la filosofía de la historia y de la política, la liturgia y la contemplación. Lo hace no obstante las circunstancias con frecuencia difíciles y pese a algunos aspectos discutibles de su pensamiento, con el coraje y el espíritu de justa autonomía de la razón que en él convivían con el amor a la Iglesia y la docilidad a su Magisterio».

«Habiendo adherido con todo su espíritu a la fe católica, Jacques Maritain consideraba la investigación filosófica como una “sabiduría de razón no cerrada sino abierta a la sabiduría de la gracia” (*op. cit.*, p. 27). Apertura y capacidad de acogimiento que lo llevaron a la universalidad de la filosofía del ser, a esa filosofía del *actus essendi* cuyo valor trascendental es la vía directa para elevarse al conocimiento del ser fundamental, del Acto Puro que es Dios».

«Más que cualquier otro elemento, Jacques Maritain ha puesto en evidencia esa intuición central de la filosofía de Santo Tomás que merece, en este sentido, ser llamada “filosofía de la proclamación del ser”, “canto en honor del existente” (cfr. mi *Discurso a la Universidad de Santo Tomás*, AAS [1979], p. 1478). La atención al ser, es decir, a toda la realidad, conduce a la comprensión de la armonía dinámica de los grados del saber, a su unidad articulada y pluralística. En esta prospectiva se reconcilian ciencia y sabiduría, razón y fe, filosofía y teología, filosofía y ciencia, saber especulativo y saber práctico. Con Maritain la filosofía del ser se convierte en una filosofía del espíritu, de la persona y de la libertad».

«Es posible afirmar que el sentido de la trascendencia y de la libertad en la filosofía de la política y de la historia constituye la inspiración más alta del pensamiento de Maritain. Observador lúcido de las monstruosas aberraciones de nuestro siglo, como los totalitarismos con sus secuelas de horrores y sufrimientos, se convence que una justa concepción de la persona humana es la base necesaria de toda construcción social y política del hombre».

«En esta concepción radican, en efecto, los principales temas desarrollados por Maritain: el primado de lo espiritual, la afirmación de los derechos de la persona, la verdadera naturaleza del bien común, que tiene como término el bien de la persona, la búsqueda de los medios de acción correspondientes a la dignidad de la persona humana».

«Él ha subrayado, al mismo tiempo, la necesidad del diálogo y de la cooperación en una sociedad pluralística que no niegue los valores trascendentes y su verdad».

«Jacques Maritain, sin hacerse ilusiones sobre las dificultades de su propósito ni sobre cuán largo sería el camino a recorrer, estaba convencido del hecho que, si el humanismo de la Encarnación debe inspirar el proceso de civilización, esto requiere necesariamente gran heroísmo y valientes iniciativas de parte de los cristianos. Muchos de los aspectos de este pensamiento, que anticipaba los tiempos, se convirtieron más tarde de dominio común, como la participación en la vida socio-política, el sentido agudo de la justicia en un mundo de vergonzosos despilfarros, la solidaridad con los pobres, con los marginados, con los pequeños de este mundo, reintegración de la masas».

«Era un hombre del diálogo. Sin dejar de comprometerse cuando la verdad estaba en juego, nunca fue partidario de la defensa de las propias ideas, especialmente cuando eran opinables. En este sentido ha lanzado un desafío que merece ser acogido por todo el que pretenda ser un leal servidor de una verdad que no es suya porque lo trasciende. Verdad a descubrir en una investigación seria desde el punto de vista científico y apertura al aporte superior de la revelación ante la cual se debe tener una actitud de fe y amor».

«En esto Maritain ha sido verdaderamente un maestro. También por esto su pensamiento concuerda ejemplarmente con el gran proyecto del Magisterio de la Iglesia para la era contemporánea: *vivificar y renovar todo en Cristo*, acercando la fe a la cultura y la cultura a la fe».

«En este encuadre, la iniciativa de la Universidad Católica del Sagrado Corazón de celebrar el primer centenario del nacimiento del filósofo cristiano, además de ayudar a profundizar y a divulgar su pensamiento, puede convertirse en un estímulo para suscitar discípulos e imitadores, especialmente entre los que actúan o se preparan para actuar en el mundo de la cultura».

«Con estos auspicios e invocando para usted, Señor Rector y sus colaboradores, como también sobre cuantos participarán del congreso, la abundancia de los favores divinos, imparto de todo corazón la bendición apostólica».

«En Castel Gandolfo, 15 de agosto del año 1982, cuarto de mi pontificado».

Joannes Paulus II

He aquí las sentidas palabras de la suprema autoridad de la Iglesia católica al conmemorar la vida y la obra de Jacques Maritain, uno de los grandes filósofos de nuestro tiempo, cuyos esfuerzos han sido decisivos para la irradiación y la acogida del to mismo en el siglo XX.

Maritain murió en Toulouse el 28 de abril de 1973. A veinticinco años de su desaparición, el homenaje de Juan Pablo II con motivo del centenario de su nacimiento merece ser reiterado como una justa y elevada síntesis de su vida y del significado de su contribución a la filosofía y al catolicismo.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Seminario Arquidiocesano de La Plata.



LOS DERECHOS DEL NIÑO

El 27 de agosto de 1789, la Asamblea Nacional de la Revolución Francesa proclamó solemnemente la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Aun cuando se le reconozcan antecedentes y también serias omisiones, nadie podría dudar que es un documento de histórica importancia que ha marcado rumbos en la marcha de los pueblos civilizados, al menos en los occidentales. Sin embargo, su título mismo y su contenido son excluyentes: para poder usar de esos derechos era preciso ser «hombre» y «ciudadano». Claramente quedaban excluidos los niños por un doble motivo: ante todo, porque en el lenguaje común se distingue el hombre del niño. Todos hemos oído alguna vez frases como «Soy un hombre, no quiero que me traten como a un niño», o «Ya es un hombre; ha dejado de ser un niño». Y aun porque el niño no es un «ciudadano», pues también en la estimación común, aunque tenga nacionalidad, no se lo considera ciudadano hasta que posea cierta edad y sea registrado como tal.

Más aún, pese a que no se haga mención explícita de ello en la famosa *Declaración*, parecería que también las mujeres quedan excluidas, ya que el habla corriente distingue entre hombre y mujer, no entre varón y mujer como sería lo correcto. Esta segunda presunta exclusión originó una protesta generalizada cuando el 10 de diciembre de 1948 la Organización de las Naciones Unidas promulgó la Declaración Universal de los Derechos del hombre. Pese a las explicaciones que se dieron (y que no convencieron a los miembros femeninos de la asamblea), finalmente se cambió el título: ya no se trata de «derechos de hombre», sino de «derechos humanos» (*human rights*). Este episodio, que para algunos pareció risueño y para otros un detalle lingüístico sin relevancia, tiene una trascendente importancia. A nadie se le ocurriría que las mujeres y los niños no sean «humanos».

Todo esto nos obliga a hacer una serie de observaciones que, por el hecho de ser conocidas, se dan por supuestas y, al darse por supuestas, terminan por olvidarse. Estas precisiones tienen un encuadre ético y en ese marco se inscribe la Declaración

de los Derechos del Niño proclamada por la Organización de la Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1959. En sus considerandos se refiere a la Declaración Universal de 1948, según la cual «toda persona tiene todos los derechos y libertades enunciados en ella, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole», asentando luego que «el niño, por falta de madurez física y mental, necesita protección y cuidados especiales, incluso la debida protección legal, tanto antes como después del nacimiento». De ahí la necesidad de explicitar los derechos del niño «como persona», reconociendo como antecedente la Declaración de Ginebra de 1924 sobre el mismo tema.

Debemos aclarar las nociones de persona, de derecho y de niño, aun a costa de incursionar en campos poco frecuentados como son los filosóficos y lingüísticos, que parecerían estar reservados a especialistas, cuando la función del especialista es profundizar en su temática propia para beneficiar a los que no tienen oportunidad o capacidad de investigar en cuestiones que desde una u otra perspectiva interesan a todos.

Siguiendo la tradición inaugurada hace un par de siglos, la Naciones Unidas habían titulado su declaración de 1948 de «Derechos del hombre». Sin embargo, en su texto emplean el término *persona*. ¿Qué diferencia podría existir entre ambos vocablos? El pensamiento occidental, que tiene sus raíces en la cultura griega, entiende que el hombre (ἄνθρωπος) es la culminación de la naturaleza (φύσις); es un *animal racional*. Como animal coincide en lo biológico con los vivientes superiores; como racional supera a todos, porque es capaz de comprender, reflexionar, razonar, decidir, elegir. Y cada uno de los sujetos humanos es un individuo (σύνολον), una unidad en la especie humana. Ésta es la noción comúnmente aceptada de hombre en sentido específico. Vayamos ahora al término *persona*.

Hay en la cultura occidental un hecho decisivo que divide la historia de la humanidad en dos grandes períodos: antes y después de Cristo. Nadie duda que el cristianismo introduce un nuevo modo de enfocar la vida y con él nuevas concepciones. Mientras que los pueblos antiguos tienen sus dioses patrios, el mensaje cristiano nos anuncia que hay un único Dios, Padre de todos los hombres, a los que ha creado a imagen y semejanza suya, como lo habían enseñado los profetas del pueblo de Israel. Este sello divino borra diferencias de raza, de sexo, de nación, de color, de nivel social o económico. Todos los humanos son hijos de Dios y por ello deben amarse y respetarse. Es lo que proclama el Evangelio.

Tras la sangrienta era de las persecuciones y de los mártires, el cristianismo logró la libertad religiosa y con ella el planteamiento de problemas que afectaban su doctrina. La «imagen y semejanza» divina, base de la fraternidad universal cristiana, ¿dónde reside? No ciertamente en el cuerpo, ya que Dios es espíritu; reside, por lo tanto, en el alma espiritual. Pero esto planteó un problema teológico: Jesús es el Verbo de Dios encarnado y la fe cristiana tiene como seguro de su verdad el hecho de que ha muerto y resucitado. Por ello, el cuerpo desvalorado, por no poder ser imagen y semejanza de lo divino, adquirió una relevancia inusitada. Y con ella el hombre, compuesto de alma y cuerpo. Lo corpóreo no es algo accidental o aun negativo, como lo propugnaban las filosofías platónicas y neoplatónicas, sino esencial a la naturaleza humana.

Aquí aparece la noción de persona. La revelación bíblica enfatiza en el Antiguo Testamento que hay un único Dios. En el Nuevo Testamento, Jesucristo lo reafirma, aunque añade que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esto, sin duda, es un misterio: la mente humana, por sí sola, no puede alcanzar la intimidad de Dios. Pero al menos debe tratar de nominar a esa trinidad. No se trata de tres aspectos o «modos» de Dios, como creía Sabelio en el siglo III: la distinción entre los «tres» es muy nítida en los Evangelios. Tertuliano propuso la palabra *persona* para indicar a cada uno de esos «tres». Este término designó antiguamente a la máscara que en el teatro etrusco primero, con sentido religioso, en el latino después y también en el griego, identificaban al personaje trágico, dramático y cómico. El prefijo *per* indica «a través» como en *percurrere campos*, y también «fuerte» como en *percutere*, golpear con fuerza. La voz del actor se oía a través de la máscara, que tenía una pequeña bocina interior para aumentar su volumen. Más tarde el término pasó a designar el personaje teatral mismo; no ya la máscara, y después a quien se destacara en la vida social.

La propuesta de Tertuliano no tuvo eco por el origen teatral del vocablo (en la decadencia del Imperio Romano el teatro se había convertido en muestrario de inmoralidad). Sin embargo, cuando al fin de las persecuciones los obispos cristianos pudieron reunirse en Nicea, en el primer concilio ecuménico del año 325, se utilizó tanto el nombre latino como su correspondiente griego *πρόσωπον*, aunque con cautela. Pero pronto se divulgó la fórmula de San Hilario de Poitiers: Dios es una única «substancia», si bien a la vez en ella hay tres «personas», lo que constituye un misterio inalcanzable para la mente humana. La palabra *persona* se aplicó desde entonces para caracterizar, como dirá Boecio en 520, a la «substancia individua de naturaleza racional», es decir a cada hombre concreto.

La persona es una substancia porque existe en sí; posee una naturaleza que es fuente de actividad y la posee como individuo, es decir indivisa en sí y distinta de los demás sujetos que la participan, pero lo específico es su racionalidad, capacidad de conocer trascendiendo la concreción de lo sensible para ubicarse en el plano de lo inteligible, tomando conciencia de sí y de sus actos, extrayendo conclusiones, afrontando situaciones, valorando lo conveniente y lo inconveniente y motivando las decisiones de su voluntad. Cada ser humano es persona y por ello es un todo existencial, a la vez que es un individuo de una especie y es parte de ella y de la sociedad.

Estas precisiones de orden filosófico son las que el lenguaje común supone, aunque no las conozca, al distinguir la pregunta «¿qué es?» de la otra «¿quién es?». El «quien» es siempre una persona. Es fundamental esta distinción ya que con frecuencia se caracteriza a la persona por la conciencia y la libertad. Sin duda, éstas son sus manifestaciones típicas, pero se prestan a equívocos, ya que designan actos de un sujeto que puede, por distintas causas, no realizarlos sin que por ello deje de ser persona. Y es precisamente la persona la que, por el sólo hecho de serlo, posee derechos.

La palabra *derecho* nos evoca la de *ley* y, a su vez, *ley* la de *norma* o *prescripción* dictada por un gobierno o un parlamento. Pero aquí nuevamente el lenguaje puede llevarnos a confusiones. Todos de algún modo entienden que lo legal está en el ámbito de la justicia. Pero es un hecho que hay en la historia de los pueblos quejas y rebeldías contra leyes injustas o contra quienes las han impuesto. Debemos admitir

que si hay leyes justas y leyes injustas, la justicia es anterior a las prescripciones humanas, ya que las juzga. En el siglo V a. C., Sófocles hace exclamar a Antígona en su tragedia que antes de las leyes promulgadas por los hombres hay otras no escritas, inquebrantables, que no son de hoy ni de ayer y nadie conoce su origen. Más tarde los sofistas llegaron a oponer las leyes humanas (νόμοι) al orden de la naturaleza (φύσις). En el siglo IV a. C. Aristóteles precisó: todas las cosas que constituyen el mundo físico poseen un determinado tipo (son un hombre, un caballo, un rosal), que es su naturaleza específica y su actuar es conforme a ella. El ser humano, por su capacidad de deliberación y de decisión, puede obrar conforme a las exigencias de su naturaleza racional o apartarse de ellas. Hay, pues, una *ley* enraizada en la naturaleza humana distinta de las leyes que cada pueblo determina y que deben ajustarse a aquélla. Cicerón, en el siglo I, distinguirá las leyes humanas de la «verdadera ley» que surge de la recta razón.

La idea de una *ley natural* que rige la conducta humana se elabora a fines del siglo XI, en plena Edad Media, en la escuela de Anselmo de León, inspirándose en ideas de los juristas romanos Gayo y Ulpiano y en los jurisconsultos del emperador Justiniano. En el siglo XII Hugo de San Víctor diferenciará el «precepto natural», que surge de la misma naturaleza, y el «precepto disciplinar», que impone una autoridad. En el mismo siglo Pedro Abelardo denominará *derecho positivo* al conjunto de leyes humanas distinguiéndolas del *derecho natural*. Santo Tomás de Aquino, en el siglo XIII, hará una notable exposición de la ley natural y de sus caracteres que merecen un momento de atención.

Aunque coincidan en su base, la naturaleza racional no es lo mismo que la ley natural y el derecho natural. Este último implica siempre alteridad: si no hay un «otro» humano, no tiene sentido hablar de «derecho». La ley natural se manifiesta por las exigencias de realización de la persona, correlativa a sus derechos. Ante todo, la ley natural exige la conservación del propio ser y de ahí el derecho a la vida y a la integridad física; luego la conservación de la especie y el derecho a la unión matrimonial con las obligaciones que impone; por fin la exigencia estrictamente racional de conocer la verdad, de vivir en sociedad y participar de la vida cívica con libertad individual.

Todo esto pertenece al orden ético: son principios generales que deben aplicarse a casos concretos. Para ello en el orden social, que está constituido por relaciones interpersonales, debe cada pueblo establecer series de leyes positivas que aseguren la realización personal de cada uno de los miembros de la sociedad, reconociendo sus derechos conforme a las costumbres de cada país y orientando todo al bien común. Para que una ley positiva tenga validez ética, Santo Tomás sostiene que debe ser justa y racional; si no lo es, no puede llamarse *ley*, y debe ser conforme a los principios de la ley natural o al menos no oponerse a ellos. Debe, además, ser promulgada por un gobierno que realmente represente al pueblo.

Por fin podemos concluir, tras estas precisiones, con los derechos del niño. Era necesario hacerlas, porque si bien el niño no es aún un hombre, según el lenguaje corriente, no se puede dudar que sea humano y que sea persona; por lo tanto posee derechos que no son una concesión graciosa de un gobierno, sino con naturaleza de condición humana y personal. Por otra parte, para los creyentes, es por su alma espi-

ritual una «imagen y semejanza» de Dios, que es espíritu. La resolución 1389/XIV de la Organización de las Naciones Unidas, del 20 de noviembre de 1959, proclamando los derechos del niño, no hace otra cosa que precisar, determinar y especificar algo que cada niño posee. No establece límites de edad, pero aclara que tiene derecho a la protección legal «antes y después del nacimiento».

No está de más, aunque sean conocidos, recordar los principios de la Declaración de 1959.

1. El niño disfrutará de todos los derechos enunciados en esta Declaración. Estos derechos serán reconocidos a todos los niños sin excepción alguna ni distinción o discriminación por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento u otra condición, ya sea del propio niño o de su familia.
2. El niño gozará de una protección especial y dispondrá de oportunidades y servicios, dispensado todo ello por la ley y por otros medios para que pueda desarrollarse física, mental, moral, espiritual y socialmente, así como en condiciones de libertad y dignidad. Al promulgar leyes con este fin, la consideración fundamental a que se atenderá será el interés superior del niño.
3. El niño tiene derecho desde su nacimiento a un nombre y a una nacionalidad.
4. El niño debe gozar de los beneficios de la seguridad social. Tendrá derecho a crecer y desarrollarse en buena salud; con este fin deberán proporcionarse, tanto a él como a su madre, cuidados especiales, incluso atención prenatal y postnatal. El niño tendrá derecho a disfrutar de alimentación, vivienda, recreo y servicios médicos adecuados.
5. El niño física o mentalmente impedido o que sufra algún impedimento social debe recibir el tratamiento, la educación y el cuidado especiales que requiere su caso particular.
6. El niño, para el pleno y armonioso desarrollo de su personalidad, necesita amor y comprensión. Siempre que sea posible, deberá crecer al amparo y bajo la responsabilidad de sus padres y, en todo caso, en un ambiente de afecto y seguridad moral y material. Salvo circunstancias excepcionales, no deberá separarse al niño de corta edad de la madre. La sociedad y las autoridades públicas tendrán la obligación de cuidar especialmente a los niños sin familia o que carezcan de medios adecuados de subsistencia. Para el mantenimiento de familias numerosas conviene conceder subsidios estatales o de otra índole.
7. El niño tiene derecho a recibir educación que será gratuita y obligatoria por lo menos en las etapas elementales. Se le dará una educación que favorezca su cultura general y le permita, en condiciones de igualdad de oportunidades, desarrollar sus aptitudes y su juicio individual, su sentido de responsabilidad moral y social y llegar a ser un miembro útil de la sociedad. El interés superior del niño debe ser el principio rector de quienes tienen la responsabilidad de su educación y orientación. Dicha responsabilidad incumbe en primer término a sus padres. El niño debe disfrutar plenamente de juegos y recreaciones, las cuales deberán estar orientadas hacia los fines perseguidos por la educación. La sociedad y las autoridades públicas se esforzarán por promover el goce de este derecho.

8. El niño debe, en todas las circunstancias, figurar entre los primeros que reciben protección y socorro.

9. El niño debe ser protegido contra toda forma de abandono, crueldad y explotación. No será objeto de ningún tipo de trata. No deberá permitirse al niño trabajar antes de una edad mínima adecuada. En ningún caso se le dedicará ni se le permitirá que se dedique a ocupación o empleo alguno que pueda perjudicar su salud o su educación o impedir su desarrollo físico, mental o moral.

10. El niño debe ser protegido contra las prácticas que puedan fomentar la discriminación racial, religiosa o de cualquier otra índole. Debe ser educado en un espíritu de comprensión, tolerancia, amistad entre los pueblos, paz y fraternidad universal y con plena conciencia de que debe consagrar sus energías y aptitudes al servicio de sus semejantes.

Estos principios, así formulados, son la explicitación de derechos inherentes a la persona del niño, anteriores a toda legislación positiva y pertenecientes al ámbito de la ética. Y los principios éticos rigen la conducta humana, sea cual fuere la actitud religiosa de la persona. Las normas morales de las distintas religiones pueden tener variantes en sí o en sus aplicaciones, pero no contrariar a la ética que se basa en las exigencias de realización de la persona numana. Una sociedad que no respeta la ética se condena, a sí misma a la disolución y lleva a sus integrantes a la infelicidad. Esto es lo que los argentinos nunca podríamos hacer. Por ello debemos defender con ahínco los derechos humanos y de un modo especial, los de los menos protegidos, los niños.

Es lo que ha hecho el Congreso de la Nación el 27 de septiembre de 1990 al sancionar la ley 23.849 por la que se adopta para nuestra patria la Convención sobre los derechos del niño» aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1989, haciendo la aclaración que en la República Argentina «se entiende por niño todo ser humano desde el momento de su concepción hasta los dieciocho años de edad» (art. 2).

De esa extensa convención internacional (así ha sido traducido el texto; tal vez hubiera sido más exacto «convenio»), que tuvo un largo y accidentado desarrollo desde el primer proyecto, que data de 1979, sólo destacaré las ideas más importantes, que en parte reiteran la Declaración de 1959:

* Todo niño tiene derecho intrínseco a la vida y los gobiernos cuidarán al máximo de garantizar la supervivencia y el desarrollo del niño.

* Todo niño tiene derecho a un nombre y una nacionalidad, atención médica, juego, esparcimiento y cuidados especiales si es discapacitado.

* Incumbe a los padres la responsabilidad de la educación del niño, pero los gobiernos proporcionarán la ayuda adecuada.

* Los gobiernos respetarán los derechos y deberes de los padres a dar a sus hijos enseñanza religiosa.

* No se debe separar a los niños de los padres, excepto cuando las autoridades competentes determinen que la separación es por el bien del niño (como maltratos o descuido).

* El niño privado de su medio familiar tiene derecho a protección y asistencia especiales del Estado.

* Las instituciones de bienestar social, los tribunales y las autoridades administrativas, en sus decisiones darán primacía al interés superior del niño y tendrán en cuenta su opinión.

* Los gobiernos protegerán al niño contra el secuestro y la trata, contra la tortura, la crueldad, el daño físico o mental, el abandono, la explotación económica y sexual y la participación en conflictos armados.

* Los gobiernos protegerán a los niños contra el uso ilícito de estupefacientes e impedirán que se los utilice en la producción y el tráfico de estas sustancias.

* El niño tiene derecho a desarrollarse física, emocional, intelectual y moralmente.

Observemos, para concluir, que la ley positiva, en este caso, ha explicitado, desarrollado y aplicado el contenido de la ley natural que le ha dado marco ético. En ello han influido, sin duda, algunas las insistentes exhortaciones del Papa Juan Pablo II sobre los derechos del niño. Baste recordar sus palabras ante la asamblea general de las Naciones Unidas el 2 de octubre de 1979: «Debe reservarse una atención especial al niño, desarrollando una profunda estima por su dignidad personal así como un gran respeto y un generoso servicio a sus derechos. Esto vale para todo niño, pero adquiere una urgencia similar cuando el niño es pequeño y necesita de todo, está enfermo o es minusválido [...] Ningún país del mundo, ningún sistema político puede pensar en el propio futuro si no es a través de la imagen de estas nuevas generaciones que tomarán de sus padres el múltiple patrimonio de los valores, de los deberes y de las aspiraciones de la nación a la que pertenecen junto con toda la familia humana. La solicitud por el niño, incluso antes de su nacimiento, desde el primer momento de su concepción y, a continuación, en los años de la infancia y de la juventud, es la verificación primaria y fundamental de la relación del hombre con el hombre».

Las palabras del Papa traducen no sólo una actitud doctrinal, sino una acción constante de la Iglesia en todo el mundo. En nuestra patria la actividad pastoral en favor de la niñez se remonta a los tiempos de la colonia y se desarrolla ininterrumpidamente hasta nuestros días. Las primeras parroquias del territorio que hoy es nuestro tenían un lugar dedicado al cuidado de los niños necesitados. Más tarde la Iglesia fundó la Casa de los Niños Espósitos, donde no sólo se daba cuidados, sino también educación a los menores. Posteriormente creó la Casa Cuna y la Casa del Niño, arrebatadas por el poder gubernamental al no lograr medios suficientes para su mantenimiento.

La Iglesia siempre ha insistido en el principio de subsidiariedad —no debe hacer una instancia superior lo que puede hacer un estamento inferior, sino en forma subsidiaria—. Lo que pueden hacer las instituciones intermedias no debe hacerlo el Estado: le corresponde controlarlas y subsidiarias. Tampoco debe hacer la provincia lo que puede hacer el municipio, sino en forma subsidiaria, ni la nación lo que pueden las provincias. Sólo en caso que sea imposible la creación o el funcionamiento de instituciones privadas puede organizarlas el gobierno y siempre según el orden ya dicho. Éste es un punto clave de la doctrina social de la Iglesia, defensora de los derechos de la persona humana ante los desbordes del estatismo.

La Conferencia Episcopal Argentina, en sus dos últimos documentos sobre la minoridad, ha buscado llegar a toda la sociedad, cualquiera sea el credo que profesen

los ciudadanos, para crear una conciencia de corresponsabilidad en la comunidad nacional frente a los riesgos que acechan a la niñez. Pero no se ha contentado con declaraciones. Centenares de instituciones atienden diversas necesidades de la minoridad necesitada y ya podemos mostrar uno de sus frutos más insignes, la primera santa argentina, la Beata Laura Vicuña, formada por las Hermanas de María Auxiliadora (Obra de Don Rosco). Vivió en un hogar de menores teniendo una familia irregular, ofreció al Señor su vida para obtener la solución de su problema familiar, desarrollando de un modo heroico las virtudes cristianas y alcanzando el honor de los altares.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Seminario Arquidiocesano de La Plata.



LA FILOSOFÍA COMO PROPEDÉUTICA DE SALVACIÓN¹

Agustín Basave Fernández del Valle —rector emérito de la Universidad Regiomontana, profesor emérito de la Universidad Autónoma de Nuevo León, miembro fundador de la Sociedad Mexicana de Filosofía y catedrático de metafísica y antropología filosófica en universidades mexicanas y en la Academia Internacional de Filosofía de Liechtenstein— ofrece una vez más muestras de su prolífica actividad literaria. Nos proponemos enlazar la obra que nos ocupa al todo de su producción filosófica. Para ello hemos de hacer una mirada retrospectiva.

La obra de Basave, la cual ha suscitado y suscita nuestra atención, nos llama a profundizar en su análisis². Entonces nos hacemos la pregunta: ¿es posible encontrar a través de la obra de nuestro autor una idea directriz, vertebradora, desde la cual el todo de ella se haya iluminado y se ilumine? Nuestra respuesta es afirmativa.

En efecto, consideramos desde el análisis de fuentes primarias —es decir, la obra misma de Basave— que la idea vertebradora, iluminante de ella es su concepción de la *filosofía-amor a la sabiduría* como propedéutica de salvación, a la que reconoce como la intuición fundamental de su filosofía.

¹ Sobre A. BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *Tratado de filosofía. Amor a la sabiduría como propedéutica de salvación*, Limusa-Noriega Editores, México 1996, 293 páginas. ISBN 968-18-4471-8.

² Cfr. nuestro comentario a AA.VV., *Homenaje al Dr. Agustín Basave Fernández del Valle en sus 35 años de investigación y docencia*, Universidad Regiomontana, Monterrey 1984; *Sapientia* I. (1985) 158-160. Además, nuestra nota «El *Tratado de Metafísica. Teoría de la habencia* de Agustín Basave»: *Vida Universitaria* 16.4.198; y nuestro comentario a *Vocación y estilo de México. Fundamentos de la Mexicanidad: Sapientia* XLV (1990) 314.

Desde el desenvolvimiento de su pensar filosófico o, mejor, metafísico, centrado en el hombre, la persona, es decir, desde su pensar «antroposófico», a la luz de su visión de la filosofía como propedéutica de salvación, Basave ha desplegado distintas vertientes de su pensamiento filosófico el cual lo muestra como autor polifacético. Y desde su pensar metafísico «antroposófico» ha iluminado e ilumina el ámbito de la cultura como una proyección práctica de aquél. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿cómo ha esclarecido y esclarece Basave el ámbito de la cultura? Lo esclarece desde su concepción filosófica, esto es, desde su concepción de la filosofía como propedéutica de salvación y desde su consideración filosófica del hombre en cuanto sujeto de la cultura. Así, articulado a su pensar metafísico Basave desenvuelve, como una de las proyecciones de su filosofía, la búsqueda de los fundamentos de la mexicanidad, o si queremos, su filosofía de la mexicanidad. Y esto porque ve en el filosofar «un imprescindible *menester de ubicación y autoposición*», y desde aquí nos ofrece, como filósofo mexicano, su filosofía de lo mexicano: hombre y cultura, proyección práctica de su filosofía, de su propedéutica de salvación.

Para nuestro autor es posible forjar una filosofía con estilo nacional, en su caso una filosofía universalmente válida construida por nacionales con el inconfundible sello o estilo mexicano. Y lo es, en cuanto considera que un filósofo mexicano puede elaborar una verdad universal en una circunstancia concretamente mexicana y sobre otros hombres igualmente mexicanos³.

Adviértase que frente a la cuestión de la posibilidad y sentido de una filosofía iberoamericana Basave asume una actitud dialogal que busca establecer un equilibrio respecto de las visiones extremas, regionalista y universalista, defendidas en dicha cuestión. La temática de la mexicanidad aparece en Basave desarrollada como un estilo colectivo de vida, como una versión de lo humano, como «un modo de ser en lo universal». Desde esta visión despliega su filosofía de lo mexicano, hombre y cultura, o, si queremos, su filosofía de la mexicanidad.

Respecto del filosofar de Basave es posible afirmar lo siguiente: el centro de su consideración es el hombre como deiforme, como ser afín a lo divino, como ser fundamentado en el Ser fundamentante o Fundamento, y se desenvuelve de un modo integral.

El último grado de la filosofía no es la posesión de Dios, sino la abertura a Dios. La filosofía, como bien comprendió Agustín de Hipona, señala Basave, «prepara para la salvación»; «la salvación propiamente dicha no la otorga la filosofía». La filosofía es propedéutica, enseñanza preparatoria. «Salvación es, en el orden filosófico, cabal cumplimiento de la vocación personal, fidelidad a nuestra dimensión axiotrópica, esclarecimiento y realización del dinamismo ascensional de nuestro espíritu encarnado, abertura y encaminamiento a la plenitud subsistencial». Pero la filosofía, «aunque abierta a la salvación, no nos salva». «Esclarece fundamentalmente la realidad entera, influye sobre la vida del hombre, y nos ofrece una sabiduría sobre los últimos problemas humanos».

Hace notar Basave que aunque finito el hombre aspira a lo infinito, a lo trascen-

³ Cfr. *Vocación y estilo de México*, p. 39.

dente. Aspira al Valor de los valores. Su axiotropismo es en última instancia «teotropismo». Y es que el hombre es deiforme; de ahí su aspiración a Dios, a lo divino. Considera que la filosofía «es un esfuerzo máximo de congruencia y de luz», congruencia del pensamiento con la vida. Es preciso *encarnar* y sentir desde dentro ese saber rigurosamente conceptual de la totalidad de cuanto hay. Así concebida la filosofía está al servicio del hombre, de la persona quien filosofa para vivir, «para mejor vivir». «Todo auténtico filósofo forja una filosofía y la encarna». Así es que él ha forjado y continúa forjando una filosofía que concibe como «propedéutica de salvación», idea madre de su «filosofía existencial positiva», como él la denomina.

Se trata de una filosofía que es el despliegue de la verdad existencial, es decir de la verdad encarnada, no de la verdad meramente pensada, especulativa y que surge como imperiosa búsqueda de congruencia del pensamiento con la vida. Y de un filosofar que se despliega bajo el temple de la esperanza. En tal sentido expresa: «Nada pues de «vivir y después filosofar», sino vivir en profundidad filosofando, y filosofar en profundidad viviendo entusiasmadamente lo que se filosofa. Este es, en el gentil decir de una voz española, el gran mote heráldico y comprometido de mi filosofía (Pedro Caba)».

Basave revela que su filosofar integral se desarrolla en el ámbito de la habencia, la totalidad de cuanto hay, desde el despliegue de una metafísica abierta a la dimensión vertical y cuyo gozne es el hombre, la persona, que desde su ser deiforme, desde su existir como un ser afín a lo divino cuenta con la filosofía, propedéutica de salvación, que es un saber que puede desplegar, «saborear, para mejor vivir».

El filosofar de Basave es un jugarse él mismo. En su filosofar está él incluido, encarnado, extrañado. Es ésta una nota existencial de su filosofía, como lo es también su concepción de la filosofía como compromiso y su compromiso como filósofo. Es compromiso del filósofo advertir el carácter propedéutico de la filosofía. Y en cuanto tal, el filósofo esclarecido, en cuanto saber es saberse, ha de proponer integrar la filosofía, o mejor la metafísica, a la religión, como así también a otras formas de acceso al fundamento, v. gr.: el arte, a fin de que en su integración pueda el hombre desplegar su condición de existente deiforme y así desenvolverse esclarecidamente en su aspiración a la divinidad como un ser afín a lo divino que lucidamente se desarrolla en y desde su Ser Fundamentante como un ser fundamentado que desde su Fundamento se salva —*liberat*— se libera en y desde un filosofar que, en su integración a la Trascendencia, se ofrece abierto, y en esa medida como liberador, salvífico.

Considera Basave que porque el hombre es un ser teotrópico no renuncia al propósito de acercarse más y más a la Deidad, a Dios, aunque advierta que la razón no alcanza a iluminar del todo el misterio divino. Propone nuestro autor unir la búsqueda de la filosofía con la búsqueda de la religión y del arte. Si somos seres teotrópicos, nuestra aspiración a la divinidad es necesidad de lo divino que inhabita en cada persona. Es necesidad de un Dios vivo. Considera Basave que tener el sentido de Dios, tener el deseo de Dios, es tener la intuición misma del ser y sentir que Dios vive. Y este Dios viviente es Amor vivo que nos compromete a vivir amorosamente; es el Dios presente. En síntesis, es el Dios que nos hace vivir. De ahí, que la búsqueda de la filosofía que, aunque abierta a la salvación, no nos salva, por razón de su sujeto, el

hombre, la persona haya de integrarse a otras búsquedas: la de la religión, la del arte, con su aperturas y su respuestas salvíficas, liberadoras.

Si en filosofía no se puede prescindir del sujeto que filosofa y de su estilo colectivo, entonces su filosofía, la que lo tiene como su sujeto, nos dice de él y de su estilo colectivo y desde dónde se ha insertado y se inserta su filosofar en la filosofía universal. Así, si su concepción filosófica es iluminante, vertebral, respecto de su obra, entonces, y por su parte, su obra dice de su sujeto. Están correferidos.

El hombre, el existente, como ser fundamentado en el Ser fundamentante es esclarecido, se esclarece y libera a la luz de un filosofar esclareciente, liberador. Y este filosofar liberador, salvífico, se proyecta asimismo en el plano de la cultura para iluminarla.

La filosofía que Basave ofrece es liberadora, salvífica. Y, es integral, integradora. Va en pos de la unidad desde su sujeto, la persona, a la que considera en su unidad. Así, como *una*, la persona conoce, accede al conocimiento, no sólo por la vía racional, sino también por la vía cordial. En la expresión de nuestro autor: «No únicamente por vía de razón racionante, sino por el *ordo amoris* del que nos hablara San Agustín». Y, como persona una, considerada en su unidad, ser afín a lo divino, el existente, ser fundamentado, va en pos del Ser Fundamentante, la Deidad, a la que aspira (sabiéndolo o sin saberlo). La persona aspira a ser dios, aspira a deificarse, *saboreando* lo divino, la Deidad; o, sin saborearlo. En su aspiración al Fundamento, la persona dispone de diferentes vías: filosofía, religión, arte. Todas ellas posibilitan, en y desde su integración, el acceso a la Deidad.

Llegados a este punto, cabe decir que desde un filosofar denso, comprometido y probo, Basave continúa ofreciendo muestras del polifacetismo de su obra. Desde su concepción metafísica ha articulado y articula sus diferentes intereses temáticos. Hemos recorrido su Obra. Una vez más, hemos seleccionado y meditado textos y hemos querido ofrecer una muestra de cómo ella se conjuga. ¿Cómo se articula la obra de Basave? El gozne ha sido y es él, como filósofo que filosofa desde su ser de «hombre entero» para cumplir también un *servicio social*. Con lo cual ha aportado su visión de la filosofía que le ha posibilitado autoposeerse, ubicarse y desde su autoubicación existencial desenvolverse como filósofo a través de su obra. Obra que ha mostrado al filósofo que hay en Basave, quien ha desenvuelto y desenvuelve su concepción filosófica y desde ella ha integrado el saber, y ha integrado la vías de conocimiento. Su filosofía de lo mexicano se ha mostrado como una proyección práctica de su concepción metafísica que se desenvuelve con apertura a la Trascendencia en y desde la dimensión horizontal. Su filosofar se ofrece como una versión de lo humano, con apertura a lo universal.

Una vez más Basave nos ofrece la posibilidad de adentrarnos en el todo de su obra, expresión frutiva de lo que ha sido y es su filosofar: un filosofar denso, comprometido y probo.

MATILDE ISABEL GARCÍA LOSADA

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

UN LIBRO DE AVELINO MANUEL QUINTAS SOBRE FILOSOFÍA POLÍTICA

Nuestro querido compatriota y amigo Avelino Manuel Quintas da a luz otro meditado volumen, largo tiempo anunciado¹. Él no es de los que se apresuran a escribir y publicar, y cada expresión es filosófica y didácticamente madurada, buscando el ensamble minucioso de cada parte entre sí y con sus anteriores obras *Episteme e politica* y *Analisi del bene comune*. Son cuatro las partes del libro y en torno a ellas haremos la síntesis.

1. *Síntesis*.

Estructura y funciones de la autoridad política (pp. 3-88). La estructura filosófica de la autoridad: «el principio que constituye esencialmente la comunidad humana no es el poder, sino la atracción del bien común; sólo después viene la autoridad (p. 4), que es el «principio —ético y político— organizativo y coordinador, derivado de la razón práctica, para alcanzar obligatoriamente el bien común político mediante un mínimo de unidad de los medios con la posibilidad de utilizar la coacción» (p. 17). Nos llama la atención se considere a la autoridad un «principio» que se distingue del poder coercitivo que la respalda (p. 10), «la probabilidad o capacidad que un sujeto tiene de imponer la propia voluntad en una relación con otros sujetos y de ver realizado el curso de acción por él favorecido» (p. 17). Hay distintas doctrinas negatorias de que la autoridad sea una realidad auténticamente humana, tesis esta última defendida por el autor (p. 6). La obligación de aceptar los mandatos de la autoridad es moral y político-jurídica (p. 10). Tras aludir a las doctrinas anarquistas (p. 16), se ocupa del titular originario de la autoridad: hay doctrinas trascendentalísticas, con varios tipos: 1. monarquía de derecho divino de los reyes; 2. «clerical»: poder de Dios al gobernante a través del papa a una persona; y 3. inmanentistas, donde encontramos el contractualismo voluntarista, que deriva la autoridad del pueblo (entre otros Rousseau); a Santo Tomás, quien hace derivar la autoridad del pueblo, pero no en tanto constituido por un pacto social voluntario, sino de «la misma estructura del pueblo, precedente a todo pacto» (p. 19); «soberanía del pueblo» o «democracia fundamental» (p. 21, con cita de Suárez y Lincoln). Expone luego las diferencias entre Rousseau y Santo Tomás (p. 22); rechaza el voluntarismo (la mayoría no hace justo lo injusto, p. 23), y luego admite a Dios como «raíz última de la autoridad» (p. 33).

Derecho y amistad cívica como medios de actuación de la autoridad (p. 37). El derecho es «relación (p. 38); da sus notas (p. 39) y los tipos de relaciones jurídicas res-

¹ Cfr. A. M. QUINTAS, *Obbligazione politica e governo legittimo*, Dott. A. Giuffrè Editore S. p.A., Milano 1997 (=Libera Università Internazionale degli Studi Sociali. Collana di Studi Sociologici 4). 304 páginas. ISBN 88-14-06511-X.

pecto al bien común: justicia legal, distributiva y conmutativa (p. 47); influyen las doctrinas políticas sobre el concepto y tipos de justicia (p. 49); hay esencialmente justicia en la distributiva (p. 54). El autor rescata el alto valor de la amistad cívica como elemento cohesivo interno de la sociedad política (p. 59), que precede y, aún más, sostiene al derecho y la vida política (p. 65). Concluye el capítulo una apostilla sobre la sabiduría política, ubicada en el plano «de aquello que se debe hacer» (p. 71).

Organización y tareas de la autoridad política. Este capítulo es el eslabón que une la primera a la segunda parte, porque la legitimidad de los gobiernos dependerá del cumplimiento de sus fines (p. 75). El gobierno sería la realización histórica de la autoridad (ibid.). Trata las formas de gobierno, que son todas «medios» para conducir al bien común, que en p. 77 es identificado con la «democracia fundamental» y concluye el capítulo detallando las funciones de aquélla (la autoridad): jurídico-administrativa, paz social, cultura, moralidad pública, fin socioeconómico (pp. 85-88).

La obligación política. La obligación política y los deberes de los ciudadanos: el atractivo del bien común crea una necesidad no física sino moral «porque interviene la libre voluntad de los participantes» (p. 93). La obligación fundamental es primaria y dirigida hacia el bien común; la derivada refiere al gobierno histórico concreto (pp. 96ss), concreción de la otra, y pertenece al derecho positivo (p. 98). La obligación política no es algo diverso de la obligación moral y de la obligación jurídica (p. 98 nota 14). Se ocupa a partir de p. 100 de posiciones divergentes, que olvidan o niegan aquella distinción: Hobbes, Rousseau y Hegel las identifican. Hay legitimidad histórica, que no basta por sí sola, pues hace falta la legitimación moral (p. 104). Los deberes fundamentales de los ciudadanos se enuncian a partir de p. 105: políticos: «la justicia general genera la obligación política fundamental que [...] consiste en el generoso disponerse de los hombres para poder alcanzar un bien cualitativa y cuantitativamente mayor para su desarrollo humano» (p. 106), de donde surge el deber de elección de una organización concreta, de participar en la formación de la opinión pública para propiciar las mejores elecciones respecto del bien común, y mejorar y cambiar las estructuras organizativas del Estado (p. 106); cívico-sociales: obedecer la ley positiva (p. 107), sea a nivel de la obligación ético-jurídica, sea a nivel de la amistad (ibid.). Trae una apostilla sobre el fundamento último de la obligación política: Dios (pp. 108-112); rechaza el autonomismo kantiano (p. 109); la negación del fundamento trascendente no quita el inmanente (fundado en la estructura de la naturaleza humana), aunque hay en el teísmo desde el punto de vista psicológico «una motivación existencial mucho más fuerte para su cumplimiento» (p. 111). A la obligación política fundamental, que tiene una prioridad lógica sobre el derecho, éste, es decir, el derecho igualmente fundamental del pueblo de poder alcanzar el bien común y de organizarse para alcanzarlo (p. 112). Acertada prioridad del deber sobre el derecho.

La legitimación del gobierno respecto a los derechos de los ciudadanos. Es el problema anterior visto desde el punto de la vista de la exigibilidad del bien común por los ciudadanos (p. 113). Vincula los derechos fundamentales con los cinco tipos de valor humano del bien común, haciendo enunciación de aquéllos: valores culturales y religiosos (entre otros surge de aquí el derecho a conservar las propias tradiciones

culturales, derecho a la libertad de conciencia, etc.); valores morales sociopolíticos, donde aparecen los derechos políticos, civiles, asociativos y familiares; valores morales individuales y moralidad pública; valores vitales; valores económicos (pp. 114-118). Aparecen luego los derechos del ciudadano como «libertades públicas», que expone siguiendo a Passerin d'Entrèves (p. 118): sea libertad negativa (primera y más característica justificación del Estado moderno; sigue a Bobbio: libertad respecto del estado; libertad positiva (en el estado: autogobierno o principio democrático, p. 121); libertades sociales: «paso de una democracia formal a una democracia sustancial» (p. 123); con Chiavacchi: «derechos de solidaridad» (p. 123). «Derechos fundamentales y bien común (pp. 124ss): el derecho de resistencia a la opresión no es primario, como lo plantea el individualismo con sus «derechos innatos», sino consecuencia del derecho fundamental del pueblo, como titular originario de la autoridad, de alcanzar el bien común para desarrollarse humanamente (p. 125). «No hay ni puede haber contraste entre bien común y derechos fundamentales», aunque se distingan (p. 127). El individualismo reduce el bien común, que es fin, a «organización socio-política» (p. 128), esto es, a un medio. El error individualista es explicado históricamente, sin embargo, por «la necesidad de defenderse contra las pasadas experiencias totalitarias» (p. 129á; nos deja pensando si no implica aceptar un juicio negativo en bloque y esencial sobre el «viejo régimen», si pensamos en Rousseau, o si esto cuestiona que el individualismo sea una constante en el pensamiento humano, cuando pensamos en Protágoras, ambos contractualistas). Estudia luego la legitimación de los gobiernos en el caso de limitaciones de los derechos fundamentales (pp. 130ss): v.gr. derecho de ser juzgado conforme una ley previa, por ejemplo, que no es un principio ético filosófico, sino técnico jurídico (p. 130; por fin alguien que no enuncia algunas garantías de derecho positivo como la misma ley natural), las limitaciones a la propiedad, etc.; o de limitación de algunos derechos políticos (p. 133).

Patología del gobierno y derecho de resistencia. Comienza con una «tipología de las formas de resistencia» (pp. 138ss): previstas en la ley positiva; *desuetudo*; variadas formas de disenso; obediencia meramente formal, desobediencias manifiestas, individuales y colectivas (p. 139ss), entre ellas la resistencia pasiva, la activa, violenta, violenta no armada, violenta y armada (p. 141). La justificación ética de las formas de resistencia que no rechazan el orden existente (p. 142): oposición a leyes y órdenes injustas o deshonestas, a leyes y órdenes solamente injustas; la justificación de las que miran al rechazo del orden existente, con sus requisitos: justicia del fin; necesidad objetiva del medio, que debe ser último; idoneidad y proporcionalidad de los medios revolucionarios; probabilidad objetiva de éxito (p. 148). Justificación ética de la resistencia contra la injusta usurpación y la legitimación ética de los gobiernos *de facto* (p. 155). (Un trabajo minucioso, donde no incurre en errores al uso como el de no admitir derecho de resistencia contra gobiernos democráticos).

Gobierno y libertad de conciencia. El fundamento de la libertad de conciencia, especialmente en el campo de la religiosidad. Comprende dos párrafos, uno sobre el fundamento filosófico: el hombre tiene libertad psicológica, y la conciencia como actividad del intelecto práctico en cuanto búsqueda de los fines o valores que serán la base de sus libres decisiones sobre la acción futura (no esperábamos esta noción

de conciencia), o bien, una vez cumplida la acción, como búsqueda del fundamento de la acción en relación a principios o valores: conciencia moral (p. 169). Si falta la capacidad crítica y de elección no hay acción humana. Por donde la búsqueda que hace la conciencia constituye siempre un bien (p. 170). «Querer imponer los valores a un sujeto, mediante la anulación, sofocamiento o coacción de su conciencia, significa falsificar todo este proceso humano, obrar contra la misma estructura del hombre, y equivale a tratarlo de modo inhumano, como un animal o una planta» (p. 170). La búsqueda fundamental del hombre es la de la orientación total a dar a su vida (p. 170), y ésta es la «zona de la religiosidad», que está también en el ateo. La sinceridad en la búsqueda en definitiva se presume (p. 175); otro sobre los límites de la libertad de conciencia en materia de religiosidad: el padre no tiene derecho a impedir transfusiones de sangre a su hijo, por ejemplo (habría daño al bien común, p. 174), ni hay derecho a realizar sacrificios humanos (habría acto contrario a los derechos de otros, p. 175); ni derecho a hacer campañas religiosas calumniando, etc. (p. 175). «El estado no tiene nunca y no puede desarrollar una acción directamente religiosa o de religiosidad, sea teística o atea, porque ella sale de su tarea específica» (p. 176). Defiende una laicidad del estado, que no es el laicismo: sistemática exclusión de toda manifestación de religión y de religiosidad. Rechaza la neutralidad o indiferentismo del estado en materia religiosa (p. 176). El autor no excluye que el estado ayude a los grupos religiosos, cualquiera sea el tipo de religión o de religiosidad, siempre que contribuyan al bien común. «Es en este sentido que los valores de la religiosidad reentran indirectamente en el bien común, en cuanto el estado ayuda a los grupos, los cuales directamente se ocupan de estos valores» (p. 177).

La libertad de conciencia en el campo cultural y en el campo de la moralidad son sendos capítulos de esta parte (pp. 185-212), siendo de sumo interés para captar las singularidades del pensamiento del autor; en este último, los párrafos sobre objeción de conciencia (p. 202) y «libertad de conciencia, tolerancia y subjetivismo relativista» (p. 208).

La autoridad política como estado. Comprende dos capítulos: de la sociedad política al estado: diferencia, aunque no se oponen (p. 223) ambas nociones (pp. 217 y 223). Este último nace cuando el poder político se institucionaliza como distinguido del resto de la comunidad (p. 217). Sociedad política es «una pluralidad de personas que colaboran, según un supremo principio de organización, para alcanzar su bien común global» (p. 224; noción que encontramos «normativa», pues no todo estado persigue el bien común); se distingue de nación y de patria (p. 225)á; de territorio (p. 226). La sociedad política es un «todo relacional». Admitida esta realidad, se puede y debe hablar de justicia general como distinta de las demás, cosa no admitida por los totalitarismos e individualismos (p. 229á; *infra* elogiaremos esta impostación del asunto).

Estado y sociedades menores. En polémica con Rousseau, admitiendo la realidad de sociedades infrapolíticas, a las que clasifica, desarrolla los «principios reguladores» de la relación entre el estado y ellas (p. 241): prioridad del bien común político, que incluye coordinación y control, vigilancia; y principio del reconocimiento de las sociedades menores (comprende autonomía de éstas, subsidiariedad del estado enten-

dida como subsidio, acción positiva de ayuda) (p. 251). Termina comparando distintas doc rinas en el tema de las tareas del estado y de las sociedades intermedias, con una síntesis conclusiva (pp. 258-271). Cierran el libro unas conclusiones y consideraciones finales (pp. 273-295). Hay un prolijo índice de nombres al final, y el completo de la obra está al comienzo.

2. *Algunas observaciones.*

Todos los temas están perfectamente engarzados en el punto vertebral del orden práctico social, político, jurídico y económico: el bien común político, tema en el cual Quintas es un especialista consumado, con título acreditado en *Analisi del bene comune*². Como discípulo de Santo Tomás, no hay en la obra algunas «dialécticas» ni separaciones o reducciones al uso: por ejemplo, entre moral, política y derecho; ni reducción jurídicista del bien común; ni contraposición entre sociedad y estado, aunque se distingan aspectos en éste; se rechaza con firmeza y continuidad la concepción contractualista de la vida política advirtiendo muy bien las relaciones entre temas de fundamento y fundados.

Esta solidez del enfoque principal, y la admisión de la realidad ontológica de los grupos sociales, permite establecer el «comienzo del derecho» y la noción de justicia y sus clases sobre bases graníticas. Parece imprescindible que todo estudio orgánico sobre la justicia deba inspirarse en la base y el modo de Quintas en torno a esos dos aspectos marcados con verdadera maestría filosófica.

Es muy prolija la enunciación de las formas de resistencia.

Otro punto en que a nuestro entender el libro alcanza la excelencia es en el de las relaciones de la sociedad con los grupos infrapolíticos. Después de la consulta de otros autores sobre el enunciado como «principio de subsidiariedad», encontramos en nuestro autor, de nuevo, la mejor base para un correcto planteo del problema, su sistematización y no pocos desarrollos (entre otras cosas, rescata el aspecto primitivo del citado principio, tomado de la misma palabra, y que es el elemento contrario a una mera pasividad estatal: subsidiar).

3. *Temas para la discusión*

a) *Democracia.* Ya dialogamos con el autor y caro amigo, terciando distinguidos participantes, en su última venida a la Argentina (XVI Semana Tomista de 1991), por una parte sobre la cuestión sistemática de lo que llama «democracia fundamental», ya caracterizada en este comentario, que implica la soberanía del pueblo en un sentido definido (aunque sin negación, desde luego, del derecho natural y con la afirmación de este último, por lo demás, en un sentido no individualista), y por otra parte sobre la cuestión histórica de sostener que Tomás de Aquino participaba de esa posición. Para decirlo con pocas palabras: Quintas aceptaba antes y acepta ahora en general la

² Nos dejan pensando algunos párrafos aislados sobre el tema en la obra. Por ejemplo éstos tres: «El bien común político es indispensable para el desarrollo del hombre» (p. 9); «El fundamento de los valores del bien común, que permiten el desarrollo integral del hombre [...]» (p. 114); «El derecho fundamental del pueblo, como titular originario de la autoridad, de alcanzar el bien común para desarrollarse humanamente [...]» (p. 125). El bien común, en ellos y contra el magistral tratamiento del tema en *Analisi del bene comune*, no sería fin. Se ordenaría a otra cosa. Lo mismo cabría decir, análogamente, de poner la amistad como «medio».

doctrina de Suárez como interpretación de Tomás (que sería «inmanentística»; el término tampoco nos convence), y la teoría traslacionista popular del poder. El lector puede encontrar su tesis, aparte la obra que vamos comentando, en un artículo suyo publicado en esta misma revista³.

Nosotros tendemos a inclinarnos, para decir las cosas en grueso, por la doctrina de Billot y no por la de Suárez, en suma por la que aparecería en encíclicas de León XIII⁴, con estos ingredientes: 1. El punto de partida es que el poder que física y constitutivamente «no puede» no es poder (en ese sentido, el pueblo entendido como la colectividad, como el conjunto de individuos, no es soberano), y si no hay un mínimo de poder o de posibilidad de poder, si así se puede hablar, no hay autoridad; 2. otra cosa sería concebir al pueblo como esa colectividad ya investida de un orden que la convierte en estado; en ese sentido, podría hablarse de la soberanía del pueblo como equivalente de la soberanía del estado y se podría decir que el juez que juzga «representa» la república (Desde luego que no estamos, ni Quintas lo está, ni con Bodin ni con Rousseau: hay «derecho natural político», con obvias virtualidades); 3. la negación del consenso como dirimente de legitimidad no impide que el mismo funcione como cierta «condición de posibilidad» de la autoridad (en atención a lo que se dirá *infra*, discrepamos con que en general pueda ser «indicio» de legitimidad); 4. una apertura a criterios empíricos que evitan admitir con el «poder constituyente» lo que se niega con el poder constituido: tan no es soberano el pueblo (como multitud) en el primer sentido como en el segundo. Hay que sacar la filosofía política, aristotélicamente, también de las canteras de la historia y la vida política, indagando en los hechos concretos de funcionamiento del llamado «poder constituyente» o «poder electoral» en la Argentina o en el mundo, hoy o en la historia y admitir los inestimables aportes realistas de, por ejemplo, de Jouvenel o Taparelli sobre los modos de lograrse el consenso fundador de un estado o sobre cómo se operan los cambios políticos o cómo es el origen histórico concreto de los pueblos y la normatividad que fluye de los mismos. (La última reforma constitucional en la Argentina fue, en lo visible, efecto de un pacto entre dos. La constituyente de 1853 dependía demasiado ostensiblemente del poder militar, y económico y militar y del capricho de un militar vencedor, por ejemplo); 5. debe tenerse en cuenta que algún «consenso» se puede obtener de muchas formas, hasta de algún modo con el terror físico, como se impuso el liberalismo político en la Argentina («una campaña de policía» contra el federalismo del interior); o como ciertas formas de coacción no cruentas pero eficacísimas en el orden cultural, como lo sigue haciendo (v. gr., tachando con epítetos excluyentes y el manejo de los medios a lo que se opone a su concepción, o amañando concursos universitarios como hacen hoy liberales y marxistas); o manejando una prensa proclamada «libre»; 6. además, hay que ver en qué medida el contenido que rechazamos nosotros en la doctrina de Suárez no depende, justificando o al menos explicando al gran filósofo español, de que él usara un concepto nada inorgánico de

³ Cfr. A. M. QUINTAS, «El titular de la autoridad política en Santo Tomás y Rousseau»: *Sapientia* LI (1996) 393-404. La nuestra, nada original por cierto que no de seguimiento militante de nadie en filosofía, se expone, entre otros trabajos, en «Democracia: acepciones, valoración»: *Philosophica* (Valparaíso) XIV (1991); «Sobre Vitoria y la potestad política»: *Ibid.* XVI (1994); «Ateísmo y democracia»: *Filosofar Cristiano* XXI-XIV (1987-1988) 323, y en *Gladius* XII (1985) 107-134, y «Sobre la democracia en Kelsen»: *Boletín de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo* XXIII (1978) 145-173.

⁴ Por ejemplo, en la encíclica *Diuturnum illud*.

«pueblo», correspondiente a la situación política que tenía ante su vista cuando escribía: el de la monarquía federal hispánica, a la que el propio Vitoria se refiere encomiásticamente: gobierno mixto, con el elemento democrático hecho realidad en grandísima parte, sobre todo en el aspecto de la adhesión inaudita y envidiable que tuvo aquel sistema de gobierno, incluso en América, al extremo de que la revolución se hizo «en nombre del Rey»; 7. la admisión de que la participación popular, no a nivel del sufragio universal, igualitario e incompetente, sino concebida pluralísticamente al nivel del ámbito de conocimiento y de la responsabilidad reales, imbricada en un sistema de funcionamiento del «principio de subsidiariedad», es una exigencia que podría decirse de derecho natural; 8. la desmitificación del tema: así como conocemos la afirmación de la democracia como doctrina del fundamento del poder convertida además en una especie de religión del hombre, del antropocentrismo y de la modernidad, en suma una mistificación ajena a la serenidad de la ciencia política, una verdadera ideología; así también hay una especie de «contraideología antidemocrática», que parece hecha a la medida de una especie de derecho divino de los reyes o de ciertas dinastías o de los gobiernos *de facto*, o es una lisa y llana transcripción de soluciones monárquicas francesas o de otros países al nuestro o a otros, todo lo cual impide leer la misma letra de lo que en el propio Santo Tomás está escrito: por ejemplo el elogio encendido de la república romana en *De regno* I 4, y la necesidad del «principio democrático» entendido como un elemento (la participación popular entendida de plurales maneras) de un régimen mixto (*Summ. theol.* I-II q. 105 a. 19). En el mismo sentido de desmitificación, no nos parecen graves prácticamente las consecuencias de la posición que rechazamos, si se mantiene un jusnaturalismo no individualista⁵; 9. la concepción de la autoridad como una función de servicio al pueblo; 10. la compatibilidad de esta posición con la doctrina tradicional del derecho de resistencia a la opresión; 11. la convicción a nivel sociológico de que el pueblo como conjunto inorgánico de personas, salvo rara vez, no es causa eficiente principal y primaria en los cambios políticos. Así como el primer principio de la política integral (concebida como lo hace Quintas esencialmente ética) es la primacía del bien común, el «primer principio sociológico» en el estudio de los cambios políticos es que la política es, primariamente, una cuestión de minorías (que, desde luego, sin un mínimo de consenso no es eficaz); 12. en esta posición se afirman fuertemente las exigencias morales ante todo de justicia en la política, exigencias dirigidas al gobernante, respecto de los hombres y los grupos sociales, y de las que la comunidad puede responsabilizarlo en concreto; 13. tener en cuenta los equívocos, mistificaciones y manipulaciones que se operan en torno a la noción de mayorías y otras y hacer transcurrir el discurso político en una actitud realista y no —de nuevo la palabra— en la ideológica que domina el campo.

Así puestas las cosas, sin volver al diálogo, se nos ocurre una última reflexión dentro de este tema. Pensamos que en general los defensores de la «democracia fundamental» no afirmarán que dicha doctrina se verifica también dentro de esa comunidad que es la familia. Sin embargo, no se negará que el mando en ella no puede ser

⁵ En ese sentido, podría quedar en principio como una cuestión teórica, aunque todo error teórico dará una impostación especial al asunto, que tendrá consecuencias. Una forma de hacer tales concesiones sería la identificación de los actuales sistemas de gobierno aceptados y recomendados en occidente por el nuevo orden internacional liberal, con los únicos legítimos. En ese sentido hay quienes, provenientes de la tradición tomista, ya no quieren admitir derecho de resistencia a la opresión contra «gobiernos democráticos» (No así Quintas: cfr. p. 155ss).

absoluto, en el sentido de desligado de toda regla, y que el bien común familiar parece consagrar entonces alguna forma de derecho de resistencia a la opresión. Entonces, este último derecho no se funda en la doctrina (que rechazamos) de la democracia fundamental. Si es así, hay una vía independiente de esta última para defenderlo (al derecho de resistencia a la opresión). Con otras palabras, la oposición a la democracia fundamental no significa la admisión de ningún absolutismo político.

b) *Bien común y libertad religiosa*. Puede que se piense, con criterio práctico (que suele ser el más impráctico de los criterios), de esta forma: sea que se conceda libertad religiosa indiscriminada como tolerancia para evitar males mayores, sea que se conceda como un verdadero derecho natural absoluto, en definitiva tal libertad «se impone». Podría pensarse que, por ciertas coacciones extrínsecas que rodean al tema, algún pragmático exprese en este tema la máxima «mejor no meneallo, Sancho». Puede ser que esto se confirme a la luz de la ideología liberal, hegemónica culturalmente, en el «nuevo orden mundial». Pero Quintas, filósofo, tiene conciencia de la relación entre consecuencias o principios derivados y principios. Y busca dar su lugar al asunto en una concepción orgánica. No se contenta con lanzar, como a veces hacen algunos juristas, el criterio, y lo conecta con el bien común político y los fines y funciones del estado. Es lo que hay que hacer.

Hay, sin embargo, un punto en que nuestro seguimiento discipular se topa con lo que sería una especie de «sed contra», así sea de autoridad histórica y por lo tanto filosóficamente contingente. (Muchos dicen «no tiene que ver» pero sí, existencialmente tiene que ver). Porque he aquí que de un plumazo se viene a ilegitimar como absolutista (p. 176, citado textualmente), a todo y cualquier estado en la historia que desenvuelva o haya desenvuelto directamente una actividad religiosa, o —habrá que entender— que haya dado preferencia a una religión, así sea la verdadera, sobre otra. Desde el pueblo judío, a Constantino, Carlomagno, los estados pontificios, la monarquía de San Luis Rey de Francia, la España católica, las naciones hispanoamericanas ayer y parcialmente hoy... Desde luego que en esa perspectiva también son absolutistas las doctrinas de Santo Tomás o León XIII.

Otro «sed contra», también accidental y extrafilosófico, lo daría el documento católico más discutido en y después del Concilio Vaticano II, justamente el que ha sido más usado para defender la concepción liberal de libertad religiosa, donde se enseña el deber moral de las sociedades para con la única Iglesia de Cristo⁶. Lo cual implica lógicamente límites y restricciones para la libertad religiosa, y desigualdades o discriminaciones respecto de otros modos de vivir y pensar. Al respecto yo puedo concebir que haya deberes morales de los individuos que no sean jurídicos, v. gr. el de no odiar al prójimo, y deberes morales de los mismos que sean morales y a la vez jurídicos, v. gr. el de no matar al prójimo inocente o, menos trágicamente, pagar las deudas. Pero no encuentro ningún caso de deber moral del estado (*rectus*: de sus representantes, y atribuidos al estado) que no sea a la vez jurídico. El estado es jurídico por antonomasia. ¿Cómo se concebiría un deber moral del Estado respecto de la verdadera Religión que no refiera a una conducta referida a otro y exterior, bajo cierta igualdad con un título de justicia? ¿Se puede concebir un deber del gobernante, en nombre del estado como comunidad política, que sea un deber que quedara sólo «in pectore» y no refiriera constitutivamente a una conducta jurídica?

⁶ El Concilio «[...] deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo (*Dignitatis humanae*, n. 1).

Otro «sed contra» lo daría la autoridad de Tomás de Aquino, aunque en filosofía no valga como decisivo: «No es pues el último fin de una muchedumbre de hombres congregada el vivir conforme a virtud, sino alcanzar la fruición divina por medio de la vida virtuosa; y si a este fin se pudiese llegar por medio de la naturaleza humana, necesario sería que al oficio del Rey perteneciese el encaminar los hombres a este fin» (De regno I 14). El citado autor no dice que este tema sea ajeno al bien común político, sino que el rey en estos temas, dada la Revelación, debe subordinarse al sacerdocio; pero que si no hubiese un orden de la gracia y una sociedad perfecta llamada Iglesia, sí competería al Rey regular la religión. En su pensamiento es claramente legítimo que la verdadera Religión y sus elementos, entre ellos la verdad religiosa, se constituyan en lo que los penalistas llaman «bien jurídico tutelado» (Dada la Revelación, pues, se añade un «sed contra» teológico).

Pero el núcleo filosófico de nuestra discrepancia, para decirlo de una vez y con la brevedad de una recensión, está en la raigambre del bien común político en la naturaleza humana y en su determinación por los fines de la misma. Si el bien común, conforme doctrina de prosapia aristotélica, es humano y completo en el orden temporal, lo principal en los valores del hombre será lo principal del bien común político. Hace al bien común político, pues, la religión y la verdad religiosa. ¿Por qué se admitirá que hace al bien común la verdad o nivel científico (p. 182), la verdad matemática, la verdad médica, con sus consecuencias normativas y conductales, el derecho a la vida, en juego en la oposición a transfusiones de sangre o en sacrificios humanos (pp. 174, 175 y *passim*) y lo principal de todo no, o hace sólo indirectamente, o se engloba en esta dimensión la afirmación de los verdaderos valores y su negación (pues el ateísmo tendría también la esfera de la religiosidad)? Si se admite un límite a la libertad religiosa fundado en la ley natural que dice «no matar», ¿por qué no admitirlo en la ley natural que manda honrar a Dios y ver como negativa la divulgación del error, o la militancia activa del error en materia gravísima, al menos en vía de tesis?⁷ Está en cuestión, pues, la noción misma de bien común político.

En suma, hacemos nuestro el bello y tan bien elegido lema del libro de Quintas, debido a Leonardo Sciascia, integralmente entendido: «[...] un Paese senza verità: bisogna rifondare la verità se si vuole rifondare lo Stato».

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

⁷ Argumentar «la religión hace a lo íntimo del hombre, a su conciencia, ergo no hay paridad», es entender que toda verdadera obligación jurídica no ligue al hombre en su conciencia, desde su interior. Todo mandato justo de cualquier autoridad competente liga objetivamente en conciencia, o el derecho es una especie de física social y no es constitutivamente moral. Claro está que son cuestiones distintas la conciencia objetivamente recta o errónea y la buena o mala fe, como el autor distingue muy bien, y legisladores, jueces y magistrados en general, o gobernantes en general, deben discernir para consagrar, en la medida de lo posible, distintos efectos prácticos. Decir que el estado, al prohibir sacrificios humanos, no fuerza la conciencia del sujeto que los quiere realizar, «porque el impedimento (para matar inocentes) no depende de su voluntad», tiene perfecta paridad con la situación de aquel profesante de un culto falso al cual no se le permitiere un acto en un lugar público: en uno y en otro caso se impide realizar un acto exterior. La voluntad como tal es incoercible.

LA SÍNTEISIS DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO DE LA NATURALEZA EN UNA OBRA RECIENTE DE WILLIAM A. WALLACE O. P.

A juicio de quien esto escribe, el Padre William A. Wallace O. P., profesor de la Universidad de Maryland, acaba de brindar la síntesis más refinada y luminosa de la filosofía de la naturaleza y de las conquistas modernas y contemporáneas de las ciencias fisicomatemáticas¹. En su síntesis convergen armoniosamente los logros definitivos alcanzados por estas ciencias y los principios y las conclusiones, no menos definitivos, de la filosofía del ente movable elaborada por Aristóteles y luego rescatada y prolongada por Santo Tomás de Aquino y sus discípulos. El entroncamiento de los mayores provechos obtenidos por la fisicomatemática en los últimos siglos con la tradición filosófica aristotélica es confesado con valentía por el autor ya en las páginas iniciales de la obra, a despecho del furor antiaristotélico latente en una buena porción del pensamiento moderno desde Descartes hasta nuestros mismos días.

El Padre Wallace asevera, con razón, que incluso los dos máximos adalides de la física postmedieval —Galileo y Newton—, a pesar de sus reparos y objeciones a numerosas teorías del Estagirita, han corroborado los principios capitales de la especulación natural del jefe del Liceo, bien que mediante giros y expresiones lingüísticas que no suenan compatibles con el lenguaje filosófico del maestro macedonio. De hecho, el conjunto de la fisicomatemática encuentra una explicación satisfactoria a la luz de la filosofía aristotélica de la naturaleza, la cual no debe ser confundida con las estimaciones doxográficas que en torno de los entes materiales figuran en los escritos del escolarca griego. El carácter opinativo de muchos esquemas acopiados por Aristóteles se distingue claramente de sus tesis estrictamente filosóficas sobre las cosas del mundo sensible, del mismo modo que no todas las consideraciones de los fisicomatemáticos revisten un tenor formalmente científico en tanto pertenezcan al ámbito de las hipótesis, de las presunciones o de las conjeturas, o, si se prefiere, al campo de los juicios emitidos provisoriamente a raíz de la condición fenoménica de muchos acontecimientos percibidos en el devenir de los entes mundanos.

Todo el libro del Padre Wallace trasluce una compulsa constante de las contribuciones más destacadas de la fisicomatemática y de los principios filosóficos del orden material testados por el aristotelismo. La noción de naturaleza encabeza y comanda el tratado. El significado primordial de la φύσις estipulado por Aristóteles se mantiene intacto, a tal punto que Galileo y Newton, aunque con otras palabras, lo han salvado e incorporado a sus propias elucubraciones personales. Desde el enfoque físico, la naturaleza es el reducto íntimo de las cosas de nuestro mundo que existen con ab-

¹ Cfr. W. A. WALLACE O. P., *The Modeling of Nature: Philosophy of Science and Philosophy of Nature in Synthesis*. The Catholic University of America Press. Washington 1996. XX + 452 páginas. ISBN 0-8132-0860-2.

solita independencia de toda humana ingerencia. Este núcleo interior a cada cosa sensible es el principio de sus movimientos y del despliegue ulterior de sus actos segundos, pero tanto el movimiento como cualesquiera otros actos ejercidos por ella requieren explicarse en razón de la causalidad fundada en la misma naturaleza. En ese sentido, la primera causa que atrae el estudio del investigador del ente movable es la materia. La ὑλη de la filosofía de Aristóteles, el sujeto irreducible de la composición física de las substancias materiales, la *materia prima* de la escolástica, no admite ningún principio intrínseco anterior. El Estagirita ha probado exhaustivamente que toda regresión en el análisis de este primer principio potencial siempre desemboca en la detección de un sujeto que no difiere de ningún manera de la misma ὑλη . El Padre Wallace vuelve una y otra vez a su examen a través de extensos y profundos esclarecimiento acerca de algo que gusta denominar *protomatter*. He aquí uno de sus mejores aportes a la filosofía de la naturaleza, ya que no sólo persevera en una indicación exacta de la concepción aristotélica de la ὑλη , sino que, al mismo tiempo, ha observado con agudeza que la fisicomatemática ha avanzado de más en más en la confirmación de la extraordinaria teoría del Filósofo en derredor de este principio, sobre todo cuando se ha visto necesitada de acudir a un principio irreducible de la conservación de la masa y de la energía y, en particular, en el instante en que se desea justificar la equivalencia de masa y energía en la conocida fórmula popularizada por Einstein: $E = mc^2$. El Padre Wallace pone permanentemente de manifiesto una peculiar dilección hacia la relevancia de este criterio².

² «[Aristotle] thought of it [=the first matter] as a type of conservation principle that persists through all natural changes in the universe. Surprisingly, scientists have come to develop a similar conception in recent years. No longer do they attempt to identify one final substance, a single superquark, for example, that is the ultimate building block of the universe. Instead their emphasis is on delineating factors that are conserved in all the transformations that take place in the world of nature. Such conservation principles have been known and investigated for some time. They have been successively formulated as the conservation of matter, energy, mass, and finally, after Einstein's discovery of mass-energy equivalence ($E = mc^2$), mass-energy. Perhaps the last named, mass-energy, comes the closest to conveying the Aristotelian idea of protomatter as the basic stuff of the universe. Whatever quarks may be, or leptons and hadrons in their various forms, it seems generally agreed that all are manifestations of mass-energy, the ultimate matrix to which science seems to have come in identifying the material cause of the universe» (*Op. cit.*, pp. 8-9).

El autor ha ampliado largamente estas mismas afirmaciones en dos conferencias impartidas en 1997 («Science, Philosophy, and Theology in the Thomistic Tradition») y 1998 («Is Nature Accessible to the Mathematical Physicist?») en el marco de los Summer Thomistic Institutes organizados por el Centro Jacques Maritain de la Universidad de Notre Dame bajo la dirección del Dr. Ralph McInerny. En ambas ocasiones ha dejado asentado con esmero la vigencia impertérrita de la noción aristotélica de materia primera y su coincidencia básica con el *abstractum* último exigido por la fisicomatemática para dar cuenta de la estructura interna del ente sensible y de sus movimientos. Sin embargo, en los debates que suscitaron las declaraciones del Padre Wallace en tales conferencias se ha podido verificar la persistencia de una fuerte corriente que no termina de comprender la mencionada coincidencia elemental del aristotelismo y de la fisicomatemática y, por tanto, que sigue ligada a la apreciación errónea de una presunta superación definitiva de los principios de la filosofía natural del jefe del Liceo merced a los avances modernos y contemporáneos de las disciplinas positivas. En dichas oportunidades, las respuestas del Padre Wallace, compendiadas en el texto del libro que estamos reseñando, han mostrado que carecen de fundamento las reservas y aun el rechazo de los principios filosóficos fijados por Aristóteles en el siglo IV a. C. En el fondo, la resistencia a la tesis del Padre Wallace anida en la desinteligencia de la

El autor subraya que la potencialidad de la materia primera no basta para la constitución del ente sensible en su ser. Otra genialidad de Aristóteles ha sido el reclamo de la contrapartida de la forma substancial en orden a tal fin. Las cosas materiales no se constituyen solamente a partir de su primer principio potencial, sino que tienen necesidad de un principio activo, no menos intrínseco a sus naturalezas, que las ponga en acto y, además, les confiera una especificación que la materia, de suyo, no puede conferirles. La causalidad intrínseca de la forma substancial, luego, es palmaria, pues, por un lado, determina al ente movable como una cosa en acto, lo cual no proviene de la materia, y, por otro, les introduce una talidad que decide el *quid* en el cual consisten. Pero la forma substancial del aristotelismo no es el *εἶδος* de la filosofía de Platón, una forma que extranjerizaría las esencias de las cosas de nuestro mundo en relación con sus propias substancias individuales y las despojaría de la consistencia entitativa que les compete ostentar. Una vía apta para captar esta misión de la forma de la física aristotélica en los compuestos hilemórficos es su comparación analógica con las formas de los artefactos, las cuales, si bien son formas accidentales —nunca substanciales—, permiten entender por qué este principio activo intrínseco a los entes movibles ha impulsado a los filósofos escolásticos a exclamar que la *forma dat esse*.

Ahora bien, las naturalezas hilemórficas no sólo son compuestos substanciales dotados de coprincipios que los determinan intrínsecamente; también son sujetos operativos, o bien, para usar un vocablo ampliamente divulgado por los escolásticos y por el mismo Padre Wallace, son verdaderos *agentes*³. Las cosas materiales pueden obrar y de hecho obran; ante todo, mediante el ejercicio del acto propio e inconfundible de las substancias sensibles: el movimiento. Pero la actividad de las cosas sensibles ni es fortuita ni tampoco se halla librada al azar; en rigor, también la misma naturaleza se presenta al modo de un fin, ya que el obrar de los entes que la participan está regido por un respeto estricto a las mismas reglas o leyes que ella les imprime. No obstante, el Padre Wallace ha creído importante consignar los diferentes significados del nombre *fin* porque no resulta nada fácil probar y describir el obrar teleológico de las substancias materiales. Otro tanto cabe afirmar de la necesidad y de la contingencia observada en el mundo de los entes corpóreos, pero el autor se halla convencido de que el juego interno de ambas en la naturaleza sensible no puede ser convenientemente aprehendido al margen del principio de causalidad que impera omnímodamente en el meollo de las cosas del universo material.

El Padre Wallace sostiene con firmeza que la visión filosófica y fisicomatemática de la naturaleza obliga a insistir en la afirmación de «modelos» naturales que se conjugan entre sí conforme a una variedad que no abroga la unidad analógica del concepto de *natura*. Dado que la analogía implica tanto un *respectus ad unum* cuanto la

distinción aristotélica de la filosofía de la naturaleza y de las ciencias mixtas que aglutinan la doxología fisicomatemática, a la cual el maestro griego nunca ha supeditado las conclusiones de la *ἐπιστήμη φυσικῇ*, que es una auténtica *scientia propter quid*; no una *scientia media*, como dirá Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII.

³ «It is the ability of one substance to act on another that explains why it is possible to identify agents and reagents in the order of nature» (*Op. cit.*, p. 12).

existencia de diferencias que multiplican los «modelos» sin quebrar su convergencia en una unidad fundamental, la filosofía está compelida a registrar la pluralidad de tales «modelos» y a buscar una explicación satisfactoria de su irreductibilidad a un «modelo» unívoco.

A su turno, no es cuestionable el que la naturaleza se halla dividida en «modelos» que difieren entre sí. El mundo inanimado o inorgánico depende intrínsecamente de una combinación de componentes elementales —he aquí el reino de la química— que no posee un paralelismo o una simetría equivalente en el mundo de los entes animados. La vida marca una diferencia capital en el orden de la naturaleza. Desde largo tiempo atrás la composición elemental de los cuerpos inorgánicos debe colegirse de un modo radicalmente divergente de la explicación mecanicista que ya Aristóteles había refutado con singular eficacia contra la escuela abderita e incluso contra los resabios del eleatismo atisbables en su maestro Platón. También en esto la química moderna y contemporánea ha certificado que la concepción aristotélica de los elementos preserva todos sus valores. La teoría atómica hoy sostenida por el conjunto de los fisicomatemáticos ha develado preciosos datos extraídos de la inspección microscópica de la materia que han rescatado la contrariedad actividad-reactividad o acción-reacción mediante un retorno, normalmente inconfeso, a una de las claves de la filosofía aristotélica: la noción de potencia (δύναμις). Esto ha inducido al Padre Wallace a volver la mirada a los principios de tal filosofía, por cuanto la teoría atómica deja en la penumbra el problema que late, en última instancia, en toda especulación humana sobre la naturaleza: ¿cuál es el principio material irreductible del ente movable? La recuperación del concepto aristotélico de ὕλη surge nuevamente como el único expediente razonable al alcance de la ciencia humana para dar cuenta del *ultimate substrate* afanosamente perseguido en las indagaciones de los estudiosos del mundo sensible⁴.

Más allá de aquello comúnmente predicado de los cuerpos inorgánicos y orgánicos por su pertenencia a un mismo género de cosas materiales, la visión de estos últimos nos transporta a un ámbito teórico mucho más rico y complejo y, por eso mismo, plagado de dificultades para su correspondiente intelección. En esta parte del libro, el Padre Wallace expone las principales doctrinas biológicas acerca de la naturaleza vegetal y animal aceptadas en nuestros días sometiéndolas después a una evaluación filosófica. Estas doctrinas no son incompatibles con la apreciación aristotélica de los cuerpos vivientes concentrada en la inspección de los principios de los

⁴ «The foregoing is not proposed as documenting the final stage of nuclear research. It does not, however, lend strong support to a view of the substrate that goes back to Aristotle, who [...] spoke of the ultimate material component as [...] first matter. As Aristotle conceived it, this protomatter is not itself a subsistent formed entity but rather an unformed and indeterminate something that is at the base of all substantial change. As the basic material factor, what it contributes to the coming to be of a new substance is its potential, its ability to be determined by a specifying form to constitute an entity of a particular kind. Somewhat like the quark and the conservation principles associated with it, protomatter cannot exist by itself in isolation from a determining form. Rather it is a principle or a cause entering into the constitution of a natural substance without being identifiable as a subsistent entity or substance itself» (*Op. cit.*, pp. 55-56).

cuales dependen la vida y la funciones citales de dichas cosas, pero es notorio que la biología contemporánea, de modo semejante a la formulación fisicomatemática de las sustancias inorgánicas, desenvuelve sus apreciaciones a través de una esquematización y de un repertorio lexicográfico de distinta factura. Los descubrimientos del metabolismo y de la homeostasis, las precisiones sobre los procesos reproductivos, las investigaciones en torno de la sensibilidad y la movilidad de los animales y las averiguaciones que conciernen a las interrelaciones psicosomáticos han ido acrecentando paulatinamente el conocimiento de la compsiación interna de los entes infrahumanos, si bien no pocas de estos conocimientos también han ayudado a ilustrar algunas facetas de las actividades vegetativas y sensitivas del hombre en virtud de su participación de diversas características del género de los cuerpos vivientes.

El Padre Wallace incluye igualmente un capítulo dedicado al conocimiento y a los apetitos del hombre⁵. Enhorabuena, porque buena parte de la filosofía contemporánea de la naturaleza había restringido sus consideraciones a cuestiones exclusivamente cosmológicas olvidando que el antiguo tratado *de anima*, a justo título, forma parte de la ciencia del ente movable, tal como otrora lo habían concebido y desarrollado Aristóteles y los maestros escolásticos. En esta circunstancia, el autor puntualiza acertadamente que el conocimiento comporta necesariamente la inmaterialidad⁶; un dato de máxima importancia gnoseológica exaltado en todo momento por el neotomismo contra las corrientes que han descuidado o negado sistemáticamente la función de la *similitudo* en el acto aprehensivo de los cognoscentes finitos y compuestos⁷. Resaltamos aquí la finura con que el Padre Wallace ha indicado la condición intencional de nuestro conocimiento, su abordaje de la distinción entre la primointencionalidad del conocimiento directo y la secundointencionalidad, o intencionalidad lógica del conocimiento reflejo de las primeras intenciones, no menos que la distinción de los objetos sensibles e inteligibles —los dos géneros de cosas cognoscibles que agotan el espectro aprehensible por las potencias perceptivas del alma humana—. Un breve párrafo sobre la denominada *inteligencia artificial*, tal como se suele nombrar a la presunta captación de datos por parte de sensores, computadores y otros aparatos de invención humana reciente, lleva al Padre Wallace a encuadrar el a-

⁵ Cfr. *Op. cit.*, chap. IV: «The Modeling of Mind», pp. 114-156.

⁶ «Unlike the process by which wax is imprinted by a seal and so receives the contours of the seal, this new form is not readily detectable and is usually recognized as present only by the one seeing. From this one can gather that the new form is present in the knower in a way unlike the material way natural or physical forms come to be present. To differentiate the two, the new presence is termed immaterial, thus indicating that it is not received in the knower in a physical way, the way a natural form [...] is united to protomatter [...] Such a presence is also referred to as mental, for it is similar to the way objects come to exist in the mind. Yet another term is intentional, and so one speaks of the object known as having an intentional presence in the knower» (*Op. cit.*, p. 119). El Padre Wallace había anticipado estos puntos de vista en el artículo «Immateriality and Its Surrogates in Modern Science»: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* LII (1978) 28-38, incluido luego en su libro *From a Realist Point of View: Essays in the Philosophy of Science*, 2nd ed., University Press of America, Lanham-New York-London 1983, pp. 297-307.

⁷ A nuestro entender, quizás la exposición neotomista más completa de este rasgo descollante del conocimiento ejercido por los cognoscentes infradivinos se encuentra en C. FABRO C. P. S., *Percezione e pensiero*, 2a. ed., Morcelliana, Brescia 1962.

sunto dentro del marco de la sensatez: estamos frente a una mera simulación de acciones cognoscitivas (tacto, visión, audición, memoria, inteligencia) que de ningún modo se pueden equiparar al conocimiento en cuanto tal, ya que dichos procesos, regidos por principios mecánicos ajenos a la vida aprehensiva, no salvan ni la inmaterialidad del acto de conocer ni la necesaria vitalidad de los entes cognoscentes⁸.

La naturaleza del hombre se sitúa por encima de todas las restantes naturalezas observables en nuestro universo. La perfección física y entitativa del animal racional le permite una comunicación tanto con el género de las cosas inferiores cuanto con entidades de orden supraterráneo que elevan la humanidad a un nivel de excelencia inalcanzable por cualquier otra cosa de este mundo. El conocimiento intelectual y la volición son testimonios preclaros de esta perfección. Nuestra inteligencia se halla enraizada extrínsecamente en la experiencia sensible, se concreta en la ciencia y puede culminar en la sabiduría, o sea, en el conocimiento de los primeros principios y las primeras causas de todas las cosas. La voluntad, a su vez, se ordena esencialmente al bien en su más universal dimensión y es capaz de amar el bien por antonomasia, el buen sumo del cual participa finitamente toda otra bondad inferior. El Padre Wallace cierra esta sección deteniéndose en los umbrales de la filosofía primera⁹, ya que la especulación filosófica sobre la naturaleza humana, aunque pertenezca de suyo al fuero de la ἐπιστήμη φυσική, incluye numerosos interrogantes insolubles en la instancia teórica de la ciencia del ente movable; v. gr., la procedencia del alma del hombre por vía de creación, pues es una forma substancial que no puede ser educada de la materia.

Los análisis posteriores del libro están consagrados a la problemática epistemológica del conocimiento de los entes de la naturaleza. En las naciones de habla inglesa se ha difundido el término *philosophy of science* para aludir al estudio de tal problemática. Por desgracia, el menosprecio de que viene siendo objeto la filosofía natural en la mayoría de los centros universitarios y académicos ha desembocado en la adopción de tal *philosophy of science* como un sustituto de aquélla. Es un grave error porque no es lo mismo el conocimiento de las cosas de la naturaleza y el conocimiento de nuestro conocimiento de estas cosas. Es más, raro resulta hoy encontrar un texto de filosofía natural o de fisicomatemática donde no se entremezclen consideraciones sobre las cosas materiales con una serie más o menos abultada de disquisiciones epistemológicas, las cuales pertenecen a otro género de saber filosófico. El Padre Wallace no incurre en estos deslices. En verdad, es consciente de la evidente

⁸ «Viewed in this way a computer may be said to “perceive” or to “remember” much the same as a camera may be said to “see”, or a clock to “tell” time, or a tape recorder to “talk”, or a videorecorder to conserve a “memory” of the past. Each involves a simulation of one or another aspect of a cognitive process, without fulfilling the essential requirement of such a process, namely, that it be a vital operation wherein an object comes to be present in an immaterial or intentional way in a knowing subject» (*Op. cit.*, p. 155). Estos juicios aparecen pocos años después de la publicación del trabajo de R. PENROSE, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics*, new ed., Penguin Books, New York-London-Victoria-Toronto-Auckland 1991, donde se contienen algunos pronunciamentos filosóficos diferentes de aquellos sustentados por el Padre Wallace.

⁹ Cfr. *op. cit.*, § 5.8: «Intimations of Metaphysics», pp. 189-194.

precariedad exhibida por el grueso de los cultores de la *philosophy of science* cuando se abocan a juzgar la índole del conocimiento científico; fruto, seguramente, de una escasa y distorsionada formación filosófica que no consigue ocultar la fragilidad del basamento en que de ordinario se suele asentar esta extraña disciplina¹⁰.

La teoría aristotélica de la ciencia sigue siendo el sistema *par excellence* del conocimiento epistémico. La reducción lógica del saber científico a los cánones establecidos en los imponentes *Primeros analíticos* y en los *Analíticos posteriores*, sumados a las inferencias del tratado *De anima* y de la *Metafísica* sobre el modo de ser del conocimiento y del cognoscente, congregan las mayores conquistas filosóficas en este orden de cosas que ningún sistema elaborado después del Estagirita ha logrado reemplazar ni mucho menos superar; al contrario, la evolución tumultuosa del pensamiento moderno ha desnudado que las inquinas antiaristotélicas en materia epistemológica han sido estéril en sus pretensiones de querer superar la teoría de la ciencia testada por el jefe del Liceo.

El Padre Wallace pasa revista a la concepción contemporánea de la *philosophy of science* anotando sus hipotecas idealistas, principalmente extraídas del pensamiento de Descartes, y sus orígenes escépticos en el empirismo a ultranza escogitado por David Hume. No pudiendo disimular sus estrecheces ni su incapacidad para afrontar en toda su envergadura la alcurnia de la ἐπιστήμη en cuanto tal, según la significación aristotélica y escolástica del saber demostrativo del hombre, tampoco se puede dejar de admitir que entre los aportes rescatables de sus representantes, a pesar de su fallida invocación a la ciencia en un sentido unilateral y preferentemente unívoco, se filtra la evidencia de que su concepto es abiertamente analógico, pues no se predica de

¹⁰ «By the very nature of the discourse in which they are engaged philosophers of science usually have had some formal education in science: the majority in the physical sciences or mathematics, a smaller number in the life sciences, and fewer still in the behavioral or social sciences. Their formation in philosophy is mainly in twentieth-century empiricist or analytical thought and in mathematical logic. Most have little detailed knowledge of the history of philosophy, being particularly weak in Greek, medieval, and Renaissance thought, taking their intellectual start instead from modern philosophers such as René Descartes and Immanuel Kant. Because of this, there is usually little in their background that would acquaint them with the Aristotelian concepts [...], or what these may be able to contribute to the solution of problems that interest them» (*Op. cit.*, p. 198).

Es propicio recordar que el Padre Wallace, además de su universalmente reconocida autoridad como filósofo de la naturaleza —de hecho, hoy día es el *chef d'école* de esta ciencia dentro del conjunto de los filósofos neotomistas—, ha publicado numerosos escritos de epistemología y de historia de las ciencias. Entre ellos señalamos los siguientes: *The Scientific Methodology of Theodoric of Freiberg: A Case Study of the Relationship between Science and Philosophy*, Fribourg University Press, Fribourg (Switzerland) 1959; *The Role of Demonstration in Moral Theology: A Study of Methodology in St. Thomas Aquinas*, The Thomist Press, Washington 1962; «Toward a Definition of the Philosophy of Science»: *Mélanges à la mémoire de Charles DeKoninck*, Les Presses de l'Université Laval, Québec 1968, pp. 465-485; *Causality and Scientific Explanation*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1974; «Causality, Analogy, and the Growth of Scientific Knowledge»: *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*. Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1975-1978, vol. IX, pp. 26-40; *From a Realist point of View*, cit.; *Prelude to Galileo: Essays on Medieval and Sixteenth-Century Sources of Galileo's Thought*, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht-Boston-London 1981; *Galileo's Logic of Discovery and Proof. The Background, Content, and Use of His Appropriated Treatises on Aristotle's Posterior Analytics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1992; etc.

un único tipo de conocimiento. Tanto Aristóteles como Santo Tomás han probado largamente que la analogía de la noción de ciencia se verifica en su predicación de diversas clases de conocimiento que, conviniendo en una razón formal común, se multiplican por su distintos sujetos y objetos y aun por sus distintos *modi sciendi* conforme a otros tantos métodos de acceso a las cosas cognoscibles y de obtención de sus conclusiones. Sin la afirmación de esta concepción analógica de la ciencia, el panorama del saber humano se muestra cada vez más como una suerte de dispersión caótica, pero nada más lejos de la ciencia que la anarquía. Examinado este intrincado y oscuro acopio de informaciones obsequiado por la *philosophy of science*, el Padre Wallace emite un parecer que no sólo merece ser compartido en su totalidad, sino que, aparte de ello, invita a poner orden en medio de la *confusio Babylonica* que se ha desatado en este campo de la cultura humana¹¹.

Con la esperanza de haber interpretado rectamente el mensaje transmitido por el Padre Wallace en esta obra, nos resta anhelar que sus proposiciones estimulen un reencauzamiento de las especulaciones de los filósofos de la naturaleza y de las investigaciones de los fisicomatemáticos, mas también el sosegar de una epistemología de magro refinamiento, cual la que ahora cunde ante nuestros ojos. Por otro lado, las sentencias vertidas en el libro comentado obligan a los historiadores de la filosofía y de las ciencias positivas a una nueva reconsideración del lugar asignado a Aristóteles y a Santo Tomás de Aquino en el contexto del saber científico. El Padre Wallace ha reunido un profuso arsenal de documentos que no solamente testifican la sinrazón de la generalizada ojeriza que se les depara, sino que, además, exige una relectura directa, seria y desprejuiciada de los escritos de ambos escolarcas para cerciorarse de que sus teorizaciones filosóficas distan enormemente de hallarse averiadas por los vicios que injustificadamente les achaca una muchedumbre de advenedizos. A la inversa, el trabajo del Padre Wallace denuncia con locuacidad que las filosofías de Aristóteles y del Aquinate encierran los principios científicos más sólidos del conocimiento humano de las cosas de la naturaleza.

MARIO ENRIQUE SACCHI

¹¹ «This hopeful note notwithstanding, one would have to admit that the philosophy of science movement, by and large, has little to contribute to the epistemic dimension of science. In the heyday of the movement, by emulating the mathematician in the use of formal logic and axiomatic method, philosophers of science created an impression of great precision in their analyses. Indeed, for a while they seemed to have achieved a clarity and distinctness in their discourse that would have been the envy of Descartes. But the natures with which the ultimately must deal have continued to be unyielding to their techniques. The approach through the history of science has proved to be more effective, as we have attempted to show, and it has taken us a long way back, very far indeed. Once again "the master of those who know" [=Aristotle, according to Dante's expression] seems to be beckoning us to reconsider his time-tested methods, with all their difficulties and confusedness, should we still be interested in finding a "secure path" to science» (*The Modeling of Nature*, p. 426).

BIBLIOGRAFÍA

MARIANO ARTIGAS, *El desafío de la racionalidad*. Colección Filosófica. EUNSA. Pamplona 1994. 188 páginas.

Se trata de una exposición de los epistemólogos más importantes de nuestra centuria y de su postura en torno al problema de la racionalidad del conocimiento científico. Artigas, como filósofo interesado en esta temática en torno a la ciencia, se introduce en cada autor siguiendo el proceso intelectual recorrido por los mismos. Tales son, en primer lugar y cuales verdaderos precursores de la filosofía de la ciencia, los integrantes del Círculo de Viena, nacido en 1929. Antes de él, y desde el nacimiento de la ciencia experimental en el siglo XVII, ciertamente ha habido polémicas filosóficas en torno a este saber, pero dichas disputas no representaron formalmente una disciplina como la actual llamada filosofía de la ciencia. Luego surgen en escena hombres como Popper, Kuhn, Lakatos... que, aceptando el planteo de fondo neopositivista austríaco, difieren y hasta explícitamente combaten contra él. Pero, según nuestro autor, todos se equiparan en similares rasgos metafísicos que limitan una lúcida visión de la ciencia.

En general, todos ellos mantuvieron siempre la postura de resguardar la ciencia como paradigma de racionalidad y objetividad, atribuyendo, específicamente, estas notas a las ciencias experimentales. Pero no les fue fácil discernir en qué consiste tal «actitud racional científica», llegando a diversas controversias históricas entre sí y dejando en claro ninguna posición particular era suficientemente convincente. De esta manera, se estaba defendiendo —y esto no parece haber perdido actualidad— algo que no se sabía bien qué era. Y al mentar este «qué», negativa o por lo menos indiferentemente, se nos revela aquella actitud antimetafísica nacida con el Círculo de Viena y persistente, aunque en forma mitigada, en los autores posteriores. Por cierto que la influencia científicista ejercida por aquellos primeros neopositivistas no pudo ser aún superada en la reflexión acerca de la ciencia. Mirada que será cambiada, sólo en la medida en que exista una metafísica que permita dar cuenta del sentido realista del conocimiento.

Antes de pasar a examinar cada autor, Artigas hace una introducción de tipo aclaratoria, donde brevemente expone sus propias bases metafísicas desde las cuales va a criticar a los distintos exponentes. Puesto que su libro es propiamente una crítica de aquellas posiciones, intentando estudiar a cada una en su propio contexto, desde un enfoque metafísico (sin por ello pretender negar el valor de muchos análisis concretos que se encuentran en las obras de los autores tratados).

Dilucidadas estas cuestiones, empieza la recorrida histórica. Popper es, en buena parte, el que centra el concepto de *racionalidad* en la atención de la filosofía, al «construir toda una teoría del conocimiento en torno a lo que él llama la *actitud racional*. Un análisis del desafío de la racionalidad en la época actual debe incluir necesariamente un examen atento de la postura de Popper, que condiciona en gran parte otras posiciones acerca de la racionalidad» (p. 45). Y es el primero que entra en confrontación con el Círculo de Viena, a partir de su primera obra *Logik der Forschung* (*La lógica de la investigación científica*) (1934), donde les critica «el criterio empirista de significado, advirtiendo que, según tal criterio, ni siquiera la ciencia tendría significado» (p. 49), aun cuando su entrada en la escena filosófica, mediante la publicación de esa misma obra, y la estructuración de sus ideas se dé a través de aquel Círculo. Su desacuerdo con el neopositivismo es el que no se hayan percatado del sentido que encierra la metafísica, por más que no tenga una constatación empírica. Es más, P. subraya que la ciencia debe parte de su progreso a ideas metafísicas.

Y su afinidad con tal escuela corre por cuenta de que el quehacer científico equivale a estudiar el valor de las demostraciones en función de las relaciones lógicas entre los enunciados.

Sorprendentemente, el fascículo n.º 2 del volumen II de *La Enciclopedia Internacional de la Ciencia Unificada* («concebida con la intención de exponer la filosofía neopositivista aplicándola a los diversos aspectos de los problemas científico-filosóficos [...], de un modo unitario, resaltando la unidad básica del método de toda la ciencia» (p. 71)), publicado en 1962, reúne características que no sólo no se ajustan al neopositivismo, sino que en muchos aspectos es incompatible con él (cfr. p. 71). Su autor es Thomas S. Kuhn. Y su enfoque «puede calificarse como histórico-sociológico» (ibid.); es decir, «Kuhn analiza las ciencias de la naturaleza examinando su desarrollo histórico real y estudiando el comportamiento de los científicos: en concreto, cómo utilizan, aceptan o rechazan las teorías de la ciencia» (pp. 71-72). Así como para la filosofía neopositivista y popperiana, la aceptación de un nuevo paradigma científico «se sitúa en el ámbito de los argumentos lógicos» (p. 76), para K., «un nuevo paradigma no se admite única o principalmente a partir de argumentos lógicos» (ibid.), ya que el nuevo paradigma lleva consigo una nueva visión de la naturaleza, que hace inconmensurable la comparación del nuevo con el viejo según un criterio común en el ámbito de una experiencia neutral o pruebas lógicas atemporales (cfr. ibid.). La aceptación de una nueva teoría se basa más en las promesas futuras que brinda el uso del nuevo método, que en una crítica racional al antiguo; y «una decisión de esta índole sólo puede tomarse con base en la fe» (T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México-Madrid-Buenos Aires 1975, p. 244; cit. en p. 77 de Artigas). Es obvio que a P. no le gustaron estas afirmaciones. Mas no dejó pasar la oportunidad de enfrentarlas cuando le llegó ocasión: tal fue proporcionada por «el Coloquio internacional de filosofía de la ciencia celebrado el año 1965 en Londres, que dio lugar al famoso debate Popper-Kuhn» (p. 78). La crítica de P. llega al punto de atribuir a K. «la admisión de un *relativismo* e *irracionalismo* inadmisibles» (ibid.). Pero Artigas piensa que aquel debate no se realiza en el mismo nivel de enfoque respecto de la ciencia. P. pretende plantearse temas de índole filosófica (qué es la verdad, el conocimiento, etc.), mientras que K. sólo tiene un interés pragmático, a saber, cómo es posible, y cómo se ha dado hasta el día de hoy, la evolución científica.

El capítulo cuarto de la obra está dedicado a Imre Lakatos, a quien se le podría «calificar como un “popperiano no ortodoxo” [...]: ante la difícil situación creada por las críticas de Kuhn, Lakatos realizó una interpretación peculiar de la epistemología de Popper y pretendió continuarla de un modo tal que se pudieran superar, dentro de la inspiración popperiana, los inconvenientes criticados por Kuhn. Sin embargo, su postura mereció una clara repulsa del mismo Popper, quien lamentó explícitamente que Lakatos le interpretase de un modo erróneo e inaceptable» (p. 89). L. considera a la teoría falsacionista de P. como «falsacionismo dogmático», ya que, en ésta, la falsedad podría demostrarse de modo concluyente. Viendo entonces las aporías de aquélla, L. busca un callejón para salvar el falsacionismo. La primera salida está en sostener un «falsacionismo metodológico», «que consiste en admitir que, en determinadas ocasiones, puede rechazarse una teoría científica, pero que este rechazo requiere un acuerdo previo (convencional) sobre el valor que se otorga a los enunciados de experiencia» (p. 94). Lo de P., tomado sin más, está muy cerca del empirismo, al pretender contrademostrar una teoría mediante un número finito de observaciones, lo que llevaría también a rechazar como no-científico una teoría probabilista, puesto que ningún número de observaciones podría nunca contrademostrarla. Pero en caso de aceptarse como científica, se caería en el escepticismo. Por esto es que L. quiere modificar y superar a P., sosteniendo aquel otro falsacionismo, según el cual «se reconoce la imposibilidad de demostrar (como verdaderas o probables) o contrademostrar (como falsas) las teorías científicas, y a la vez se admite que la ciencia se desarrolla siguiendo unas reglas de juego racionales, consistentes en rechazar aquellas teorías que contradigan los enunciados de experiencia que en un momento determinado se aceptan como verdaderos». (p. 94). Ese es el modo de reconciliar el falibilismo con la racionalidad. Pero lo de L. no

termina aquí. Él mismo se da cuenta, analizando la historia real de la ciencia, de los inconvenientes que revela su nueva postura: la ciencia no avanza simplemente por la comparación de las teorías con la experiencia, sino que suelen presentarse diversas teorías en competencia, teniendo importancia no sólo las falsaciones sino también las confirmaciones de las teorías (cfr. p. 95). Entonces idea lo que constituirá su postura más propia: el «falsacionismo sofisticado». El «falsacionismo metodológico» se reviste de cierta ingenuidad, al aceptar como científica cualquier teoría que pueda interpretarse como experimentalmente falsable. «Para el falsacionista sofisticado —nos viene a decir en *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, p. 229— una teoría es “aceptable” o “científica” solamente si tiene más contenido empírico corroborado que su predecesora (o rival), esto es, solamente si conduce al descubrimiento de nuevos hechos» (p. 96), que eran improbables o prohibidos por la anterior o rival. Todo el contenido no refutado de esta última es re-explicado por la nueva teoría. La diferencia suya con K. es que «Kuhn trata la continuidad en la ciencia en un marco general conceptual socio-psicológico, mientras que el mío es normativo» (*op. cit.*, p. 228) (p. 98).

En el capítulo 5º, titulado *Crítica de la racionalidad científica*, Artigas se ocupa de lo que podríamos denominar algo así como el nacimiento del posmodernismo, siguiendo el pensamiento de P. Feyerabend, quien lleva a cabo una aguda crítica a la «ciencia positiva». ¡Por fin alguien señala que el cientificismo era la causa principal de los callejones sin salida en los que una y otra vez se veía encerrada la epistemología! (cfr. p. 108). Una ciencia desprovista de toda visión metafísica no ha existido nunca. «Desde su nacimiento sistemático en el siglo XVII, la ciencia experimental se ha desarrollado al compás de diversas visiones del mundo que han condicionado su misma constitución [...] Los avances instrumentales (matemáticos, conceptuales o experimentales) han contribuido en gran medida al avance de las ciencias, pero el progreso científico siempre ha estado determinado en buena parte por interrogantes más profundos acerca de la naturaleza» (p. 116). Este autor fue evolucionando a partir de la filosofía popperiana hasta una crítica de la misma. En su primera etapa (desde 1962 hasta fines de esa década), sostiene —con L. y atacando nominalmente a K.— que la epistemología (y toda metafísica es nada más que esto) es normativa y no descriptiva: se limita a promover prácticamente el desarrollo científico, mediante reglas metodológicas. Así da también importancia a la teoría popperiana de la falibilidad. Mas esta pretensión, sostiene Artigas, es del todo vana: «Desde un punto de vista pragmático (no metafísico), una metodología científica deberá contentarse con la consideración de factores superficiales del desarrollo científico pasado, pero toda proyección de esos análisis cara al futuro será una pura conjetura infundada» (p. 111). Luego, ensaya su retracción. La proliferación de teorías científicas, piensa F., es camino necesario para el progreso. «El motivo que se aduce es que, puesto que no hay conocimientos ciertos, todo cuanto signifique admitir un conocimiento como algo establecido obstaculizará el progreso: la unanimidad de opinión puede ser apropiada para una iglesia, para las víctimas aterrorizadas de algún mito (antiguo o moderno), o para los débiles y dispuestos seguidores de algún tirano; la variedad de opiniones es una característica necesaria del conocimiento objetivo; y un método que estimula la diversidad es el único compatible con una perspectiva humanista» (*Filosofía de la ciencia*, FCE, México 1975, p. 34) (p. 112). Este F. «anarquista» «se recrea en señalar todo tipo de defectos en el paradigma científicista que él mismo admitió anteriormente». De un modo general advierte: «hemos de confesar que gran parte de la contemporánea filosofía de la ciencia, y en especial aquellas ideas que ahora han reemplazado a las antiguas “epistemologías”, son castillos en el aire, sueños irreales que tienen en común con la actividad que pretenden representar tan sólo un nombre» (p. 113). A partir de aquí no es difícil comprender que el principio de este anarquismo epistemológico sea el «todo vale», aducido por el mismo F. Ante estas idas y venidas, en 1970, propone como remedio el método de K. y L. (anteriormente criticado por él mismo) de estudiar detalladamente las fuentes de la historia de la ciencia, aunque ello comporte un alto grado de incertidumbre (cfr. p. 113). Nos parece muy acertada la siguiente anotación de Artigas: «En cierto modo, Feyerabend extrae así las consecuencias lógicas de la fi-

lososofía de la ciencia de tipo popperiana que había sostenido anteriormente. Si todo conocimiento es conjetural, como afirma Popper, la consecuencia lógica es un instrumentalismo que Popper, sin embargo, rechaza. Como vimos, Popper habla de la verdad objetiva y pretende centrar en torno a ella su filosofía, pero como su planteamiento filosófico hace imposible una teoría del conocimiento basada en una metafísica realista, la filosofía de la ciencia (y la "teoría de la racionalidad"), quedan reducidas a un asunto puramente pragmático» (p. 114).

Y justamente de esto se trata la epistemología de S. Toulmin. «En la ciencia y en la filosofía por igual, la preocupación exclusiva por la sistematicidad lógica ha resultado destructiva para la comprensión histórica y la crítica racional [...] las nociones fundamentales son las de "adaptación" y "exigencia", más que las de "forma" y "validez" [...] El programa filosófico que aquí proponemos deja de lado todos estos supuestos, para patrocinar esquemas de análisis que son al mismo tiempo más históricos, más empíricos y más pragmáticos» [...] Una primera consecuencia de este enfoque es que el desarrollo de los conceptos científicos no puede concebirse como un proceso autónomo (que constituiría la "historia interna" de la ciencia) sólo condicionado accidentalmente por los factores sociológicos (que constituyen la "historia externa")» (p. 148-149), sino que éstos le son esenciales.

W. Stegmüller quiere restaurar la ya venida a menos, a causa de maltratos y planteamientos contradictorios, racionalidad. Y lo intenta a partir de la postura de K., curándola de su fama irracionalista, sin dejar de tener en cuenta lo pensado hasta el momento (P., L. y F.). Pero no tiene una clara intención filosófica como los anteriores, sino que reduce los problemas de la racionalidad «a un ámbito parcial, estrecho y superficial» (p. 142). Su postura «es todavía más confusa que las precedentes, ya que pretende solucionar los problemas acerca de las bases del conocimiento mediante el recurso pragmático a una compleja interpretación de lo que habría de entenderse por una teoría científica» (p. 143).

El último capítulo nos trae las reflexiones de M. Bunge. Su trabajo, «no contiene elementos que signifiquen una novedad esencial con respecto a cuanto ya hemos visto, pero tiene interés porque representa una síntesis de los planteamientos más difundidos en la filosofía de la ciencia, y porque plantea expresamente el problema de la verdad científica e intenta solucionarlo dentro de una perspectiva realista» (p. 165). El conocimiento científico está diferenciado de cualquier otro, superándolo, por su inexorable recurso a la contrastabilidad empírica. «Pero Bunge parece afirmar, a diferencia de Popper, que la contrastación empírica de las teorías científicas permite probar, de alguna manera, las pretensiones científicas acerca de la verdad» (p. 167). Aunque «luego matiza sus afirmaciones, hasta el punto de casi diluirlas, cuando examina con mayor detenimiento cómo puede llevarse a cabo la contrastación» (p. 168). En efecto, ve que, para poder hablar de la verdad del conocimiento, no hay más que un camino: rechazar el empirismo. «Esto no significa en modo alguno que se menosprecie el papel fundamental que la experiencia desempeña en la génesis, desarrollo y valoración del conocimiento humano. Significa, en cambio, renunciar a los planteamientos empiristas derivados de Descartes y Hume con sus exigencias arbitrarias arbitrarias y sus consideraciones parciales de lo que es la experiencia. Bunge pretende lo imposible: admitir elementos centrales del empirismo evitando sus inconvenientes» (p. 171).

Así, vemos de qué manera este concienzudo trabajo histórico, de desenvuelta escritura y acabada concisión, nos pasea por la *racionalidad científica* tal como se la entendió desde 1929. Por lo demás, no nos sería de menor utilidad hacer el arduo trabajo de reconstrucción de la *racionalidad científica* desde la Edad Media hasta el Círculo vienés. Y esto es advertido por H. Skolimowski, quien «afirmaba en la reunión de la *Philosophy of Science Association*, celebrada en 1974, que los actuales intentos de clarificar la noción de racionalidad en la ciencia han tenido como resultado el ahondar nuestra confusión. Nos hallamos en el seno de una profunda crisis conceptual, y no sólo en un período de reveses pasajeros que pueda ser fácilmente superado con más diligencia y aplicación. La filosofía de la ciencia se encuentra al presente en peor situación que la astronomía de Ptolomeo en tiempos de Copérnico. Simplemente: atravesamos un período en que imperan el caos, la anarquía

y la sinrazón (conceptuales). Y pese a ello, se pretende que todo va bien y se producen voluminosos escritos, que son sólo epícloos contruidos sobre epícloos. Hay un movimiento y un torrente de palabras, pero se ha perdido la visión de los fines y la significación de estas palabras». «Difícilmente se podría emitir un juicio más duro que éste», añade nuestro autor (p. 183). La solución, según Skolimowski, y compartida por Artigas, es «romper con el «estrecho científicismo» que ha condicionado el planteamiento del problema de la racionalidad (pp. 183-184). G. Radnitzky, en «Hacia una teoría de la investigación que no es ni reconstrucción lógica ni psicológica o sociológica de la ciencia», *Teorema* 3 (1973) (p. 184 de Artigas), es del mismo parecer. Aunque ambos, según Artigas, no llegan a plantearse seriamente la imperante necesidad de reconstruir una metafísica que sirva de base para plantear adecuadamente los problemas que trae aparejada la ciencia: «no llegan a dar este paso, aunque señalen claramente la necesidad de plantear los problemas epistemológicos en un contexto filosófico mucho más amplio que el admitido normalmente en la filosofía de la ciencia» (p. 185). La afirmación de que la ciencia presupone una epistemología realista, admitida, como se ve en los distintos autores que trata el libro, no llega a ser operativa (cfr. p. 186). Justamente, parten del neopositivismo (acérrimo enemigo de la metafísica), que es telón de fondo para todos.

Termina el autor haciéndose, y haciéndonos, esta pregunta: «¿Será capaz la moderna filosofía de la ciencia de superar el lastre científicista que desde hace años viene provocando que se llegue una y otra vez a callejones sin salida?». A lo que responde: «Los desarrollos más recientes tanto de las ciencias como de la filosofía de la ciencia sugieren una conclusión optimista, aunque las dificultades que todavía se habrán de superar no son pequeñas» (p. 188).

Sin duda, esta obra acerca al lector a las reflexiones sobre la filosofía de la ciencia desarrolladas en nuestro tiempo. Y resulta eficaz en su intención expositiva de los problemas que presenta la epistemología de este siglo. Empero, precisamente, en la medida en que es justo con los autores tratados, no se ve claro cuál es el fundamento del optimismo finalmente manifestado. Ciertamente la tarea es difícil; y yo creo que posible. Sin embargo, con las bases generales puestas por Artigas al comienzo de su obra queda patente el equívoco entre una noción de ciencia con fundamento metafísico y la ciencia contemporánea. Y justamente este equívoco es el que habría que resolver. Mas, las críticas ensayadas por Artigas no muestran cómo sea posible cambiar la epistemología contemporánea sin, por lo mismo, cambiar el modo nuestro de hacer ciencia. Dada la íntima ligadura entre ambas. Por lo tanto, no cabría desautorizar la epistemología contemporánea y aceptar la praxis científica derivada de ella; más bien habría que estar dispuesto a redimir la epistemología reformando a la par la praxis científica.

Santiago Argüello

MAX CHARLESWORTH, *La bioética en una sociedad liberal*. Traducción de Mercedes González. Cambridge University Press. Cambridge 1996. 212 páginas.

El autor es australiano y profesor en la Universidad de Deakin. La publicación es traducción de la edición inglesa producida en 1993 por la misma casa editorial. Parte de una división dicotómica de las sociedades: la liberal democrática, y la no liberal, ya sea teocrática, autoritaria, paternalista o «tradicional» (p. 1). Caracteriza la primera como aquella en que está separada la esfera de la moralidad personal y la esfera de la ley, y en la cual no hay consenso acerca de un conjunto de «valores esenciales» o una «moralidad pública» que deban ser salvaguardados y promovidos por la ley (ibid.). Plantea la incoherencia que ocurre en las sociedades que se llaman liberales que, con el pretexto del bien común o de un conjunto de valores esenciales de la sociedad civilizada, están dispuestas a preceptuar a los hombres lo que es bueno para ellos y a dictar prohibiciones al respecto. Reafirma Charlesworth: «La esencia del liberalismo es la convicción moral de que como las personas son a

gentes morales autónomos, dentro de sus posibilidades la gente debe ser libre para elegir por sí misma, incluso si sus opciones son erróneas, objetivamente hablando; y además la convicción de que el Estado no puede imponer una posición moral o religiosa a la comunidad, sino que debe de tratar todas estas posiciones por igual, siempre que no violen o perjudiquen la autonomía personal de los otros» (p. 4).

Nos dice que su punto de vista sobre la sociedad liberal es la nueva concepción que comenzó con Kant, que fue luego desarrollada por Mill y en nuestro siglo por John Rawls, Ronald Dworkin y Joseph Raz (p. 6). Recuerda el autor el texto tantas veces citado del ensayo *On liberty* de John Stuart Mill, que reconoce como la perfecta formulación del ideal de la sociedad liberal: «El único propósito por el cual el poder puede ser ejercido legítimamente sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, en contra de su deseo, sería para prevenir un daño de él a otros [...] No se le puede exigir legítimamente hacer u omitir algo, con la excusa de que será mejor para él, que le hará más feliz, o que según la opinión de los otros sería acertado o incluso correcto [...] La única parte de la conducta de cualquiera, por la que debe responderse ante la sociedad es la que tiene que ver con otros. En la parte que tiene que ver consigo mismo, su independencia es, por derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su mente, el individuo es soberano». Además argumenta el autor australiano contra toda forma de paternalismo político: sólo puede tener mérito la conducta decidida por la persona desde dentro, por lo cual no tiene sentido coaccionar a uno para que obre de una manera o de otra (p. 11).

En cuanto remite todas las proposiciones morales al dominio de las creencias religiosas, y por ende sostiene que es incorrecto coaccionar a los no creyentes con respecto a temas morales, haciendo la afirmación en términos universales (p. 3), el autor profesa un escepticismo moral en la modalidad del *fideísmo*. Reconoce que la oposición de la Iglesia católica al aborto, así como las ideas que ésta defiende en otros temas bioéticos, son reivindicados por ella como verdades que «no están basadas específicamente en el terreno de lo religioso, sino en la «ley natural» que es accesible a cualquiera, independientemente de su religión». «Pero —replica Charlesworth— la teoría de la ley natural en ética, es una teoría más, dentro de un conjunto de teorías filosóficas en ética, que compiten entre sí y que debe someterse a las fuerzas del mercado, por así decirlo» (p. 3).

Aunque advierte que muchos importantes doctrinarios del liberalismo han sido utilitaristas, como fue precisamente el caso de Stuart Mill, Charlesworth rechaza que haya conexión esencial entre ambas doctrinas. Más aún, la tesis liberal, mantenida coherentemente, dice el autor, es incompatible con el *principio del utilitarismo*: «De hecho, la autonomía personal es un valor absoluto, es decir intrínsecamente bueno, a pesar de cualquier consecuencia que pudiera acarrear» (p. 8).

Después de tratar del concepto de autonomía en el primero de los cinco capítulos de la obra, el autor dedica los siguientes a la problemática bioética específica, y dentro de ella, se limita a tres temas medulares: 1) la terminación de la vida humana, 2) los nuevos modos de reproducción asistida y 3) la distribución de los recursos sanitarios. El profesor australiano aborda también otros problemas, pero siempre de modo incidental y a lo largo del análisis de los asuntos mencionados. Dirijámonos ahora a la primera temática ética específica de la cual se trata en el libro.

Bajo el título *Cómo terminar con la vida*, el autor aborda el suicidio, la eutanasia consentida, la eutanasia que se practica sin el consentimiento del que la recibe (y dentro de ésta, el caso de los neonatos minusválidos). Como consecuencia del principio que sustenta, defiende la despenalización de la *ayuda al suicidio*, porque este comportamiento está «dentro del campo de la moralidad personal y, como tal, no es asunto de la ley», así como el estado no debe intervenir en el asunto del aborto porque pertenece a la moralidad privada (pp. 46 y 53).

Como se sabe, la eutanasia es reprobada en la doctrina moral por doble razón: por su inmoralidad intrínseca, en cuanto viola el deber de respetar la vida ajena y por las consecuencias que se darían aun en el caso de que las leyes la permitieran para ciertos casos de-

sesperados y con el asentimiento del paciente. Para desestimar esta segunda objeción contra la *eutanasia consentida* alega Charlesworth: no se ha demostrado que los abusos sean significativos en cantidad, por ej. los casos en que los familiares o el personal médico induzcan a la muerte a los enfermos, de modo que resulte su eliminación sin su real consentimiento. Reconoce que en Holanda, donde la ley permite desde hace pocos años la eutanasia, ha surgido la preocupación en la opinión pública al respecto, pero concluye que no se puede reprobear la institución hasta que se demuestre que en los hechos aumenten los abusos.

Con respecto al *tratamiento selectivo* de los recién nacidos con graves deficiencias, expresa: para resolver si se les debe brindar terapia o no, hay que ponerse en su lugar y preguntarse: ¿desearía el niño llevar adelante esa vida si tuviese capacidad para elegir? Y que así en ciertos casos la respuesta será afirmativa y en otros casos será negativa. Dice que de ese modo se le reconoce a los neonatos disminuidos el status de «agentes morales *autónomos*» y el derecho a decidir como tales en lo relativo a su vida, «aun cuando tal derecho sólo puede ejercerse en su caso a través de alguien con poderes actuando en su propio beneficio» (pp. 62s).

Consideremos ahora las principales proposiciones que sostiene el profesor de Deakin en el capítulo intitulado «Cómo iniciar la vida». Sustenta que en la sociedad liberal hay que reconocer el derecho de la gente de procrear libremente y de *crear familias de diferentes formas*. La opción de la pareja de contratar el alquiler de útero y la opción de la «madre de alquiler» de tener un niño para otros, está dentro de la moralidad personal, que a la ley no le incumbe. El estado tiene derecho de regular la inseminación artificial, la fecundación in vitro, el alquiler de úteros y los varios modos de familia, pero no tiene derecho de prohibir ninguna de tales cosas (p. 104). La única interdicción que admite Charlesworth es para la relación incestuosa, pues admitirla llevaría a la explotación dañina de algunos de los miembros de la familia, indefensos, por parte de otro (p. 125).

Dice el autor australiano: «El derecho de la madre a controlar su cuerpo y sus procesos de reproducción y el derecho de ella a tener un aborto, está en conflicto con el *cuasiderecho* del feto (el cual, siguiendo su cauce normal, se convertirá en un ser humano) a continuar con su vida» (p. 107). Y agrega que *en principio* no hay manera de resolver este conflicto de tal forma que en todos los casos uno de esos derechos tenga preferencia, y que si el aborto fuera en el último trimestre, pareciera que el derecho del feto debería tener preferencia (p. 107).

La tercera parte especial se refiere a la distribución de recursos en la asistencia sanitaria. Se comprende no sólo el reparto directo, sino también la distribución que resulta indirectamente, por las condiciones de la vivienda, la pureza del agua potable, las comunicaciones, la educación, etc. de unos y otros.

En el inicio de la obra el autor adelanta que el liberalismo y el individualismo que profesa no son llevados por él al liberalismo económico o *reinado del mercado*. Charlesworth admite y aun exige la intervención estatal para promover las condiciones socioeconómicas a fin de que florezca la autonomía personal (p. 6). El tratamiento que hace de la justicia distributiva de los medios sanitarios armoniza con tal imperativo, y su pensamiento en este tema se ve muy influido por la teoría de la justicia de John Rawls.

Advierte Charlesworth que el debate sobre la distribución de los recursos en el campo de la salud ha estado dominado por un punto de vista *utilitarista* o *consecuencialista*, que él rechaza, y según el cual de las varias alternativas del obrar, la mejor es la que produce la mayor suma de bienestar para los individuos afectados por tales actos. Observa el autor que aun cuando entre los filósofos morales la corriente utilitarista ya no tiene tantos seguidores, ella ha sido acogida por economistas, planificadores y funcionarios de la salud pública en los EE.UU. (p. 136).

El profesor australiano admite que el criterio basado en la mayor utilidad puede ser conducente para resolver sobre la mejor elección de los medios para alcanzar fines ya decididos, pero nunca para la determinación de los propios fines, y ejemplifica: no se puede

demostrar con premisas utilitaristas que debemos respetar la vida de los neonatos gravemente disminuidos; pero dado que hayamos decidido, por premisas *no utilitaristas*, que debemos respetar la vida de los neonatos con minuaválías, podemos demostrar cuáles son los modos más eficaces de lograr tal objetivo, en un conjunto dado de circunstancias (p. 136). Reitera la más común y acertada crítica al utilitarismo: la que se dirige contra la idea de esta doctrina que supone conmensurables entre sí todas las clases de bienes humanos, de modo de poder hacer el cálculo de beneficios de cada conducta para compararlas entre sí (p. 139). Y también descalifica el utilitarismo porque no puede dar una base ética para proteger los intereses de las *minorías* y de los grupos indefensos (p. 142).

Luego considera la cuestión de la asignación de recursos en cuatro áreas específicas: a) la reproducción asistida; b) el cuidado intensivo de los recién nacidos (sucede que ya es posible intentar el tratamiento de neonatos con un peso tan bajo como quinientos gramos, aunque el costo es muy elevado, lo cual suscita precisamente el dilema ético de optar entre éste y otros varios objetivos sanitarios en una comunidad); c) el trasplante renal, y d) el tratamiento de la infección del VIH-SIDA. El primer y cuarto problemas se han suscitado en la última década, y los otros dos, en las últimas dos décadas.

Con respecto al asunto del trasplante renal, Charlesworth discurre acerca de los diversos criterios de prioridad que se postulan, y queda planteada la cuestión central, provocada por la escasez de órganos corporales aptos: ¿deben reputarse propiedad individual, y por ende objeto de transacción privada entre el donante y el receptor, o deben considerarse bienes de la comunidad, por lo cual ésta debe determinar su asignación no sólo de acuerdo con el criterio del médico, sino de acuerdo con criterios públicos específicos declarados? (pp. 162-66).

La tesis central de la biopolítica liberal que propugna el autor ha de confrontarse con la concepción clásica que sustenta cierta intervención del legislador con respecto a las más graves cuestiones morales, en cuanto la ley positiva debe dirigirse al bien común, en lo cual se comprende de algún modo lo tocante al bien moral de los miembros de la comunidad. En la tajante separación de Charlesworth entre el ámbito de la moralidad y el ámbito de la legislación, se reconoce una prosperidad pública, una seguridad pública, una salud pública, etc. pero se rechaza de plano una *moralidad pública*, desentendiéndose así la sociedad política y la autoridad pública que la rige de la mejor parte del bien común. La concepción tradicional de la filosofía política cristiana se ofrece como una vía media y acertada entre los dos extremos que son el totalitarismo que absorbe en la realidad estatal todos los aspectos de la persona y el liberalismo abstencionista que predica el profesor de Deakin.

Además, ya se ha señalado muchas veces la imposibilidad de un estado realmente neutral con respecto a todas las concepciones éticas y se ha hecho notar cómo la supuesta abstención del estado, permitiendo todas las acciones en cuestión para no comprometerse con ninguna de las doctrinas divergentes, bajo la idea (mendazmente proclamada o ilusamente creída) de tratar imparcialmente a los partidarios de las distintas creencias, es, antes que censurable, algo imposible. Pues obviamente, muchas veces el no imponer positivamente una doctrina moral importa imponer la doctrina contraria. Como ha señalado John Finnis, al rechazarse una legislación fundada en la concepción del bien que no todos comparten no se logra la supuesta igualdad, porque resultan tratados desfavorablemente quienes sostienen tal concepción, respecto de aquellos que no la admiten, que son así favorecidos por dicha medida política supuestamente neutral.

Pero más allá de eso, la indiferencia absoluta del estado en materia bioética, la despenalización del aborto y la autorización para que la sociedad y los padres eliminen los infantes minusválidos, etc. de ningún modo pueden circunscribirse a la esfera de la moralidad del agente, pues se trata evidentemente de acciones que afectan también y primeramente al prójimo que resulta víctima de tales comportamientos. Mal pueden entonces, como pretendido corolario de una tesis liberal, excluirse estas acciones de la interdicción y penalización legales. Por lo mismo, las tesis del libro en estos puntos resultan infieles al ideal de sociedad liberal definido por John Stuart Mill, que Charlesworth, según se ha visto, presu-

me adoptar como estandarte. El filósofo inglés admitía la regulación legal de las conductas humanas *siempre que perjudiquen a otro*, según se lee en el propio fragmento que el autor australiano trae a cuento y que ya transcribimos.

Mayores reparos suscita aun la pretensión de comprometer a Immanuel Kant con estas respuestas bioéticas. El concepto de «autonomía» en la ética del filósofo alemán, así como su rechazo del «paternalismo político» (referido a la materia religiosa y a la felicidad de los súbditos, pero no a las cuestiones que tienen que ver con la vida y la muerte) distan mucho del sentido y alcance que les atribuye Charlesworth.

Tal pretendida relegación al campo de la moralidad íntima, de conductas que afectan a otro que hemos impugnado en general, debe reprobarse en todas las aplicaciones particulares que hace el autor, por ejemplo la valoración del aborto voluntario y del infanticidio eutanásico, acciones que, lejos de quedar encerradas en el círculo de la moralidad privada, entran en la alteridad propia de la injusticia, la violación de lo suyo (*suum*) de otro.

Con respecto al aborto, resaltan por su arbitrariedad el término *cuasiderecho* con referencia al *nasciturus*, así como el límite de seis meses de existencia para respetar o no su vida.

También en el caso de la eutanasia con el consentimiento del paciente, nos hallamos en el ámbito de las relaciones de justicia, porque tal consentimiento no obsta a la agresión de un bien ajeno, como es la vida del prójimo que en tal supuesto se conculca, el cual bien, por otra parte, es de aquellos que son indisponibles.

En cuanto al *tratamiento selectivo* (como suele denominarse eufemísticamente al homicidio por omisión de los infantes discapacitados), además de violar abiertamente el imperativo de la ley natural que veda matar al inocente, en la premisa que asume para intentar su justificación, o sea el «consentimiento presunto» de la víctima que se aduce a título justificativo, se opone manifiestamente a la experiencia, de acuerdo con la cual la mayoría de las personas disminuidas a quienes se les ha preguntado si prefieren la existencia merceda que poseen o la inexistencia, han respondido la primera alternativa. La apelación de Charlesworth a la «autonomía» para la conclusión que propugna, así como la mención del «beneficio» de la víctima, nos parecen una burda parodia de argumentación ética. Retorcimiento del discurso para esconder la verdad inconfesable: se trata de sacrificar unos seres humanos por nada que se refiera a su beneficio, sino por el puro interés hedonístico de otros.

Hay que notar que en esta materia con frecuencia el autor ha omitido diferenciar realidades que son bien distinguibles, tanto en sí mismas como en su significación axiológica. Así, en sus argumentaciones se confunden el suicidio y el martirio en un mismo concepto (p. 37), también el dejar morir con el matar (p. 41), y asimismo se tratan como cosas idénticas la tolerancia de las opiniones y de la inmoralidad privada en una sociedad, con la impunidad del delito.

Finalmente, estimamos que la obra que hemos procurado reseñar resulta sin duda instructiva, en cuanto representa la corriente ultrapermisiva en la bioética, en innegable expansión en las sociedades anglosajonas.

Camilo Tale

BRIAN J. FARRELLY O. P., *Meister Eckhart. Teólogo místico. Estudio*. Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Filosofía. Mendoza 1997. 266 páginas. ISBN 950-774-020-1.

Huelga decir que Eckhart es una de las figuras más controvertidas de toda la ciencia y la espiritualidad de la Edad Media e incluso de la misma Orden de Predicadores, en la cual ha profesado como uno de los primigenios hijos de Santo Domingo de Guzmán en tierra alemana. Desde el punto de vista cronológico, Eckhart pertenece a la generación inmediatamente posterior a aquélla en que brillaron los primeros maestros dominicos insta-

lados en la vasta geografía del Sacro Imperio Romano Germánico, entonces regido por la casa de los Hohenstaufen. Entre los dominicanos de Alemania, sólo San Alberto Magno había exhibido hasta ese momento una estatura teológica de envergadura superior, pero con la aparición de Eckhart tal escenario espiritual se modifica sensiblemente. Con todo, Eckhart no es el único protagonista de la nueva fisonomía histórica de la teología y de la mística germánicas; de hecho, es uno más, aunque seguramente se le debe contar entre los mayores, de la notable escuela de especulativos y contemplativos que pronto se expandió con inusual resonancia desde las riberas del Rin hacia numerosos ámbitos europeos.

En este libro, el Padre Farrelly brinda una síntesis de la doctrina del maestro centrada en sus principales tesis teológicas y en los rasgos descolantes de su mística, pero con particular hincapié en los puntos doctrinales que desembocaron en el agitado proceso de su enjuiciamiento y posterior condena pontificia a través de la célebre bula *In agro dominico* del Papa Juan XXII. El autor entiende que la temática principal de la obra de Eckhart se halla enucleada en los siguientes puntos: «Dios, su imagen en el hombre, el desapego de las criaturas, la deificación, el nacimiento del Verbo o del Hijo de Dios en el alma del justo, el retorno al abismo de la Deidad en comunión con las Personas divinas», pero anotando también que el teólogo germano ha empleado «los principios filosóficos de un modo radical, llevándolos a sus últimas consecuencias», como ha sucedido, por ejemplo, con las nociones de ser y de analogía (p. 53). Ciertamente, es necesario concordar con este juicio, pues es innegable que el conjunto de los escritos de Eckhart giran permanentemente alrededor de estos asuntos. En ellos mismos, sin embargo, anida el problema de la interpretación de su teología, sobre todo aquél que concierne a la acusación de fondo que se ha debido afrontar durante el largo proceso de su condena. Concretamente, ¿ha incurrido Eckhart en el panteísmo, tal como surge de varias tesis reprobadas en la bula *In agro dominico*? El Padre Farrelly, sumándose a una corriente hermenéutica en constante crecimiento a lo largo del siglo XX, estima que no hay rastros de panteísmo ni en el contexto integral de la doctrina Eckhart ni mucho menos en sus intenciones teoréticas. Adoptando un criterio hoy bastante generalizado entre los especialistas en la obra de Eckhart, también señala la existencia de no pocos vicios y defectos en los textos de las acusaciones dirigidas contra Eckhart en ocasión de los trámites canónicos que culminaron en la grave censura de la Iglesia hacia sus opiniones: interpretaciones desajustadas de sus escritos, traducciones latinas capciosas y hasta tendenciosas de las páginas redactadas en alemán; tergiversaciones derivadas del quitar las tesis censuradas de sus respectivos contextos, etc.

El Padre Farrelly, como otros estudiosos recientes, también acepta que la prosa de Eckhart, singularmente en su literatura mística, da cabida a múltiples expresiones metafóricas o alegóricas que, trasladadas a la dogmática cristiana, pueden ser objeto de disímiles interpretaciones, aun rebuscadas, o que, en el mejor de los casos, impiden un acceso franco y llano al mensaje del maestro. Sin duda, esta oscuridad, frecuente en el lenguaje de muchos contemplativos, se presta a que sus expresiones sean juzgadas de un modo que no conviene con el espíritu que anima sus obras.

Por nuestra parte, creemos que esta faz del pensamiento de Eckhart se agudiza en sus referencias a la teología mística del Pseudo Dionisio Areopagita, en buena medida la matriz y la más decisiva fuente de inspiración de los místicos escolásticos medievales. Pero es notorio que las divergencias han menudeado entre éstos al momento de precisar el sentido genuino de las enseñanzas del redactor anónimo del *Corpus dionysianum*. Eckhart no parece haber sido una excepción al respecto. De hecho, su exégesis del neoplatonismo areopagítico no ha tenido presente una de las grandes averiguaciones de su admirado Tomás de Aquino: si bien el Pseudo Dionisio trasluce una adscripción indesmentible al neoplatonismo de los primeros siglos de la era cristiana —o sea, a la escuela filosófica que el Doctor Angélico identificó con su alusión colectiva a los *Platonici*—, Santo Tomás ha puntualizado algo verdaderamente escandaloso al oído de sus contemporáneos, esto es, que en el *Corpus dionysianum* se encuentra una suscripción formal de la filosofía aristotélica («Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros eius» [*In II Sent.* dist. 14 q. 1 a. 2 resp.]). Ahora bien, ¿cuánto ha pesado en la teología de Eck-

hart la absorción de un neoplatonismo de raíces areopagíticas, mas reduplicativamente insistente en una concepción del ente, del acto de ser y de la analogía cuyo distanciamiento de la metafísica aristotélica ha resentido su concepción de la causalidad y, antes que nada, de la causalidad extrínseca ejercida por Dios sobre todas las creaturas? Difícil es la respuesta a este interrogante que, en nuestra modesta apreciación, bulle en el trasfondo de toda la problemática del panteísmo atribuido a Eckhart por sus contrincantes.

El libro retrata compendiosamente el actual *status quaestionis* de las discusiones relativas a la obra de Eckhart. Su estudio se completa con una abultada bibliografía (pp. 179-263), pero, por encima de todo, hay que aplaudir en sus páginas una justa semblanza del meollo del problema teológico-filosófico eckhartiano, en torno del cual el Padre Farrelly se muestra entusiasta en relación con una feliz revisión de las más destacadas contribuciones del maestro al acervo de la teología sagrada y de la mística medievales.

Mario Enrique Sacchi

YVES FLOUCAT, *Julien Green et Jacques Maritain. L'amour du vrai et la fidélité du cœur*. Pierre Téqui Éditeur. Paris s. d. (1997). 119 páginas. ISBN 2-7403-0445-5.

Yves Floucat ha publicado una reseña de las estrechas relaciones personales que han vinculado a Jacques Maritain y Julien Green durante largos años. Destaca en este libro que la cálida amistad entre el filósofo y el afamado prosista hubo alcanzado una profundidad marcada por la común compenetración del misterio cristiano de la caridad que ambos han subrayado en todo momento. Sus vidas han transitado distintos caminos. Maritain se entregó a la especulación filosófica y a la interpretación del sentido de la policidad de la vida del hombre en este mundo; por su parte, Green no desatendió estos aspectos, pero se reconoció incompetente para abordar dicha problemática con la solvencia filosófica necesaria, de donde decidió consagrarse a plasmar con la belleza de las letras su peculiar visión de las máximas inquietudes del espíritu humano. Maritain polemizó largamente en los campos de la filosofía y de la política; si bien con no menos vehemencia, Green concentró sus desvelos en el drama del hombre que no termina de asociarse con Dios y, seguramente por ello mismo, que ama, odia, espera y desespera en medio de una tensión antitética entre la alegría y la tragedia.

Floucat ha encontrado en la amistad de Green y Maritain un intercambio constante y fecundo de pensamientos y afectos que parecen haber complementado sus respectivas actitudes personales frente al misterio del cristianismo y a las vicisitudes de la vida humana. Inicialmente Green se presentó ante Maritain como un joven atormentado, víctima del extravío y de la desorientación que sólo fueron superados mediante su conversión a la fe cristiana. El filósofo halló en aquél una suerte de patética encarnación existencial de la turbulencia que azota al hombre europeo de este tiempo. Quizás por ello Green se alzaba ante los ojos de Maritain como un ejemplo cabal del hombre que exhala una indigencia extrema de Dios y del amor cristiano. Como contrapartida, Green obtenía de Maritain no sólo enseñanzas de carácter teórico, sino también la mano tendida como testimonio de una dilección volcada sinceramente a una praxis de vida y a la concreción de la alianza propia de la amistad cristiana.

El texto de este pequeño libro merece ser leído y releído con el propósito de verificar el modo en que un filósofo como Floucat puede ensayar una interpretación de nexos espirituales tan íntimos cuales aquéllos que han ligado a Maritain y a Green. La tarea no es para nada sencilla; de hecho, el autor no ha pretendido avanzar sobre los secretos de una comunicación interpersonal que no resiste análisis filosófico alguno, pero que se ha irradiado *ad extra* atestiguando la unión indestructible de dos almas cuya amistad las ha elevado y gratificado mutuamente.

Mario Enrique Sacchi

ANTHONY J. LISSKA, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*. Clarendon Press. Oxford 1997. XV + 320 páginas.

A partir de la década de los '80, ha tenido lugar en el ámbito cultural anglosajón un renacimiento o renovación del interés por la teoría del derecho natural y, en especial, por la contribución efectuada a esa teoría por Tomás de Aquino. Este renovado interés ha producido intensos debates, el más relevante de los cuales es el que ha tenido —y tiene aún— lugar, por un lado, entre los seguidores de la llamada Nueva Escuela de Derecho Natural: G. Grisez, J. Finnis, R. P. George, Joseph Boyle, William May y varios más, y por el otro, los pensadores que podemos calificar como pertenecientes a la «escuela clásica» y que tienen su asiento académico sobre todo en la Catholic University of America y en la Notre Dame University: R. McInerny, R. Hittinger, H. Veatch, J. Rautemberg y otros. Entre esas dos corrientes se sitúa Alasdair MacIntyre, que sostiene posiciones muy personales, pero que ha terciado en la polémica.

El autor del presente libro, Anthony J. Lisska, es profesor en la Denison University, de Ohio, y es indiscutiblemente discípulo de Henry Veatch, conocido en el ámbito cultural de lengua hispana por su originalísimo libro *Ética del ser racional*, publicado en España en la década de los '70. Este discipulado se hace evidente en este libro, toda vez que, si bien Lisska pone de manifiesto su intención de superar la polémica, en rigor termina adhiriendo en general a las tesis sostenidas originariamente por Veatch, aunque refinándolas y enriqueciéndolas.

El libro comienza con un capítulo en el que se pasa revista a la contemporánea renovación del interés en la teoría del derecho natural, haciendo referencia a las contribuciones realizadas en ese sentido por Anscombe, MacIntyre y varios juristas del mundo anglosajón, que rechazan el modelo positivista dominante en la primera mitad del siglo y plantean la necesidad de incorporar al derecho fuentes no positivas de juridicidad. En el marco de ese interés renovado, el A. se propone realizar las indagaciones necesarias para la comprensión de la doctrina del derecho natural de Tomás de Aquino en el contexto de la ciencia del derecho y de la metaética contemporánea.

En el capítulo segundo, Lisska pasa revista a varias de las más notables contribuciones efectuadas contemporáneamente a la teoría del derecho natural en el campo de la jurisprudencia y de la metaética. En el primero destaca la doctrina de las «necesidades naturales», defendida por H. L. A. Hart como «el núcleo de buen sentido de la doctrina de la Ley Natural¹⁷⁵», así como el «derecho natural procedural» defendido por Lon Fuller en su libro *The Morality of Law*. También hace una mención de la obra de A. P. d'Entrèves, *Natural Law*, aparecida en 1951, y a las contribuciones efectuadas por Jacques Maritain (*The Rights of Man*), Yves Simon (*The Tradition of Natural Law*), Martin Golding, Harry Jones, Ronald Dworkin y su «modelo de principios», John Finnis, Henry Veatch y Mortimer Adler. En el campo de la metaética, Lisska estudia las propuestas de Alasdair MacIntyre, especialmente en su obra *After Virtue*, en la su que su autor rechaza el paradigma ético ilustrado y propone una reformulación de la ética aristotélica de virtudes; de Ralph McInerny, especialmente en *Ethica Thomistica* y *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*; de Martha Nussbaum y de Paul Sigmund, concluyendo de esta indagación que, en Tomás de Aquino, tanto la ética normativa, como la metaética, dependen constitutivamente de una previa consideración de la naturaleza humana.

Luego de esa afirmación, el A. pasa a considerar en detalle, en el capítulo tercero, la travesía antinaturalista de la ética contemporánea de matriz analítica, deteniéndose en los *Principia Ethica* de G. E. Moore. Este autor desarrolla una doctrina ética que, si bien es no-naturalista y no-definista, propone un cognitivismo ético de carácter intuicionista; su posteridad, no obstante, será claramente no-cognitivist, pues unirá su antinaturalismo con la doctrina neopositivista de la verificación empírica de las proposiciones, dando lugar al emotivismo y decisionismo anglosajón contemporáneo, que excluyó al aristotelismo, y por lo tanto al tomismo, del debate metaético de la primera mitad del siglo XX. A continuación, Lisska analiza la réplica aristotélica al no cognitivismo ético, encabezada princi-

palmente por MacIntyre y continuada por Henry Veatch con su rechazo frontal de la metafísica de matriz cartesiana, así como la réplica de una serie de autores: Toulmin, Hare, White, Dworkin, que sostienen la posibilidad de superar el no-cognitivismo ético con el sólo recurso a la consistencia del razonamiento justificador de la moral, sin necesidad de llegar a un cognitivismo en sentido estricto.

Luego de estas consideraciones —muy agudas e interesantes— acerca de la metaética contemporánea, Lisska propone su propia reconstrucción del pensamiento de Tomás de Aquino acerca del derecho natural, tomando como punto de partida el *locus classicus* de *Summa Theologiae*, I-II, qq. 90-97. La versión de Lisska de la enseñanza tomista tiene como puntos de partida los siguientes: en primer lugar, que el conocimiento de la ley natural supone un previo reconocimiento de una serie de verdades metafísicas y antropológicas fundamentales, en especial un conocimiento de la naturaleza humana como constituida por un conjunto (*set*) de «propiedades disposicionales», que indican las vías de la perfección del hombre. En segundo lugar, que «el Aquinate podría proporcionar una versión del derecho natural sin referencia a la ley Eterna» (p.91). Y en tercer lugar, que el finalismo tomista provee de suficiente fundamentación a la obligatoriedad de las normas de la ley natural.

En el capítulo sexto el A. expone la interpretación de John Finnis de la doctrina tomista de la ley natural, poniendo especial énfasis en el rechazo que hace el profesor de Oxford de lo que llama «reduccionismo», es decir, la pretensión de reducir la ética a un capítulo de la metafísica; en este reduccionismo incurrirían autores tales como Veatch, McNerny o Hittinger, al pretender ignorar la objeción humeana a la derivación de proposiciones deónticas a partir de proposiciones meramente descriptivas; según estos autores, la objeción humeana resultaría improcedente frente a una concepción de la naturaleza humana como conjunto de propiedades disposicionales, que en cuanto ordenadas a un fin: la perfección humana, incluirían necesariamente en sí una dimensión deóntica o normativa. Según los «reduccionistas», seguidos también en esto por Lisska, Finnis cometería el error de considerar válida la objeción de Hume, pretendiendo fundar el derecho natural de un modo no esencialista y, en definitiva, contrario al verdadero espíritu de Tomás de Aquino.

Después del análisis y crítica de la versión finniana del derecho natural, Lisska pasa a estudiar el ontologismo fundacionalista propuesto por Henry Veatch. Esta versión de la doctrina de la ley natural parte de un rechazo frontal del anti-realismo propugnado por Descartes, quien pretendió fundar la ética en la mera consistencia de las argumentaciones, del «giro trascendentalista» propuesto por Kant, y del «giro lingüístico» defendido por los filósofos de las «buenas razones»: Hare, Searle, Foot. Como alternativa, Veatch propone un «compromiso ontológico», es decir, la fundamentación de la eticidad en las estructuras mismas de la realidad, en especial de la realidad humana. Según Veatch, la mayoría de los filósofos del derecho contemporáneos, incluyendo entre ellos a Finnis, han adoptado el «giro trascendental» y excluido el conocimiento de las estructuras metafísicas de la realidad de la fundamentación del derecho y de la ética en general. Lisska cita aquí una frase de Veatch referida a John Finnis, que peca no sólo de excesiva sino que resulta hasta de mal gusto: «Podría ser que él (John Finnis) haya sido tentado por el demonio, tanto como para afirmar que las doctrinas del derecho natural no están basadas en realidad en el conocimiento de la naturaleza» (p. 187).

En el capítulo octavo, el A. ensaya una revisión de la doctrina de la ley natural, a través de lo que él llama «metafísica de la moral», que supone la aceptación de ciertas categorías ontológicas, en especial de la existencia de esencias compuestas por propiedades disposicionales y de la conjunción de «fin» y «bien» como punto terminal de un proceso natural. Luego Lisska critica la formulación de la «falacia naturalista» realizada por G. E. Moore, sosteniendo —acertadamente— que su ontología de las «propiedades simples» es errónea y que es necesario sustituirla por la ontología aristotélica de las «propiedades disposicionales», que hace posible alcanzar una fundamentación completa y suficiente de la normatividad ética y jurídica. También critica el A. la objeción efectuada por algunos filósofos analíticos, en el sentido de que el funcionalismo aristotélico sólo puede llevar a la fundamen-

tación de imperativos hipotéticos y nunca categóricos, como los que exige la ética. Lisska refuta ambas objeciones a través de la defensa del concepto de esencia como conjunto de propiedades disposicionales; tarea en la que se ayuda con las recientes contribuciones de Kripke, Putnam, Nelson y el psicólogo Carl Roberts.

En el capítulo noveno, Lisska expone una interesante fundamentación de los derechos humanos en clave tomista, criticando en este punto la estrechez de las enseñanzas de Henry Veatch y poniendo en evidencia cómo la sistemática tomista proporciona una fundamentación más «fuerte» a los derechos naturales de las personas, a partir de su noción más completa y más «sólida» de la naturaleza humana. Y esta fundamentación no sólo se extiende a los derechos «negativos» o derechos-libertades, sino también a los derechos «positivos» o derechos sociales, tal como es el caso paradigmático del derecho a la educación.

Finalmente, en el capítulo décimo se contienen unos breves comentarios conclusivos acerca de las perspectivas y dificultades de la teoría tomista de la ley natural. En este punto, Lisska pone de relieve cómo el actual florecimiento de las posiciones transpositivistas, como la de Ronald Dworkin, ha hecho posible una nueva valoración de la doctrina tomista de la ley natural, transformando en obsoletas las objeciones que se levantaron contra ella en la primera mitad del siglo. Pero Lisska sostiene que, para la reconstrucción y reformulación de la doctrina realista de la ley natural, es necesario tener en cuenta algunas advertencias: ante todo, que debe evitarse una conexión demasiado estrecha con las doctrinas teológicas, en especial con los pronunciamientos de la Iglesia Católica, tal como suelen hacerlo algunos representantes actuales del tomismo. En segundo lugar, que la ontología contemporánea de las «especies naturales», puede resultar de ayuda valiosa en la articulación de los requerimientos metafísicos de la teoría tomista de la ley natural. Y en tercer lugar, que es necesario recordar que, en la explicación de las decisiones morales, la teoría de la ley natural siempre admite la radical contingencia de las situaciones particulares.

Todo esto, sostiene Lisska, implica una radical ruptura con el proyecto ilustrado y una reformulación de algunas de sus doctrinas centrales, especialmente la de los derechos humanos. Esta tarea supone una labor interdisciplinaria entre la historia de la filosofía, la antropología, la metafísica, la filosofía política y la ciencia del derecho; por otra parte, sostiene el A., el resultado de esta empresa multidisciplinaria es la única vía para la superación de las aporías planteadas por la metaética contemporánea y para proveer de contenidos sustantivos y bien fundados a la teoría moral y a la ciencia del derecho. El libro contiene tres apéndices, que contienen una traducción al inglés de los principales textos del Aquinate acerca de la ley natural, una breve exposición acerca del puesto que le corresponde al Aquinate en el desarrollo de la filosofía jurídica y un esquema de la doctrina tomista de la ley. El volumen concluye con tres índices: bibliográfico, de términos técnicos y de nombres, este último muy útil y completo.

El libro que comentamos resulta de extraordinario interés par la filosofía del derecho y la filosofía moral, ya que contiene una exposición crítica de las principales líneas de la ética anglosajona contemporánea, en especial de aquellas que se enmarcan en la tradición tomista. Entre estas últimas, el autor se concentra en dos líneas principales; la llamada «nueva escuela de derecho natural» y la que puede denominarse «escuela clásica», colocándose claramente del lado de esta última. En especial el A. apoya su exposición de la doctrina tomista de la ley natural en dos tesis centrales: i) el carácter falacioso de la objeción humeana contra el naturalismo ético y la consiguiente posibilidad de fundar la moralidad y el derecho directamente en el conocimiento metafísico de las propiedades disposicionales de la naturaleza humana; y ii) la posibilidad de elaborar una doctrina de la ley natural sin remisión a la existencia de Dios y de la ley Eterna. Diremos algunas palabras sobre cada una de estas tesis.

Respecto de la primera, corresponde sostener que la llamada «ley de Hume» no es sino una aplicación de una ley lógica bien conocida —y aceptada por todas las versiones de la lógica, desde la aristotélica hasta las tetravalentes contemporáneas— según la cual no puede haber nada en la conclusión que no se encuentre antes en las premisas; en el caso que a-

nalizamos, es evidente que si en las premisas no hay *ningún* elemento normativo, sino solamente descriptivo (aunque sea descriptivo de propiedades disposicionales), la conclusión no podrá ser jamás normativa. Tomás de Aquino era consciente de esto, razón por la cual defendió la existencia de un primer principio práctico, conocido por sí mismo o evidente, que al estar supuesto en todo razonamiento normativo, otorgaba practicidad a la conclusión; sobre este tema nos hemos extendido en nuestro libro *La falacia de la falacia naturalista* (EDIUM, Mendoza, 1995), al que remitimos a quienes se interesen por los detalles de la argumentación. Por lo tanto, por más que se considere a la esencia humana de modo disposicional, lo cual es absolutamente correcto en clave aristotélica y tomasiana, resulta que de *meras* afirmaciones acerca de los contenidos de esa esencia no podrá extraerse jamás, siempre que se respeten las reglas de la lógica, ningún contenido práctico-normativo. En este punto, el antikantismo y antifinnismo de Lisska le juegan una pala pasada, impidiéndole ver la verdadera naturaleza de la solución tomista a la cuestión «ser-deber ser».

En lo que se refiere a la segunda de las tesis mantenidas por Lisska, acerca de que «la existencia de Dios, en un sentido estructural, no es un concepto relevante ni una condición necesaria en la versión aquiniana de la ley natural» (p. 120), parece indudable que ella es contraria tanto a la letra como al espíritu de la doctrina tomista. En cuanto a la letra, toda vez que el Aquinate escribe inequívocamente en la *Summa Theologiae*, reiterando esta doctrina en varios otros lugares, que «todas las leyes (*omnes leges*) se derivan de la ley eterna en la medida en que participan de la recta razón» (I-II, q. 93, a.3), así como que «es evidente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional» (I-II, q. 91, a. 2). Y en cuanto al espíritu, ya que es bien claro que, para el Aquinate, sólo un Ser absoluto puede ser el fundamento de la obligatoriedad de normas que plantean exigencias absolutas, como es el caso paradigmático de la prohibición de los actos intrínsecamente malos. Por supuesto que Tomás de Aquino se refiere aquí a Dios *simpliciter*, y no al Dios de los cristianos conocido por la Revelación, así como que el contenido de la ley natural puede ser conocido por la indagación de las propiedades disposicionales de la naturaleza humana; pero nada de esto quita valor a la afirmación de que la fuerza obligante de *toda* ley supone necesariamente una vinculación causal —de allí la *participatio*— con la ley eterna.

A las objeciones planteadas a estas dos tesis centrales, corresponde agregar que los desarrollos de Lisska, en general agudos e interesantes, se resienten por lo que aparece como un injusto tratamiento —que a veces parece reflejar cierto encono— de las tesis sostenidas por John Finnis. Tal como lo han defendido R. P. George y el autor de estas líneas, es injusto hablar de «kantismo» o de «giro trascendental» en el caso de Finnis, tal como lo hace el A. en varios párrafos de su obra. Esto se hace evidente si se tiene en cuenta que el profesor de Oxford ha escrito claramente, entre otros textos en el mismo sentido, que «la bondad de todos los bienes humanos [...] resulta derivada de, es decir, depende de, la naturaleza a la cual, por su bondad, esos bienes perfeccionan» («Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving *Ought* from *Is* According to Aquinas», en AA.VV., *Lex et Libertas*, ed. L. Elders y K. Hedwig, Accademia di S. Tommaso, Città del Vaticano, 1987, p. 47). Esto, claramente, no es kantismo, aun cuando Finnis extreme a veces su «deontologismo».

Ahora bien, a pesar de estos puntos discutibles, es evidente que el libro de Lisska resulta una importante contribución al estudio de la ética contemporánea y de la doctrina tomista de la ley natural, no sólo por el interés intrínseco de sus contenidos, sino también por la claridad de la exposición y la fluidez de su prosa. Pero lo que más se destaca en este volumen, es la destreza con que opone la enseñanza tomista con las mas corrientes versiones de la ética y de la metaética contemporáneas, en especial las de cuño anglosajón, a las que el A. conoce acabadamente. La doctrina tomista sale gananciosa en esa confrontación, lo que es un mérito indudable de esta doctrina, pero también lo es del autor, que ha sabido presentar las cuestiones y estructurar los argumentos de un modo sólido y convincente, haciendo explícito lo que en el Aquinate se encontraba implícito y reformulando el lenguaje del pensador medieval de modo de hacerlo familiar a los lectores contemporáneos.

ANTONIO MILLÁN PUELLES, *El valor de la libertad*. Rialp. Madrid 1995. 305 páginas. ISBN 84-321-3083-4.

«Libertad», evidentemente, es un término análogo. La cuestión de su significado es muy difícil y medulosa. Detrás de muchas de las discusiones, luchas e incluso revoluciones y guerras, con todos sus derramamientos de sangre, de la historia han latido las confusiones acerca de este delicado término. Se han transpuesto significados, se los ha cargado de sentido ideológico. Las pasiones y los intereses oscurecen la correcta intelección, la racionalidad que impide las decisiones irreflexivas. Cuánta retórica, en el sentido peyorativo, manoseado, de este término hay detrás de los reclamos por el valor y la lucha por la libertad. Tratándose de un término polisémico no se puede juzgar adecuadamente acerca del mismo sin aclarar previamente sus significados. El filósofo español Antonio Millán Puelles en este libro, siguiendo la máxima del sabio —*sapientis est ordinare*—, trata de poner un poco de orden en toda esta cuestión.

El núcleo del análisis de Millán Puelles es la determinación debidamente argumentada de una división primordial entre libertades innatas y adquiridas. Las segundas encuentran su fundamento en las primeras. Entre las innatas distingue a su vez, por una parte, la libertad trascendental del entendimiento (ilimitada amplitud del horizonte objetual del entendimiento humano) y de la voluntad (irrestricada apertura de la voluntad a todo bien concreto), y por otra parte, el clásico libre arbitrio (el dominio de los propios actos por parte de la voluntad). Las libertades adquiridas son la libertad moral (autodomínio adquirido gracias al desarrollo de las virtudes) y la libertad política, con sus tradicionales modos de libertad-de y libertad-para, o pasivo y activo, o negativo y positivo.

La libertad supone la posibilidad de un cierto conocimiento del bien. Si no puede captar el bien, el hombre no puede ser libre. En la medida en que por el escepticismo gnoseológico se pierde la confianza en el uso de la razón, también desaparece el concepto del bien del hombre. Consecuentemente la libertad se desvincula del mismo, deja de ser intrínseca y se convierte en la ausencia de un límite externo a la acción espontánea del sujeto autónomo. La conciencia pasa a ser la única regla, no la regla próxima subjetiva ilustrada por un bien objetivo: una conciencia que es autónoma y que no puede ser formada, porque no se puede conocer o no si existen criterios intrínsecos objetivos que orienten su juicio.

Millán Puelles emprende luego el análisis detallado de cada uno de estos tipos de libertad. Del mismo se desprende la justa apreciación de su valor. A medida que avanza en el estudio de cada una de estas formas va reseñando las diversas posturas de la historia de la filosofía acerca del significado de la libertad haciendo una descripción y diagnóstico certero acerca de las mismas. Van desfilando Aristóteles, Epicuro, Tomás de Aquino, Leibniz, Spinoza, Hobbes, Hume, Kant, Condillac, Mill, Tocqueville, Hegel, Schelling, Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Popper, Rawls, Rorty, entre otros. Dispensa un espacio importante a unas objeciones a posiciones de los profesores Clavell y Polo. Las mismas responden posiblemente a circunstancias de su entorno académico, apartándose del nivel de universalidad en el que se mueve esta obra de Millán Puelles.

Es muy interesante y hoy día muy importante el tratamiento que hace Millán Puelles de la libertad llamada de coacción o de espontaneidad, emparentada y confundida con la libertad política pasiva. En realidad, dice Millán Puelles, esta libertad es una metáfora (p. 28). No es propiamente humana, pues también se da en los animales. Cuando no hay coacción, pueden actuar el resto de las libertades humanas. Pero en sí misma no es un tipo de libertad sino que puede llegar a ser una condición de ésta. Al respecto se detiene en Hume y Condillac. Pero decimos que es importante porque esta «metáfora de la libertad» es la libertad de todos los liberales.

Ya hace muchos años, Antonio Millán Puelles escribió un libro titulado *La claridad en filosofía* (Rialp, Madrid, 1958). En su capítulo introductorio también pone orden en esta cuestión. Una claridad «radical» de la exposición es la objetividad o verdad radical de la misma. La «claridad formal» es la perfección formal de la exposición. «Considerada en su

misma forma, decía entonces, la exposición es justamente una aclaración. Exponer es poner algo fuera. Lo que se expone queda así rescatado de una cierta tiniebla, iluminado o clarificado al abandonar lo que le encubría [...] La exposición, por tanto, ha de ofrecer *in nuce* lo que se encuentra diluido y confuso [...] La exposición debe ser clara porque ella misma es una aclaración. De donde resulta que cuanto más clara, más perfecta será la tarea expositiva⁵ (pp. 20-21). Finalmente está la claridad instrumental que es opuesta al estilo poético de la metáfora. Millán Puelles en el curso de su producción filosófica ha tenido siempre presente estas consideraciones. En medio de tanto discurso vago, impreciso y «claramente confuso» acerca de los diversos temas de la filosofía, esta exposición de Millán Puelles acerca de la libertad tiene la claridad refrescante y purificadora del agua cristalina, tan necesaria en las barrosas fuentes de la filosofía contemporánea.

Ricardo F. Crespo

M. RHONHEIMER, *Derecho a la vida y estado moderno. A propósito de la Evangelium Vitae*. Rialp. Madrid 1998. 108 páginas.

La intención de este ensayo es clara: situar la doctrina de la encíclica *E. V.* sobre la problemática jurídico-política del aborto y la tutela de los no nacidos en el contexto del actual estado constitucional democrático (p. 9).

Como explica el autor en la introducción, la defensa de la vida humana en su integridad ha sido una responsabilidad tradicional del estado. Sin embargo, esta obligación le ha sido negada en nuestros días a dos ámbitos concretos: el principio y el fin de la vida (p. 11). En este contexto, el ensayo se propone la tarea de mostrar cómo la *E. V.* desarrolla una línea de argumentación basada en las ideas maestras del constitucionalismo moderno: la supremacía del derecho sobre el poder, la división de poderes y una tutela de la libertad individual respetuosa con los derechos fundamentales (p. 12). A partir de aquí, la estructura del libro es clara: una breve reflexión sobre la diferencia entre la dimensión moral estricta y la jurídico-política (I); el modo en cómo dicha diferencia se puede justificar a la luz de la tradición del pensamiento cristiano (II); el núcleo de la doctrina de la *E. V.* (III); un análisis comparativo de la jurisprudencia norteamericana y alemana al respecto (IV); los argumentos en contra de una defensa legal de la vida (V); y los argumentos que resalten el nexo entre el orden jurídico-político y la ley moral en este tema (VI). En lo que sigue, expondré primero las principales ideas del libro, y haré a continuación una sucinta valoración.

Frente al excesivo pedagogismo de la ley en Aristóteles el cristianismo introducirá una cierta reserva ante la ley humana; los cristianos ya no piensan que la competencia específica de la ley humana sea hacer buenos a los hombres, sino que ésto es visto como competencia de la ley divina. R. se refiere, entre los Padres, a San Ireneo y San Agustín, y luego, con mayor detalle a Santo Tomás. La reserva aludida será radicalizada y transformada en la modernidad. Ahora es preciso justificar el poder del estado. La respuesta de Hobbes será esta: el estado existe para proteger la supervivencia del individuo. Para ello es preciso que los individuos transfieran al estado el derecho de defenderse a uno mismo. Ciertamente, enseguida será preciso defender al individuo mismo frente al estado, y en este punto aparecen las teorías de Locke y Montesquieu (pp. 26-27). Más o menos ésta es la lógica sobre la que se ha legislado hasta hoy: libertad mediante el estado, libertad frente al estado (p. 46). Y desde esta lógica cabe preguntarse: ¿puede el estado prohibir algo —el aborto— que, en principio no parece afectar a la convivencia entre los hombres? Lo cierto es que hasta el año 1532 no aparece la primera penalización del aborto; y, con todo, durante mucho tiempo se distinguió, tratándose del aborto, entre delito y homicidio. De hecho, hasta el siglo XVII no aumenta la conciencia de que la vida humana comienza con la concepción (p. 31); por fin a finales del XVIII y en el XIX encontramos legislaciones donde se dice expresamente que los derechos universales de la humanidad se han de aplicar igual-

mente a los niños no nacidos. La defensa de la vida por parte del estado es una cuestión relativamente reciente, desde que la técnica lo ha hecho más fácil y accesible, prometiendo una solución segura a problemas tan antiguos como la sexualidad humana (p. 32).

En este contexto, la encíclica *E. V.* detecta dos aspectos del problema: de un lado, el planteado por la democracia en la que todas las leyes pueden sancionarse en virtud del voto de la mayoría; de otro, un problema de derecho constitucional, que, en cuanto tal, está por encima de mecanismos democráticos y legislativos. En cuanto a lo primero, la *E. V.* afirma que el fundamento de la democracia no puede ser una filosofía relativista, sino una verdad sobre el hombre. En este sentido, subraya R., la *E. V.* «declara que el derecho civil, y en particular las constituciones comprensivas de los derechos fundamentales de la persona, contiene una dimensión moralmente relevante, expresión de esa verdad sobre el hombre, que, al final, es también medida de legitimidad para cada decisión tomada democráticamente por la mayoría» (pp. 35-36). La encíclica propone así una triple tesis: 1) Los no nacidos poseen un derecho a la vida (derecho fundamental); 2) Son personas humanas, idóneas para ser titulares de derechos; 3) El estado tiene el deber de hacer respetar ese derecho.

En su exposición de la legislación alemana sobre el particular, R. destaca cómo en ella la penalización del aborto no es equiparable a la penalización por razón de la inmoralidad del acto (pp. 49-50). Por lo demás, la diferencia entre la lógica jurídico-política y la lógica moral se pone de relieve aquí en el caso del aborto a causa del peligro para la madre: mientras que la lógica moral es inequívoca (no se puede matar al feto por la vida de la madre), los juristas suelen argumentar en este punto que nadie puede exigir a la madre sacrifique su vida a la de su hijo. De cualquier modo, tal diferencia no sería aplicable al caso del llamado aborto eugenésico: mantenerlo, aun en el plano jurídico, no puede hacerse sin incurrir en muchas contradicciones (p. 52). En todo caso, la legislación americana es mucho más «liberal»: lo protegido por la constitución, en este caso, es el derecho a abortar. Fue la principal innovación introducida por el caso *Roe v. Wade*, que declaró inconstitucional una ley que preveía la prohibición legal del aborto, basándose en la decimocuarta enmienda, cuya esencia queda recogida en la llamada *due process clause*, en la que se afirma el derecho constitucional de todo ciudadano a un proceso judicial legal (pp. 52-53).

R. expresa la diferencia entre la legislación alemana y la americana en los siguientes términos: «según el *Grundgesetz* alemán, una ley que prohíbe el aborto tiene el sentido jurídico de proteger un derecho fundamental del nascituro, previsto por la constitución. En los Estados Unidos, por el contrario, la misma ley es antes que nada, desde el punto de vista del derecho constitucional, una intervención en la libertad de la mujer de decidir si llevar a término o no un embarazo. La diferencia refleja el desarrollo de la doctrina jurídica alemana, que ve en lo derechos fundamentales la parte integrante de un orden común de la sociedad, allí donde la concepción estadounidense permanece en un nivel protoliberal, individualista, relativo a derechos de libertad que opone contra el estado» (p. 55).

Para el caso del aborto, la diferencia esencial entre las dos legislaciones se concreta en que la alemana reconoce que un ser humano vivo puede ser titular de derechos, mientras que la americana se centraba en la interpretación de un texto legal, a la que, por lo demás, se le pueden hacer algunos reparos (cfr. p. 56). Según el juez instructor del caso, el derecho del feto a la vida sería defendible sólo si fuera viable. A esta opinión se ha sumado, en nuestros días, Ronald Dworkin. Dworkin considera que la consideración del feto como persona se basa en la convicción teológica de que Dios infunde un alma racional, y un alma racional tiene derecho a existir. R. replica que el feto no es persona por tener un alma, sino que tiene alma por ser persona, y es persona por ser un individuo de la especie *homo sapiens*, lo cual es un hecho científico, no religioso (p. 59). En este punto, R. sigue la argumentación iniciada por Robert Spaemann en *Lo natural y lo racional*, y continuada últimamente en su libro *Personen*. La lectura positivista del texto jurídico hizo posible la sentencia del caso *Roe vs. Wade*. Pero, como observa R., la propia constitución americana prevé la posibilidad de una lectura no positivista, en la enmienda novena (p. 65). Advierte R. que no se trata de considerar los textos constitucionales de cada estado singular como vin-

culantes para la totalidad de la Unión; sin embargo, tales derechos pueden ser considerados fuente para «un derecho que hasta ahora, en los Estados Unidos, ha permanecido parcialmente circunscrito, por razones históricas bien precisas. Como observa Martin Kriele, una razón importante para no haber introducido en la constitución, ni siquiera en la de 1791, los «derechos del hombre» (y no sólo los del ciudadano), así como el concepto de «dignidad humana», fue la aquiescencia hacia los intereses de los estados esclavistas (p. 67). Para el caso del aborto está claro, en todo caso, que si hubiera habido una voluntad política, hubiera podido invocarse una fuente no escrita. Así pues, en este caso se trata en el fondo de si se quiere o no proteger la vida de los no nacidos, o bien optar por un absolutismo de los nacidos en relación con los no nacidos (p. 68). El hecho de que haya un precedente en el caso *Roe vs. Wade*, un precedente que ha condicionado la práctica jurídica durante veinte años, no dispensa de preguntarse si tal precedente fue o no erróneo (p. 69).

En el capítulo V, R. intenta desligar la cuestión del aborto de la cuestión de la democracia. Lo hace remitiendo a los distintos países que han legalizado el aborto, y los medios que se han empleado en cada caso; en cambio llama la atención sobre la vinculación existente entre la opinión favorable al aborto y la influencia de los *mass media*: «aunque la libertad de prensa es un gran valor de la democracia [...] sin embargo los medios no se presentan como instituciones subordinadas a un control democrático, sean instituciones privadas o de derecho público [...] No es la democracia la que origina el problema, sino más bien los mecanismos y las personas que forman la opinión pública» (pp. 73-74).

A continuación expone las tres estrategias fundamentales para introducir la mentalidad abortista en la opinión pública. Puesto que la ciencia ha mostrado ya que el individuo formado por dos gametos de la especie *homo sapiens* es él mismo un individuo de la especie *homo sapiens*, la primera estrategia va en la línea de afirmar que no todos los individuos humanos son personas. Pero esto conduce a la larga a que cualquier individuo humano pueda ser suprimido por cualquier motivo sin justificación alguna ante la ley (p. 77). La segunda estrategia va en la línea de separar la cuestión del posible derecho a la vida del no nacido y la sacralidad de la vida; es el caso de Dworkin. Para Dworkin es irrelevante si el *nasciturus* es persona: basta con que no sea considerado como tal por la ley positiva. Esta es también la salida que encuentra Dworkin al hecho del pluralismo: no todos los ciudadanos consideran la vida de igual manera. La argumentación de Dworkin, observa Rhonheimer, es claramente positivista, a pesar de que él no se presente a sí mismo como tal (p. 80). La tercera estrategia va en la línea de afirmar el derecho de autodeterminación de la mujer, algo que sería razonable también moralmente, siempre y cuando el no nacido no fuera una persona, con derecho a vivir (p. 82). Según R., este planteamiento tiene su base en una «obsoleta y protoliberal comprensión de los derechos fundamentales» (p. 83), que se obstina en considerar legítima toda intervención del estado, aun cuando se trate de tutelar una vida (la del feto) amenazada por terceros. Dado que esta visión de los derechos ha sido superada por el mismo desarrollo de las instituciones de tradición liberal, «tal argumentación se fundamenta en dos presupuestos, ambos erróneos, uno desde el punto de vista jurídico y el otro por razones biológico-antropológicas proporcionadas por la ciencia moderna (p. 84).

Después de efectuar este análisis, R. sintetiza la argumentación de la encíclica diciendo que si las tres estrategias —de hecho incompatibles entre sí— fuesen verdaderas, nuestra cultura de los derechos humanos sufriría una perversa transformación (p. 85). Se atentaría contra el principio de igualdad ante la ley, y se abriría el camino para comportamientos lesivos de la confianza en las relaciones sociales (p. 86). En todo caso, se atentaría no sólo contra el bien del individuo sino también contra el bien común. R. destaca el carácter constitucionalista de la argumentación esgrimida en la E. V. (p. 87), para aclarar a continuación algunas ideas sólo apuntadas en la encíclica, y muestra el nexo entre ley civil y ley moral presente en la expresión «cultura de la muerte», que glosa en las últimas páginas del ensayo, haciendo explícitos sus presupuestos morales y sus presupuestos jurídicos.

Por lo demás, conviene resaltar que aun con el fin de procurar seguridad y paz para los ciudadanos, un pensador tan utilitarista como Hobbes, en el que se asienta todo el pensamiento político moderno, tomaba su punto de partida de un dato prepolítico: el bien primero y fundamental es la vida, y el sumo mal está representada por la muerte violenta (p. 95). Ciertamente la fórmula hobbessiana es minimalista, pobre, y no exenta de ambigüedad (p. 98), pero en este punto basta para subrayar que el derecho a la vida no es conferido por legislador alguno. Como advierte R., la única limitación pensable sería la restricción de tal derecho a la persona inocente. Es importante advertir, en efecto, que incluso en el caso de la pena de muerte, el estado no aparece como el que confiere el derecho, sino como el que lo revoca, «pero *ad personam*, y presuponiendo una condena por un delito del cual el interesado resula culpable; no se revoca con base en una ley discriminatoria, sino por un juicio particular» (p. 97).

Finalmente, R. anota que admitir el aborto conlleva un debilitamiento de nuestro sentido de la justicia, porque frente a los no nacidos y abortados nunca tendremos nada que temer: «ni él ni ningún otro perteneciente a la "clase" de los todavía no nacidos, podrá jamás hacernos pagar nuestra injusticia» (p. 99), lo cual es compatible con mantener que estrictamente hablando «el sentido del derecho presupone que los hombres no sólo obran en vista de su bien individual, sino también por el bien de los otros porque es el bien del otro, buscando tal bien no tanto porque de él resulte, a largo plazo, una mayor ventaja para mí, sino porque es bueno para el otro» (p. 103). Aquí se advierte, por fin, que la argumentación hobbessiana «no incluye toda la verdad: puede fundar la lógica de la seguridad, pero no al mismo tiempo la de la convivencia en sociedad, de la comunidad interpersonal, y tampoco la de la mutua confianza» (p. 104), por tanto no la de la solidaridad. Y, con todo, «no se puede negar que una verdadera paz, y también los valores de la democracia, hunden sus raíces precisamente en este nivel donde la ley moral y la ley civil se compenetran de manera fundamental» (p. 105): el respeto por la vida.

La conclusión con la que R. cierra el ensayo, llama la atención, con acierto, sobre el nuevo feminismo alentado por Juan Pablo II, como una pieza clave en el cambio cultural del que él mismo es el primer abanderado. «Estaríamos ciegos, finaliza R., si no viésemos que aquí reside el núcleo del problema. Un nuevo feminismo no debe, sin embargo, significar un simple retorno a esquemas ausentes de respeto hacia la mujer, típicos de una sociedad impregnada unilateralmente de valores masculinos. El drama del aborto es un drama causado, en gran parte, por los hombres. También en este sentido, el desarrollo cultural atañe a todos y dependerá de todos» (p. 108).

Como valoración final del libro, es de alabar la claridad y el rigor con la que se exponen las argumentaciones. Tales características hacen de este pequeño ensayo una obra de interés divulgativo, que no echa en falta la erudición habitual en los restantes trabajos de Rhonheimer.

Ana Marta González

ALBERTO RODRÍGUEZ VARELA, *Aproximación a la persona antes de nacer*. Ediciones de la Universidad Católica Argentina. Buenos Aires 1997. 252 páginas. ISBN 950-523-074-5.

«En las postrimerías del siglo veinte, y en vísperas del tercer milenio de la era cristiana, la controversia en torno a la persona humana tiene significación planetaria y ha alcanzado extremos verdaderamente inquietantes». Con estas palabras iniciales, la pluma vibrante, enérgica y a la vez prudente y mesurada del Dr. Alberto Rodríguez Varela sale a la palestra una vez más para defender la causa de los no nacidos, tarea a la que se ha dedicado desde siempre con sentido celo apostólico y extemado rigor científico.

Dividida en cuatro capítulos la obra va desmenuzando con meridiana claridad y sencilla prosa distintos temas relacionados con la persona humana antes de nacer. En primer lugar desarrolla el concepto mismo de *persona humana*, partiendo del análisis crítico de a-

qué a través de la historia, desde la remota antigüedad hasta nuestros días. Argumentos filosóficos y fundamentaciones extractadas del magisterio de la Iglesia convergen para poner de manifiesto el respeto que merece el ser humano *desde el momento de la concepción*. Surge con evidencia en el contexto del trabajo que todo ser humano es persona y que se es tal desde el momento de la concepción (sea esta corpórea o extracorpórea). Por tanto cualquier intento de negar su condición de persona a algunos humanos (por ejemplo los embriones de menos de catorce días de vida) resulta arbitrario y desde luego infundado.

Partiendo de los datos que proporciona la ciencia biológica, dice el autor que «es posible llegar, en nivel filosófico, a conclusiones muy claras en torno al surgimiento coetáneo de la vida humana y del concepto metafísico y jurídico de persona [...] La naturaleza humana no posee otra modalidad de existencia real que la de ser persona» (pp. 62-63). Esto pone coto a arbitrarias doctrinas contemporáneas que pretenden negar «personidad» a algunos humanos, entre ellos, los que aun no han nacido, incurriendo en lo que Roberto Andorno llama «reduccionismo antropológico» que no encuentra basamento ontológico alguno. «El ser persona no es un dato de naturaleza psicológica, sino existencial: fundamentalmente no depende de la edad, ni de la condición psicológica, ni de los dones de la naturaleza del que el sujeto está provisto [...] La personalidad puede no estar todavía desarrollada como cuando se es niño, sin embargo desde el inicio ella es acreedora al respeto moral», dice el autor citando a Romano Guardini.

Este es un punto crucial en la problemática que se aborda en la obra que comentamos. *Porque a partir de negarle la condición de persona al embrión humano es que se pretende justificar el aborto y todo tipo de manipulación sobre aquél*. La «cultura de la muerte» ha avanzado más en su prédica en relación al punto, ante la evidencia de la falta de sustento de viejas argumentaciones como las que se referían al feto como si fuera un pedazo del cuerpo de la madre, o las que dejándose llevar por equívocos sentimentalismos pretendían presentar un conflicto axiológico entre la vida o la salud de la madre y la vida del hijo en gestación.

En el segundo capítulo el autor ahonda estos conceptos en relación a la persona antes de nacer. «Aunque parezca superfluo decirlo el no nacido pertenece a la especie humana», aclara al comienzo del capítulo para pasar inmediatamente a refutar las argumentaciones contemporáneas que pretenden sostener que en «el primer segmento de nuestra vida no fuimos humanos».

La perspectiva teológica tampoco está ausente en la argumentación. El autor recorre la patristica y la opinión de los doctores de la Iglesia, para demostrar también desde este ángulo, la coherencia del magisterio, salvando aparentes contradicciones surgidas a partir de la teoría de la «animación retardada» a la que adherían algunos teólogos de la Edad Media. En ese sentido señala que «empero nunca se negó que el aborto provocado incluso en los primeros días fuera objetivamente una falta grave», lo que guarda perfecta concordancia con lo que prescribe el *Catecismo de la Iglesia Católica*, las declaraciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el Concilio Vaticano II y las enseñanzas de los Papas a partir de Sixto V y hasta nuestros días, especialmente los de este siglo.

Luego retorna el aspecto filosófico para refutar mitos y juicios arbitrarios de algunos científicos, como por ejemplo el que señala el comienzo de la vida humana en el día 14º después de la concepción, o el que manifiesta que el embrión antes de cierto grado de desarrollo no es persona por no tener dolor, o que el no nacido no es persona por no estar relacionado con el mundo exterior. Recurre para ello al argumento del absurdo: «esa estrafalaria hipótesis podría llevar a sostener que un ser humano bajo anestesia general no es persona» (p. 70). Singular patetismo surge de la inevitable comparación entre la promoción del aborto de los fetos malformados y el plan de acción T-4 del régimen nacional-socialista, realidades ambas que tienen sustento en una misma *actitud humanicida*.

La procreación humana por medios artificiales también es analizada por el autor con severo juicio crítico. No sólo por lo que significa moralmente disociar la procreación de la sexualidad, sino además por los riesgos que dichas prácticas implican y las vejaciones a las que son sometidos los embriones artificialmente obtenidos: la congelación y destrucción

de los sobrantes, los abortos que se producen como consecuencias de las implantaciones múltiples, los problemas de filiación por la donación de gametos y el alquiler de vientres, etc., lo que abre un abanico de aberraciones posibles otrora insospechadas pero actualmente reales, llegando a «la posibilidad de obtener fecundaciones mezclando gametos humanos y no humanos» (p. 101).

Frente a esta inquietante realidad del mundo contemporáneo el autor en el capítulo III conecta la discusión sobre la persona humana con el derecho natural poniendo de relieve las consecuencias de la crisis de valores y el relativismo moral. *En ese sentido existe un conflicto ético entre las normas positivas que legalizan el aborto y la ley natural que obliga a respetar la persona humana desde el primer momento de su existencia.* Recuerda, con el *Catecismo de la Iglesia Católica*, que «la ley natural, presente en el corazón del hombre es universal en sus preceptos, y su autoridad se extiende a todos los hombres. Expresa la dignidad de la persona y determina la base de sus derechos y deberes fundamentales». Advierte asimismo sobre los riesgos de las «visiones meramente técnicas del mundo jurídico, que por prescindir del derecho natural, son siempre insuficientes para abarcar en toda su complejidad la noción de persona humana desde el primer instante de su existencia hasta el fin de su tránsito por la tierra». Es por eso que «el positivismo abrió las puertas a los peores desvíos antropológicos al facilitar el advenimiento de los regímenes totalitarios del siglo veinte» (p. 117).

Queda claro en la línea argumental del autor que *la escalada del aborto como de tantas otras manifestaciones de desprecio por la vida humana son resultado del apartamiento de los preceptos del derecho natural.* Y surge con evidencia también la paradoja de este fin de siglo: «la persona humana ha sido simultáneamente exaltada y menospreciada. Por una parte tenemos que su dignidad ha sido proclamada en constituciones y declaraciones de derechos, a nivel planetario, como nunca en el curso de la historia, y por otra, advertimos que jamás el hombre ha sido más Caín que en nuestra época...» (p. 119).

No menos patética resulta la afirmación de Julián Marías que recuerda el autor: «lo más grave que ha ocurrido en el siglo veinte es la aceptación social del aborto». También alude a la necesidad de recordar *los límites de la genuina democracia*, como lo hace Juan Pablo II en *Evangelium Vitae*: «la democracia no puede mistificarse convirtiéndola en un sustitutivo de la moralidad o en una panacea de la inmoralidad», lo que significa que «en la base de los valores que la democracia debe encarnar y promover para no quedar desnaturalizada «no pueden estar provisionales y volubles mayorías de opinión sino el reconocimiento de una ley moral objetiva, que en cuanto ley natural inscrita en el corazón del hombre, es punto de referencia normativa de la misma ley civil». Valga la advertencia para descartar toda posibilidad de *legitimación plebiscitaria* de leyes que atenten contra la dignidad de la persona humana.

En el último capítulo el autor, a la luz del derecho comparado, nos ofrece el cuadro de situación del mundo contemporáneo en relación a las legislaciones pro abortistas que se han impuesto en el mundo, poniendo en evidencia esa disociación entre el derecho natural y el positivismo jurídico, con las gravísimas consecuencias que ello implica. Analiza la legislación de los Estados Unidos, Inglaterra, España, Polonia, Italia y las tendencias de los proyectos legislativos de la Argentina. Singular interés despierta sus reflexiones sobre los fallos jurisprudenciales de los Estados Unidos: el caso *Dred Scott* por el que se declaró que el congreso no tenía poder para abolir la esclavitud y el caso *Roe vs. Wade* por el que se declaró que el ser humano no nacido no es persona. El primer caso desembocó en la guerra de secesión, que con sus 600.000 muertos, terminó finalmente al abolirse la esclavitud. El segundo caso significó y sigue significando hasta el día de hoy millones de muertes de personas no nacidas que no tienen protección jurídica.

Cabe resaltar con todo, y como mensaje alentador, el gesto del rey Balduino de Bélgica, quien virtualmente renunció a la corona al negarse a promulgar la ley ampliamente permisiva sancionada por el parlamento el 5 de abril de 1990. También la actitud del actual gobierno argentino en los foros internacionales en los que ha defendido los derechos de la persona no nacida en forma constante.

Como corolario cabe destacar el abundantísimo material bibliográfico del que se ha valido el autor para preparar su obra y que se encuentra reseñada al final de la misma, lo que la convierte en una de las piezas de consulta más valiosas para los investigadores de la temática, los que podrán a partir de ella acudir a otras fuentes de tratamiento. En suma esta obra es de gran utilidad tanto para quienes aborden el tema por vez primera como para aquellos que se interesen en profundizar los conocimientos ya adquiridos, lo que demuestra una vez más la ductilidad intelectual del autor y un espíritu docente encomiable.

Carlos José Mosso

CARMEN SEGURA, *La dimensión reflexiva de la verdad*. EUNSA. Pamplona 1991. 220 páginas.

Esta obra nos introduce en la confirmación de que la ambición totalitaria del pensamiento moderno no ha satisfecho en su respuesta a la pregunta, ¿qué es? y ¿cómo se puede conocer la verdad? La tarea de precisar el «fin que se persigue» la lleva hacia una nueva y sistemática revisión de la clásica definición de verdad. La verdad en la consideración tradicional consiste en una relación de adecuación entre las cosas y el entendimiento; para lo cual precisa la *adecuatio*, no como copia sino como identidad de dos principios distintos que se hacen uno en el acto de conocimiento. Este es el único enlace posible de la verdad que la conduce a ver la adecuación como reflexión. El punto central del tratamiento no está de manera explícita en la definición clásica; pero es precisamente en el acto de conocimiento en donde lo entendido y el entendimiento se hacen uno.

Claramente muestra la autora que si el entendimiento puede conocer la verdad es porque en el mismo acto de adecuación reflexiona sobre sí mismo, de manera que *adecuación* y *reflexión* constituyen dos dimensiones esenciales de la verdad. Para responder a las cuestiones que surgen a lo largo de esta investigación accede a la obra de Tomás de Aquino e intenta desde ella responder a la pregunta por la verdad. Centra el problema en torno al juicio, por ser considerado tradicionalmente la sede propia de la verdad y porque lo que se busca es la respuesta a la cuestión del conocimiento de la verdad, tratando con cierto detenimiento lo relativo a su naturaleza.

Tres son los capítulos dedicados a esta tarea. En el capítulo 1, «Conocimiento y verdad», manifiesta, en el primero de sus tópicos: «Conocimiento atemático de la entidad y del alma», que el punto de partida es el concepto trascendental de ente, porque aunque de forma confusa e imperfecta lo primero que el entendimiento aprehende es la entidad. Esta afirmación se respalda en la *Quaestio Disputata de Veritate*: «Primum quod in intellectu cadit est ens», en donde Santo Tomás afirma que el conocimiento del principio está únicamente vinculado y condicionado al conocimiento del ente y también en Aristóteles, que afirma que «lo inmediatamente evidente es necesario» para evitar un proceso *ad infinitum* en las proposiciones demostrables como en la de los principios de cada cosa, haciéndose imposible la ciencia.

Queda claro que la línea analítica de la autora mira siempre hacia el propósito inicial: la verdad. En relación a éste nada puede decirse ni acerca de la realidad, ni acerca del pensamiento sin apelar al ser; incluso para negarlo será preciso haberlo captado previamente. Por esto se sostiene que en dos sentidos el ente es lo primero que se concibe en el entendimiento: en tanto concepto primario y radical, y en tanto constituye el origen de cualquier otro conocimiento. Muestra la autora cómo, en el contacto inmediato y natural con el ser, la inteligencia capta la entidad sin hacer perfecta abstracción de sus peculiares condiciones de singularidad y materialidad. Sin embargo, el concepto de ente, en una aparente contradicción, es siempre el concepto de algo que es actual. Esto es mostrado en el discurso, pues *la entidad se conoce en la cosa*, no se tematiza en sí misma, como tampoco se tematiza el principio de contradicción al formular cualquier juicio. Lo que primero concibe el entendimiento como lo más conocido y en lo que todas las concepciones parece resol-

verse es el ente. Esto constituye una suerte de *a priori* real que no puede ser propiamente tematizado. De ahí la necesidad metodológica de mostrar la atematicidad del conocimiento del ente y del alma.

Afirma más adelante que ninguna cosa puede convertirse en objeto de intelección si no es en virtud de un cierto conocimiento atemático e inobjetivo de la entidad. Sin embargo, no es esto lo único que se precisa para conocer objetos. Después de tratar la atematicidad de la entidad, se propone la necesidad de esclarecer el conocimiento atemático del alma. La doble captación de la entidad y del alma, permite un primer acercamiento a los términos constitutivos de la verdad. Es aquí donde la concepción de Tomás de Aquino juega un papel importante para la autora. Afirma que del alma se pueden alcanzar distintos tipos de conocimiento y, además, su logro puede ser por distintos caminos. Es decir, que se puede tener un *conocimiento existencial* e inmediato, el que a su vez puede ser actual o habitual, o tener un *conocimiento científico*, esto es, lo que es común a todas las almas que a su vez tienen el doble momento de la aprehensión y el juicio. De todos estos, es el conocimiento existencial el que interesa al propósito expuesto en el inicio. Éste persigue determinar que en todo acto de conocimiento hay una captación atemática del principio de intelección y que cualquier objeto se aprehende de forma atemática, tanto la entidad como el mismo inteligir. Para que el alma se reconozca a sí misma en todos sus actos particulares, no se separa de ellos. El interrogante acerca de cuáles son los caracteres que definen el conocimiento que el alma tiene de sí misma en todas sus operaciones, hace surgir con claridad el desarrollo de los ítems citados metodológicamente en el tratamiento del tema.

El conocimiento del alma es un conocimiento particular y es un conocimiento atemático porque se reconoce a sí mismo no sólo cuando se objetiva, sino también cuando realiza cualquier otra operación distinta de la autointelección temática. Se subraya con claridad que, para conocer la verdad es preciso que antes de cualquier juicio de carácter científico, el entendimiento perciba de forma natural su misma operatividad. Esto es posible porque el entendimiento tiene un conocimiento atemático del inteligir y de la entidad.

En el segundo de los tópicos de este capítulo, «Para una definición de verdad», nuestra pensadora enfrenta una tarea capital y polémica cuando, asegura que casi todos los espíritus están de acuerdo en que la verdad ha de consistir en una *adecuación entre las cosas y el entendimiento*. El problema no es la afirmación sino el contenido que a ésta se le da. Al respecto surgen dificultades, concretamente: ¿consiste la verdad en una adecuación como lo afirma Tomás de Aquino o esta afirmación es sólo el pórtico? El tratamiento del tema recae en el juicio porque es mediante él que hay una efectiva comparación y, en consecuencia, una adecuación a la realidad. Se dejan a un lado las teorías de la verdad-copia y se señala a Gottlob Frege como opositor agudo que se aproxima al planteo clásico en tanto se puede suponer que la verdad es la concordancia entre una imagen y lo representado. La concordancia es una relación. La imagen será perfecta cuando la relación concordante coincida. Nuestra autora señala aquí el punto álgido de la interpretación, pues, superponer con exactitud una representación y una cosa sólo sería posible si también la cosa fuera una representación. Precisamente lo que no se quiere es que sea una coincidencia de interpretaciones, para lo cual, según Frege, lo esencial es que lo real sea diferente de lo representado. No es posible, dice, que lo que hay en el entendimiento sea una copia exacta a lo que hay en la realidad, primero porque se niega el carácter activo del entendimiento, segundo porque contiene implícita una contradicción. Donde no hay heterogeneidad no hay verdad. Al respecto resulta capital la expresión crítica de la autora en la nota 42, donde afirma que Frege esgrime razones que se desprenden de las explicaciones de Aristóteles y Tomás de Aquino.

Sostiene que las precisiones de Tomás de Aquino nos alejan de todo representacionismo, porque muestra sin confusión la relación entendimiento-realidad, para lo cual recomienda ver las primeras líneas del tratado *De veritate*, q. 1, a. 1c., donde se encuentran expuestas las bases tomistas acerca de la verdad. Las precisiones analíticas que lleva a cabo Tomás de Aquino justifica, que distinga tres grupos para definir «la verdad y lo verdade-

ro». El primer grupo considera «lo que precede a la razón de verdad». Menciona aquí las definiciones de San Agustín, Avicena y la referencia a la verdad que Aristóteles hace en *Metafísica* IX 10: 1051 a y ss. «La verdad, dice Tomás, está en las cosas antes que en el entendimiento». En el segundo grupo considera que, aunque la verdad tiene en las cosas su fundamento, éste se completa por la acción del entendimiento. Estas definiciones centran en aquello por lo que formalmente se perfecciona la razón de verdad. En este grupo Tomás menciona la definición de Isaac Israeli junto a la de San Anselmo y Aristóteles. La verdad no es la que se encuentra en el entendimiento y secundariamente en las cosas sino, en el entendimiento que compone y divide por su juicio. Es decir, que la verdad consiste en juzgar y el juicio estriba precisamente en el conocimiento de la adecuación. En el tercer grupo el modo de definir la verdad no se refiere a lo que perfecciona la razón de verdad sino «al efecto propio de la verdad». En este punto es capital la diferencia que la autora señala junto a Tomás: «No es lo núsimo la verdad conocida y el acto por el cual el entendimiento se sabe adecuado a la realidad que el hábito de la ciencia y el acto por el que la inteligencia sabe que conoce». Afirma que Santo Tomás introduce este tercer tipo de definición porque considera que el conocimiento que es efecto de la verdad no se identifica con el conocimiento de la conformidad que alcanza el entendimiento al juzgar. Por eso considera conveniente distinguir entre un momento lógico y un momento psicológico. Al primero pertenecen la adecuación cumplida y el conocimiento de la verdad, al segundo el efecto propio de la verdad sabida.

«No se debe confundir la verdad lógica con la conciencia que se tiene de ella». Con esta afirmación toma distancia de Maréchal, pues puntualiza que la *veritas intellectus* no es tanto una cualidad del entendimiento sino el acabamiento de la adecuación misma. La conciencia de asimilación de un objeto es algo subjetivo y según la autora no coincide con el acto por el que el entendimiento se conoce como adecuado a la cosa, aunque precisamente esto último es la verdad lógica. La verdad en tanto conocida por el cognocente se identifica con la verdad del intelecto, pero no con la conciencia de la verdad que es posterior a la adecuación formal. Por eso Santo Tomás distingue entre lo que perfecciona la razón de verdadero y lo que manifiesta o declara la noción de verdad. La definición de verdad como adecuación de la cosa al entendimiento conviene a lo que Carmen Segura ha llamado verdad lógica, no formando parte de ésta el efecto de la verdad que es lo que se entiende como verdad psicológica. Luego no es posible que la verdad lógica se identifique con la verdad psicológica.

El último de los tópicos perteneciente a este capítulo es «El conocimiento de la verdad». Inicialmente nos recuerda que, por la relación que tiene el entendimiento con la verdad, Tomás de Aquino distingue dos operaciones. Una es la inteligencia de los indivisibles; el entendimiento que intuye la verdad por sí misma. Este momento se conoce como el de simple aprehensión. La otra operación compone y divide conceptos simples y es precisamente por esto que la verdad o falsedad se encuentra aquí. Es el juicio. En la simple aprehensión no hay comparación con nada ajeno a la *quidditas* misma y en este sentido es absoluta. En el juicio, en cambio, hay composición porque compara uno con otro concepto. Esto es posible por la simple aprehensión anterior donde no cabe error.

Cuando Tomás afirma que la verdad en sentido formal y propio se da en el entendimiento, se está refiriendo a la composición y división por la que se conoce y se dice la verdad. Sólo así tiene lugar cabalmente la adecuación. El entendimiento aplica al ente expresado por el sujeto la forma expresada por el predicado; el juicio devuelve la semejanza de las cosas a la realidad y juzga que algo es así o no en la cosa. Esto no es otra cosa que conocer la adecuación, lo cual sólo es posible por el carácter reflexivo de la inteligencia, que por su inmaterialidad puede volver sobre sí misma conociendo su propia naturaleza y sus operaciones. Acentúa la autora que la posibilidad de conocer la adecuación exige que la inteligencia se conozca como instada por una realidad distinta de sí núsima.

El entendimiento en acto y lo entendido en acto son un solo y mismo acto, y no obstante, no se confunden. Se trata de una alteridad superada que permite que la inteligencia conozca su objeto como la *forma rei alterius* y que a su vez se conozca como adecuada con

ella. Tanto la alteridad como la referencia a lo real son sólo posibles por el carácter reflexivo de la inteligencia que por su inmaterialidad puede volver sobre sí misma conociendo su propia naturaleza y sus operaciones; y certeramente señala junto a Santo Tomás en referencia a lo real: «hay otro entendimiento, el humano, que no es el inteligir mismo ni su esencia es el primer objeto de su inteligir, sino que su objeto es algo extrínseco: la naturaleza de la realidad material. Este objeto es lo conocido primariamente por el entendimiento humano. El juicio devuelve la semejanza de las cosas a la realidad. Juzgar no es otra cosa que conocer la adecuación *intelectus et rei*. Hasta aquí, la autora ha preparado el camino precisamente para ver cómo por un acto de reflexión se puede ver la adecuación a la realidad.

El capítulo segundo lleva por título «Conocimiento y reflexión» y contiene tres puntos capitales en el desarrollo del tema. El primero de ellos, «El carácter naturalmente reflexivo del entendimiento», precisa el tema a la vez que sintetiza su contenido. Una cita de Santo Tomás de Aquino sobre la reflexión completa da comienzo al tema, donde destaca que todas las sustancias intelectuales en su paso de la potencia al acto tienen el poder de volver sobre sí. Al conocer algo distinto de sí han de salir, en cierto modo, fuera de ellas; pero, por su inmaterialidad, pueden conocer que conocen, y así comienzan a reflexionar sobre sí, conociendo primero el acto, después la facultad y por último su misma esencia. Al respecto, se precisa que el entendimiento humano no es una sustancia intelectual, sino que es la facultad de una sustancia a la vez material y espiritual. Es una potencia separada que no se mezcla con ningún órgano, aunque necesita de la operación de los sentidos para poder conocer.

La inteligencia humana, aunque específicamente distinta a las demás sustancias intelectuales, tiene algo común a ellas: la reflexión natural. Aquella que es fruto inmediato de su misma operatividad. En el entendimiento, lo que es actualizado inmediatamente es su operación de conocer y lo que primero entiende el entendimiento es su mismo inteligir. Puntualiza que esto último es la conclusión que Tomás de Aquino propone como un principio general destinado a resolver si el entendimiento humano conoce su propio acto.

Después de marcar la diferencia entre el entendimiento divino, el de los ángeles y el humano destaca la necesidad de ajustar los extremos aparentemente opuestos que se dan en el entendimiento humano, puesto que comienza por los sentidos y se ordena a las cosas materiales; pero además se conoce a sí mismo por su acto, por ese acto por el que conoce lo que es material. Considerado el entendimiento en su misma esencia es tan sólo una potencia para entender, un ente que está meramente en potencia. Sólo es posible en cuanto es actualizado y en la medida en que se actualiza se conoce. El entendimiento al ser informado es hecho simultáneamente intelectual e inteligible. Lo determinante no es que el entendimiento sea informado por la especie, sino que al ser informado es actualizado y entonces se puede conocer a sí mismo por sí mismo. Por eso, dice la autora, insiste Tomás de Aquino en que no conocemos nuestro entendimiento sino porque entendemos que entendemos.

La reflexión intelectual no es obstáculo sino condición de posibilidad e incluso causa de la adecuación cognoscitiva en que consiste la verdad. Adecuación y reflexión se exigen y complementan mutuamente. No hay adecuación sin reflexión. Si el entendimiento realiza la aprehensión es porque puede reflexionar sobre su propia operación, de lo contrario no podría conocer si la forma que conoce es su propia forma o la forma de otra cosa distinta de su esencia. La insistencia sobre este punto debe ser acompañada con lo que se expresa en la nota d 125, donde muestra que el punto en cuestión aquí es el objeto sobre el cual el entendimiento reflexiona. Si lo hace sobre la misma operación o si por el contrario reflexiona en el juicio sobre el mismo juicio con una reflexión implícita, tema que retoma más adelante. Le parece capital dejar en claro que el entendimiento humano no está siempre en acto, se conoce conociendo, es decir se conoce en el acto y por el acto.

Más adelante se ocupa de establecer la diferencia entre reflexión lógica, subjetiva y lo que llama reflexión veritativa entendiendo por esta última la reflexión por la que el entendimiento actualizado por su especie, vuelve sobre sí mismo conociéndose como adecuado

a la cosa. La reflexión veritativa se caracteriza por no duplicar sus operaciones en orden al conocimiento de la verdad como lo hace la reflexión lógica, que exige dos actos: el acto por el que se conoce la cosa y el acto por el que se conoce que conoce.

Reflexión y adecuación es indudablemente un punto central en el desarrollo del propósito inicial planteado por la Dra. Segura. Sintetiza que si la adecuación no se reduce a mera representación, y si el entendimiento puede conocer el acto de adecuación, si la verdad se da propiamente en el juicio que compone y divide, y si el ser veritativo no se confunde con el ser real, es por el carácter reflexivo del entendimiento que en cada operación vuelve sobre sí mismo conociéndola y conociéndose: conociendo, por tanto, su adecuación a la cosa.

El segundo punto contiene «La reflexión del entendimiento sobre su operación». Dos preguntas inician el desarrollo: ¿cómo logra el entendimiento conocer la naturaleza de su acto? y ¿a qué se extiende la reflexión sobre su operación? La primera ha sido desarrollada de alguna manera en lo que se ha expresado y se sintetiza en que el entendimiento conoce la naturaleza de su acto y la naturaleza del principio activo por y en la reflexión. En respuesta a la segunda se acude a la *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7c: «Es imposible que nuestro entendimiento en el estado de vida presente, en el que se encuentra unido a un cuerpo pasible, entienda algo en acto, a no ser volviéndose a los fantasmas [...] Luego no cabe duda de que, para que el entendimiento entienda en acto, no sólo al recibir la ciencia de nuevo, sino también al utilizar la ciencia ya adquirida, se requiere el acto de la imaginación y de las demás potencias».

La reflexión sobre las imágenes no es algo contingente en el conocimiento humano. Señala la autora que habría que admitir dos modalidades diversas en la conversión a la imagen dependientes del fin de la operación. En la primera considerar que nuestro entendimiento abstrae las especies inteligibles a partir de los fantasmas porque, además, no puede entender aquellas cosas de las cuales abstrae las especies sino volviendo a los fantasmas. En la segunda encontramos lo que denomina la reflexión cognoscitiva de lo singular, cuyo fin es conocer el singular en tanto singular. Esto es posible si se da la reflexión sobre la imagen sensible. Lo que debe destacar, dice, es que el objeto de nuestro entendimiento son las cosas materiales, que al hacerse presentes ante él en una imagen sensible, logran simultáneamente que las conozcamos como son en sí mismas, singulares y materiales. El entendimiento pasa al acto conociéndose como principio activo y adecuado a la intelección actual. El entendimiento es actualizado por la especie inteligible, principio de su operatividad. Al conocer su objeto reflexiona sobre sí mismo y sobre este objeto, conociendo su adecuación a la cosa; porque al reflexionar sobre sí misma, la inteligencia vuelve sobre su propio acto llegando hasta la especie y por ello hasta el fantasma del que abstraigo la forma inteligible, y así, hasta las mismas cosas.

El tercero y último punto del capítulo presenta las «Aporías de una teoría del juicio». Establece tres grupos de problemas. El primer grupo es el que afirma que el juicio es una cierta comparación; el segundo grupo tiene que ver con el carácter sintético del juicio; y el tercero se refiere al carácter unitario de la segunda operación del entendimiento. En opinión de la autora la solución a la dificultad planteada en los distintos grupos de problemas hay que buscarla en la línea de la reflexión, intentando armonizar esta capacidad natural del entendimiento con el carácter sintético de la segunda operación. Para sostener que es posible conocer la verdad, para saber lo que las cosas son en sí mismas, no es preciso reducir el ser veritativo a la realidad categorial. La verdad es posible en la medida en que los extremos permanecen distintos e irreductibles. Se conoce el juicio como sede propia de la verdad por la reflexión veritativa.

En el capítulo segundo «Juicio y reflexión» se comienza con la afirmación de que «la verdad le es propia al entendimiento». La verdad se conoce en el juicio y a su vez el juicio consiste en una reflexión sobre la aprehensión simple, únicamente puede conocer la verdad el entendimiento que sobre sí mismo reflexiona. Lo que primero entiende el entendimiento es la esencia misma de una cosa que es su objeto propio. Al conocerla nuestra inteligencia no puede abarcar todas sus determinaciones en un sólo acto. Esas determinacio-

nes inhiere en el sujeto. El entendimiento reitera la operación en cada una de las determinaciones. Por eso, en la proposición hay un sujeto que significa la cosa y el predicado que significa el concepto del entendimiento. Ambos conceptos no pueden entenderse a la vez.

En la apreciación de cada uno de los pasos la autora recuerda que, en un primer momento, la inteligencia aprehende la esencia de una cosa sin afirmar ni negar, pero emitiendo un verbo. La especie expresa el concepto formal acerca de ella. Posteriormente vuelve, reflexiona sobre la misma especie de la cosa, conoce sus propiedades y emite también un verbo que expresa lo conocido. Tan sólo entonces está en condiciones de relacionar ambos elementos atribuyendo el segundo al primero. Nos recuerda que el juicio consiste en una comparación de dos conceptos, tanto si ambos se identifican en la realidad como si son diversos. Así la unidad predicativa es distinta de la real. Precisa que «el juicio tiene un carácter sintético desde una dimensión analítica en virtud de una reflexión intelectual. Esta vía pone de manifiesto que las dos operaciones del entendimiento: la simple aprehensión y el juicio, no son independientes. La primera se ordena a la segunda. Precisamente el juicio consiste en una reflexión del entendimiento sobre el acto de la simple aprehensión, sobre su naturaleza y su proporción a la cosa.

En el segundo punto de este capítulo sobre «La formación del juicio» se ocupa fundamentalmente del objeto de la «reflexión veritativa». Si bien antes ha expresado que ella consiste en la vuelta del entendimiento sobre la simple aprehensión, a la hora de establecer el objeto preciso sobre el que vuelve, es cuando se producen las discrepancias. En opinión de la autora eso sucede porque en el texto mismo del *De Veritate* no está aclarado cuál sea el acto sobre el cual el entendimiento reflexiona. Para situarnos en la problemática pregunta, ¿qué es lo que hace el entendimiento para formar un concepto? El entendimiento reflexiona en cuanto está en acto. ¿Qué es lo que hace el entendimiento para formar el verbo? La actualidad del inteligir proviene del intelecto y no de la cosa entendida. Al reflexionar la inteligencia vuelve sobre sí y sobre su operación propia, conociendo directamente su objeto e indirectamente la especie inteligible.

Lo que el entendimiento aporta es «actualidad». Ella está dada por la cosa y su imagen en el intelecto. Aclara la autora que, la actualidad no proviene de la imagen sino del entendimiento por la reflexión que realiza sobre sí. El entendimiento forma y expresa el verbo o palabra que es lo primero que entiende entendiendo en él la cosa. Puntualiza la autora: hasta aquí la reflexión le posibilita conocer su acto pero no la adecuación a la cosa. Para ello deberá reflexionar sobre la semejanza, conociéndola y juzgándola. Mientras el predicado no le atribuya «algo» al sujeto, no puede saber que él tiene semejanza. Es allí donde compone o divide, une o separa. Allí el entendimiento conoce la adecuación del predicado al sujeto. Conoce la verdad. Conoce la adecuación entre las cosas y el entendimiento. Finalmente, se afirma que el entendimiento siempre vuelve sobre la especie porque es a partir de ella que forma sus conceptos. La unidad del objeto permanece inalterable al nivel de la especie inteligible pero no de los conceptos, porque el concepto es una formación intelectual que no existe en la cosa. Una segunda cuestión en este punto es ver la relación unidad-simultaneidad. Todo lo que el entendimiento pueda inteligir bajo una especie lo puede entender simultáneamente. El entendimiento puede entender muchas cosas como si se tratase de una. Pero no puede entender muchas como si se tratase de muchas. Todo lo que el entendimiento puede inte-ligir bajo una especie lo puede entender simultáneamente.

En «Verdad, juicio y reflexión», último punto de este capítulo, dice la autora, de manera relevante, que *conocer la adecuación es conocer la verdad*. La condición de posibilidad de la verdad lógica estriba en el carácter reflexivo del entendimiento humano que puede volver sobre sí mismo y sobre sus propios actos. Es la reflexión la que hace posible la adecuación. Establece que conocer la adecuación es conocer la verdad; conocer la verdad es componer y dividir; componer y dividir es afirmar y negar; afirmar y negar es juzgar; juzgar es reflexionar. Recuerda que Santo Tomás de Aquino afirma que la verdad se encuentra tanto en los sentidos como en el entendimiento aunque de distinta forma. Los sentidos no poseen formalmente la verdad porque no pueden reflexionar sobre sí mismos. Sólo tienen la capacidad de aprehender la cosa pero no saben lo que la cosa es. El entendimiento

puede conocer la verdad componiendo y dividiendo por su juicio. En este punto para Santo Tomás es lo mismo comparar lo concebido con la realidad, que juzgar, afirmar o negar, componer o dividir.

Con posterioridad, la autora ha de ocuparse de cómo se hace extensivo a la reflexión el paralelismo ya establecido entre verdad, adecuación, afirmación, composición y juicio. Para este propósito establece un orden que comienza por la relación verdad-juicio y que termina demostrando que es lo mismo juzgar que componer y dividir, citando al respecto la interpretación de Silvestre de Ferrara. Señala que hay coincidencia entre los tomistas en afirmar que la verdad es *adaequatio intellectus et rei*, pero cuando del juicio se trata queda todo reducido a la unión de sujeto-predicado, problema éste imposible de resolver si no se tiene en cuenta la naturaleza de la verdad y su relación con ella. El problema central del juicio es el conocimiento de la adecuación o conformidad entre el entendimiento y la cosa. En este sentido «ningún juicio del entendimiento está precedido por una enunciación aprehensiva», interpretación iniciada por Juan de Santo Tomás y que la autora considera inviable metafísica y gnoseológicamente. Finalmente, frente a la tarea de mostrar que *única-mente se puede conocer la verdad frente a la reflexión del entendimiento*, nos encontramos con un epílogo que contiene una exposición lineal y ordenada de los puntos fundamentales para lograr claridad sobre la temática.

En esta obra la Dra. Carmen Segura centra su atención en un tema clave, siempre presente cuando de la certidumbre del conocimiento humano se trata. La autora asume plenamente la dificultad que la respuesta implica cuando la pregunta va dirigida a la esencia de la verdad, y por esto retorna a la cuna de su tratamiento. Revisa los fundamentos en la respuesta de Santo Tomás de Aquino, y con absoluta claridad metodológica encamina al lector a la comprensión de su pensamiento, utilizando para ello la alternancia impecable del análisis y de la síntesis, en una perspectiva que trasciende el tratamiento lógico. Ha revisado la causa de exégesis divergentes en respuestas relevantes de autores modernos y contemporáneos. Para la autora, el haber soslayado la reflexión, explica la causa que traba e impide una respuesta satisfactoria a la pregunta por la verdad del conocimiento. Sin lugar a dudas, esta obra, lleva a cabo la recuperación reflexiva de la verdad, proyectando y abriendo su sentido con renovada actualidad.

Mirtha Rodríguez de Grzona

MARÍA JESÚS SOTO, *Metafísica del infinito en Giordano Bruno*. Cuadernos de «Anuario Filosófico», Serie Universitaria 47. Publicaciones de la Universidad de Navarra. Pamplona 1997. 89 páginas. ISSN 1-137-2176.

Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra, María Jesús Soto ocupa allí la cátedra de Historia de la Filosofía. Lleva publicados reiterados libros y artículos sobre las líneas de pensamiento que gestan la modernidad y derivan desde ella sus epílogos esenciales. *La metafísica del infinito en Giordano Bruno* se inscribe bajo este horizonte. En efecto Giordano Bruno, embriagado en las fuentes de la Nueva Ciencia, retoma la temática de lo infinito, presente desde los orígenes presocráticos, iluminándola con las nuevas Luces que comenzaban a alumbrar la modernidad filosófica. Siguiendo especialmente el materialismo de Demócrito y Lucrecio, el pensamiento del Nolano se convertirá en la musa inspiradora de una corriente de filosofía monista que encabezarán Spinoza, Diderot, Herder, Schelling y Hegel, entre otros (p. 13).

El objetivo central del texto que presentamos es, tal como lo indica su autora en la introducción, explicitar la finalidad última que ha alimentado el pensamiento de Bruno. Es decir, elucidar su esfuerzo por «fundar sistemáticamente una metafísica del infinito» (p. 13). A lo largo de la obra, María Jesús Soto afirmará que el interés bruniano es estrictamente metafísico. Su postulado de infinitud —divina y cósmica— no pretende extrapolar al ámbito filosófico tesis teológicas ni científicas, sino que surge de una motivación genui-

namente especulativa. No obstante creemos oportuno señalar que la infinitud cósmica de Bruno es meramente extensiva. No hay en él una contemplación de las profundidades del ser finito, de su intensidad entitativa y su valor particular, sino una preconcepción de la ilimitación espacial del universo.

La introducción del texto pasa revista tanto a los múltiples escritos del filósofo de Nola, como a las diversas interpretaciones de que ha sido objeto. Se detiene especialmente en su lectura idealista que, de la mano de Jacobi, alimentará el pensamiento spinoziano y el romanticismo alemán. El cuerpo de la publicación se articula en tres capítulos que responden a los tres núcleos especulativos fundamentales de Bruno (p. 14). A saber: 1) El Absoluto como Principio y Causa del universo; 2) La manifestación del Absoluto; 3) La posibilidad de apertura al Absoluto por la razón humana.

El capítulo primero, «La consideración del Absoluto», trata la mutua implicación de Dios y el Universo. Tal como lo afirma el denominado gran principio nolano: *Non c'è Dio senza mondo* (p. 19), porque el mundo es «el desenvolvimiento de la esencia divina» (p. 30). De aquí que, para conocer a Dios, haya que considerar su actividad esencial: la producción de un universo necesariamente infinito. El único acceso al Absoluto es su manifestación sensible, cayendo fuera de la indagación racional y filosófica la pregunta por la trascendencia. El Nolano nos descubre una «naturaleza divinizada» y una «divinidad naturalizada», clara manifestación, asiente la autora, del principio de autonomía moderna que dará, pasos mediante, en el deísmo racionalista y en el monismo inmanentista (p. 34). Para Bruno el Absoluto es, a la vez que causa del universo, principio que le permanece inmanente. Dios no sólo está presente a su obra, sino que la es, constituyéndose en la eterna sustancia universal. María Jesús Soto examina en este punto las tesis brunianas que hacen de Dios causa eficiente, formal, material y final del mundo. En cuanto eficiencia universal, el Alma del mundo produce las formas particulares de las cosas. Pero como estas formas son patrimonio exclusivo de su sabiduría, Dios es también causa formal inmanente a los seres. La inteligencia universal, actuando desde el interior de la materia eterna, genera aquellas ideas que esta última posee como posibilidades suyas. Ahora bien, el Absoluto es en Bruno no sólo pura actualidad, sino también potencia pasiva que se corresponde perfectamente con su potencia activa (p. 49). De este modo afirma: «la potencia activa y la potencia pasiva no forman sino una unidad y son por lo tanto lo mismo, y no hay filosofía o teología que dude en atribuirle al Primer principio sobrenatural» (p. 50). Como consecuencia de lo antedicho, Dios pasa a ser la materia eterna del mundo que despliega su unidad en la multiplicidad de las cosas. Es el principio sustancial del cual las formas particulares no son sino accidentes. Aquí sostiene la Dra. Soto que, pese a ser la de Bruno una filosofía de la unidad, no cabe hablar en ella de identidad total ya que dos modalidades de ser, la de la implicación y explicación, constituyen un intento de diferenciación (p. 51). En último término, Dios es también causa final del universo, pero se trata de una causa que a su vez finaliza en el cosmos la manifestación de su infinitud. No es fin en sí misma, sino en su subordinación al mundo (p. 55).

El segundo capítulo, «La manifestación del absoluto», se ocupa de la infinitud cósmica. Según la autora, la motivación infinitista del pensamiento bruniano hunde sus raíces en el pensamiento griego, neoplatónico y, a posteriori, cusano (p. 59), y cuestiona directamente los fundamentos aristotélicos y medievales del mundo. El Nolano argumenta su tesis apoyándose en la infinitud y omnipotencia de la causa eficiente. Dios hizo un universo infinito porque, al obrar según la necesidad de su esencia, no podría hacerlo de otro modo. Coherente con su afirmación de la identidad entre la potencia activa (*posse facere*) y la pasiva (*posse fieri*), resulta que no sólo el mundo puede ser hecho, sino que es hecho infinito, tal cual lo exige la omnipotencia de su causa. El postulado de la infinitud cósmica da origen, en palabras de María Jesús Soto, al Renacimiento, y derivará en autores tales como Spinoza, Jacobi, Schelling, Hegel y el romanticismo alemán (p. 64). La relación necesaria entre la causa y el efecto pone entre paréntesis la contingencia del mundo, su creaturidad y la distancia del Absoluto. Dios y el cosmos son una misma infinitud, pero bajo distintos aspectos. En este sentido dice Bruno: «Llamo al universo "todo infinito" porque no tiene

bordes... ; digo que no es totalmente infinito porque en cada parte de él que podemos considerar es finito... Llamo a Dios "todo infinito" porque excluye de sí todo término...; y llamo a Dios "totalmente infinito" porque El, todo entero, está en todo el mundo y está infinitamente y totalmente en cada una de sus partes» (p. 71). Según María Jesús Soto la exigencia de unidad e inseparabilidad entre Dios y el realizarse de la naturaleza que atraviesa la especulación bruniana lleva a sus últimas consecuencias el principio cusano de la coincidencia de los opuestos (p. 73), orientándolo en sentido immanentista. Así, el cosmos debe resolverse en términos de identidad con su Unidad Complicante. Pero se trata de una unidad que contiene la diferencia porque el Absoluto es todo, en cuanto fundamento, y a la vez no coincide con nada determinado (p. 74). Se patentiza aquí el esfuerzo del Nolano por salvar la distinción entre Dios y el mundo, aunque su Dios sea un Dios immanente, cuya identidad permanece en el universo mismo.

El último capítulo, «Acteón y la tragedia de la razón», plantea la pregunta por la posibilidad del conocimiento humano del Absoluto. El fundamento del universo no puede ser investigado sino en la medida en que reluce o es la naturaleza misma. Sobre ésta última recae la reflexión filosófica, silenciándose la trascendencia Divina. Subraya aquí nuestra autora que no se trata de un silencio respetoso ante lo que constituye el misterio insondable de lo divino, hecho fundamental de la teología negativa, sino de una negatividad que significa la esterilidad de la reflexión filosófica sobre la trascendencia, la cual, aunque posea alguna realidad, no contiene ninguna utilidad para el filósofo (p. 82). De este modo trasluce el pensamiento bruniano una racionalización de la fe así como una admisión de la teoría de la doble verdad (p. 82, nota 233). El Dios de Bruno no es ni persona, ni creador, ni providente. Su inmanencia quiebra la posibilidad de relación entre la razón y el Absoluto, y cuestiona gravemente el fin último del hombre: aquella deificación lograda en la contemplación intelectual del Absoluto que el Nolano propusiera al hombre como su último fin (p. 86). El máximo objeto de conocimiento humano es el universo (p. 80). En esto radica la tragedia de la razón: el Absoluto sólo puede ser captado en cuanto immanente, ausente en cuanto tal e inaccesible como Absoluto. El intelecto, simbolizado por Bruno en el mítico Acteón, queda atrapado en una infinitud cósmica —la Diana cazadora— que le impide el ascenso a la verdadera infinitud. Permanece en una búsqueda sin término, donde jamás hallará sosiego (p. 88).

Nuestra autora concluye su obra señalando que la contribución de Giordano Bruno a la filosofía ha sido la «eliminación del principio teológico de la filosofía» (p. 88). El Absoluto cumple, dentro de este pensamiento, la función de un principio metafísico immanente capaz de explicar los procesos naturales, pero diluido a su vez en ellos.

En síntesis, Bruno establece «el primer paso en la historia de la filosofía moderna hacia la secularización de lo divino» (p. 89) y, agregamos, hacia la disolución del ser finito liderada, a la postre, por el ateísmo idealista.

Reconocemos en el presente texto un valioso aporte al estudio de la historia de la filosofía moderna. Las tesis de Giordano Bruno que se suceden a lo largo de la obra son presentadas por María Jesús Soto desde su génesis esencial, y proyectadas en su devenir histórico. Un excelente aparato crítico enriquece las diversas afirmaciones con reiteradas referencias y citas tanto de las obras del Nolano, como de sus comentaristas más importantes. Se suma a la fecundidad del libro una constante contraposición del pensamiento bruniano con el medieval, y especialmente el tomista.

María José Binetti

GABRIEL ZANOTTI, *Epistemologia da economia*. EDIPUCRS. Porto Alegre 1997. 110 páginas.

Este libro que Gabriel Zanotti escribió en 1993 ha sido traducido al portugués por Júlio Cezar R. Pereira y publicado por la Editorial de la Universidad Católica de Rio Grande do Sul. En el mismo, Zanotti presenta una propuesta epistemológica para la eco-

nomía, fruto de la combinación y la elaboración personal de una serie de ideas de diversos filósofos, epistemólogos y economistas. Por este motivo en los primeros capítulos del libro aclara qué elementos tomará de cada pensador.

En cuanto a la epistemología se nutre en primer lugar de la sistematización lógica del método hipotético deductivo de Karl Popper. A su vez, adopta tres nociones básicas de Imre Lakatos: la de un núcleo central del Programa de Investigación Científica (SRP) «infalsable»; la de hipótesis ad hoc «falsables», y finalmente la de la progresividad o regresividad de los SRP. Se trata de conceptos generalmente aceptados en la epistemología actual, de los que el autor ofrece una explicación concisa.

En relación a las premisas básicas de epistemología de la economía, acude a elementos de Mises, Hayek y Machlup. Zanotti trabajó en su tesis doctoral (publicada en *Liber-tas* 13 [1990]) en una fundamentación de la praxeología mieseana. Consecuentemente, es un tema que conoce con detalle. La praxeología, tal como la entiende el pensador austríaco, es la ciencia de la conducta humana analizada desde el punto de vista de la implicaciones normales de su descripción. Para Zanotti, la praxeología puede tener como fundamento la antropología de Santo Tomás de Aquino. Este es un tema de discusión eterna, y muy afable, entre el autor del libro y el de esta reseña. Pienso que efectivamente podría darse, y Zanotti lo prueba en su tesis, la posibilidad de esta fundamentación. Pero, al modo de ver del autor de la reseña, esta posición implicaría poner entre paréntesis muchas afirmaciones de Mises, sobre todo en relación a la libertad humana. El experimento de Zanotti —un Mises fundado en Santo Tomás— puede ser legítimo, pero Mises, pienso, deja de ser Mises. Zanotti toma también de este gran pensador austríaco sus construcciones imaginarias, hipótesis auxiliares. Una de éstas, la *Evenly Rotating Economy*, ha sido criticada por austríacos posteriores por considerar que representa un esquema más bien neoclásico. Finalmente Zanotti adopta la noción mieseana de economía, como la parte de la praxeología que se ciñe a las acciones humanas en el mercado.

Pasamos a Hayek. De él toma el individualismo metodológico, la noción de «orden espontáneo» y la presencia del aprendizaje como un postulado empírico. También hemos discutido bastante con Zanotti la posibilidad de fundar la noción de orden espontáneo hayekiano en el realismo de Tomás de Aquino. Zanotti, en efecto, formula una teoría del orden espontáneo basándose en la doctrina del Doctor Angélico. Sin embargo, a mi modo de ver, esta última teoría ya no es hayekiana, pues contiene como elementos esenciales las nociones de libre albedrío y de finalidad, ausentes en Hayek. De Machlup, finalmente, Zanotti destaca su propuesta de sistema de testeo empírico, que lo acerca notablemente ala posición epistemológica de Lakatos. Otra idea clave de Machlup es su apertura a un concepto analógico amplio de ciencia, de la que sacará mucho provecho nuestro autor.

A su propuesta queremos referirnos ahora. Nos parece la parte más interesante de su libro, y que la misma constituye un verdadero aporte. Muchas veces lo hemos animado a desprenderse de influencias y a presentar sus ideas como propias, dejando de lado los autores de los que toma sólo algunos elementos parciales. Porque nos parece que es *su* propuesta y que la misma es original. El autor la expone desde dos puntos de vista. El primero, el de su contenido. Se trata de un programa de investigación con un núcleo central, un conjunto de hipótesis auxiliares y un criterio de progresividad o regresividad empíricas. A su vez, el núcleo central consta de un subnúcleo central praxeológico, filosóficamente no falsable, de un conjunto de hipótesis auxiliares de nivel universal, construcciones imaginarias y un conjunto de leyes económicas deducidas de los elementos anteriores. El subnúcleo central son los axiomas praxeológicos. Las hipótesis auxiliares son el concepto de agudeza empresarial de Kirzner y el principio de maximización monetaria, la cooperación social y la ley de división del trabajo, todas ellas hipótesis conjeturales. En las construcciones imaginarias sigue el concepto de Mises. Las leyes económicas deducidas son esencialmente las habituales.

Desde otro punto de vista, Zanotti plantea el método para conocer la esencia de las interacciones humanas que constituyen el objeto de una ciencia social, como es la economía. Éste es un conocimiento conjetural debido a la naturaleza libre del objeto. En este ca-

so, dicha condición no supone un defecto, sino, por el contrario, una perfección del objeto, e. d., la libertad. A pesar de la presencia de aspectos no conjeturales —fenomenología y praxeología de la acción—, el carácter conjetural de las hipótesis auxiliares determina el del conjunto del conocimiento. Respecto a la base empírica, Zanotti reconoce el problema de la interpretación y propone resolverlo mediante una decisión prudente.

Encontramos a esta solución la virtud de considerar el problema en todas sus facetas reales. Hay un núcleo praxeológico indudable, pero la realidad es muy rica y nos presenta la dificultad de comprender también elementos conjeturales. La economía, lógicamente, no puede llegar más allá de su objeto. Esto no ha de suponer ningún complejo de inferioridad científico, sino por el contrario, la correcta adaptación de la ciencia a la dignidad otorgada por la libertad a la acción económica. De este modo, respetando el núcleo austríaco ortodoxo, Zanotti consigue inyectar o explicitar en el mismo una cuota de realismo muy saludable. Por eso, nos parece que el libro de Zanotti constituye una contribución muy interesante para los mismos austríacos. Ahora sólo cabe esperar que se entienda.

Ricardo F. Crespo

ÍNDICE GENERAL DEL VOLUMEN LIII

ARTÍCULOS

ALBERTO E. BERRO, <i>La acceptio a rebus como condición del espíritu encarnado en las Quaestiones disputatae De veritate de Santo Tomás de Aquino.</i>	25-55
HERIBERT BOEDER, <i>Logotektonisch Denken.</i>	15-24
FRANCISCO CANALS VIDAL, <i>Génesis histórica de las xxiv tesis tomitas. Una investigación importante para la historia de la Iglesia.</i>	97-110
— <i>¿Qué es un doctor de la Iglesia?</i>	501-507
WILLIAM E. CARROLL, <i>Thomas Aquinas and Big Bang Cosmology.</i>	73-95
RICARDO F. CRESPO, <i>Subjetivistas radicales y hermenéutica en la escuela austríaca de economía.</i>	419-429
MARÍA ELTON, <i>Gnoseología de la ley natural.</i>	175-194
SILVANA FILIPPI, <i>El carácter estético-retórico de la verdad en el pensamiento posmoderno: relato de una imposibilidad.</i>	111-118
— <i>La noción aristotélico-tomista de verdad y su interpretación en El ser y el tiempo de Martin Heidegger.</i>	409-418
MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, <i>La nueva moral.</i>	57-71
MARCELO L. IMPERIALE, <i>El tiempo como medida de la primera esfera en la física de Aristóteles.</i>	257-299
OLGA L. LARRE, <i>Las condiciones de una nueva teoría del ente natural tras la condena de 1277. La Physica de Walter Burley y sus peculiaridades.</i>	387-397
CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS, <i>La aportación de Tomás de Aquino a la filosofía de la justicia.</i>	343-355
WILHELM METZ, <i>Gewißheit und Wahrheit. Descartes' Grundlegung der Ersten Philosophie.</i>	399-408
PATRICIA MOYA C., <i>La representación como desvelamiento en Tomás de Aquino.</i>	369-385
JORGE PEÑA VIAL, <i>Naturaleza teleológica: articulación entre ser, deber ser y virtud.</i>	481-500
UBALDO PÉREZ PAOLI, <i>Verdad, tiempo y justicia. Un tema de la filosofía de Anselmo de Canterbury.</i>	301-341
GUSTAVO ELOY PONFERRADA, <i>Santo Tomás de Aquino en el magisterio de la Iglesia.</i>	3-13
VITTORIO POSSENTI, <i>Démocratie et christianisme.</i>	163-174
— <i>Sguardi sulla fine dei tempi e sulle cose ultime. A proposito della struttura escatologica del cristianesimo.</i>	467-479

MARIO ENRIQUE SACCHI, <i>Anotaciones sobre la recepción y la crítica de la metafísica tomista en el pensamiento contemporáneo.</i>	509-528
— <i>Deicidio y orfandad.</i>	195-210
MIRKO SKARICA, <i>Observaciones para una lógica de las normas. De Kelsen a Tomás de Aquino.</i>	155-162
TIMOTHY L. SMITH, <i>Thomas Aquinas' De Deo Setting the Record Straight on his Theological Method.</i>	119-154
GUILLERMO EDUARDO SPIEGEL SOSA, <i>Libertad y naturaleza: la voluntad como naturaleza y como razón en Tomás de Aquino.</i>	357-368
CAMILO TALE, <i>Examen de los principios de la bioética contemporánea dominante.</i>	431-465

NOTAS Y COMENTARIOS

SERGIO RAÚL CASTAÑO, <i>Apostilla sobre la irreductibilidad del bien común a la protección de los derechos particulares.</i>	211-216
MATILDE ISABEL GARCÍA LOSADA, <i>La filosofía como propedéutica de salvación.</i>	539-542
— <i>Una contribución a la historia del pensamiento filosófico argentino.</i>	219-222
HÉCTOR H. HERNÁNDEZ, <i>Un libro de Avelino Manuel Quintas sobre filosofía política.</i>	543-551
CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS, <i>In memoriam Josef Pieper (1904-1997)</i>	223-225
GUSTAVO ELOY PONFERRADA, <i>A veinticinco años de la desaparición de Jacques Maritain.</i>	529-532
— <i>Los derechos del niño.</i>	532-539
MARIO ENRIQUE SACCHI, <i>José María de Estrada (1915-1997).</i>	225-227
— <i>La síntesis del conocimiento científico de la naturaleza en una obra de William A. Wallace O. P.</i>	552-559
GABRIEL J. ZANOTTI, <i>Nota sobre el libro La economía como ciencia moral de Ricardo F. Crespo.</i>	216-219

BIBLIOGRAFÍA

IGNACIO ANDEREGGEN-ZELMIRA SELIGMANN-MARTÍN ECHAVARRÍA-GERARDO ECHEVARREN, <i>La psicología ante la gracia</i> (J. I. Ferro Terrén).	229-231
MARIANO ARTIGAS, <i>El desafío de la racionalidad</i> (S. Argüello).	561-565

ROBERTO ANDORNO H., <i>La bioéthique et la dignité de la personne</i> (C. I. Massini Correas).	231-232
AA.VV., <i>Evangelium Vitae e diritto</i> (P. J. Olaiz).	232-235
CELIA BORDÍN-MARTA FRACAPANI-LILIANA GIANNACARI-ALBERTO BOCHATRY, <i>Bioética</i> (C. Tale).	235-240
ROBERTO J. BRIE, <i>Los hábitos del pensamiento riguroso</i> (E. Coquet).	240-242
ALBERTO CATURELLI, <i>La libertad</i> (G. E. Spiegel).	242-245
MAX CHARLESWORTH, <i>La bioética en una sociedad liberal</i> (C. Tale).	565-569
RAIMONDO CUBEDDU, <i>Atlante del liberalismo</i> (R. F. Crespo).	245-246
ANDREA DALLEDONNE-ROSA GOGLIA, <i>Cornelio Fabro, pensatore universale</i> (H. H. Hernández).	247-248
BRIAN J. FARRELLY O. P., <i>Meister Eckhart. Teólogo místico. Estudio</i> (M. E. Sacchi).	569-571
YVES FLOUCAT, <i>Julien Green et Jacques Maritain. L'amour du vrai et la fidélité du coeur</i> (M. E. Sacchi).	571
ANTHONY J. LISSKA, <i>Aquinas' Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction</i> (C. I. Massini Correas).	572-575
ANTONIO MILLÁN PUELLES, <i>El valor de la libertad</i> (R. F. Crespo).	576-577
ELIZABETH STASI DE MONTES DE OCA, <i>Modernidad. Posmodernidad</i> (F. Leocata S. D. B.).	249
CARLOS JOSÉ MOSSO, <i>Derecho, moral y vida</i> (A. Rodríguez Varela).	250-253
M. RHONHEIMER, <i>Derecho a la vida y estado moderno. A propósito de la Evangelium Vitae</i> (A. M. González).	577-580
ALBERTO RODRÍGUEZ VARELA, <i>Aproximación a la persona antes de nacer</i> (C. J. Mosso).	580-583
CARMEN SEGURA, <i>La dimensión reflexiva de la verdad</i> (M. R. de Grzona).	583-589
MARÍA JESÚS SOTO, <i>Metafísica del infinito en Giordano Bruno</i> (M. J. Binetti).	589-591
ROBERT WHELAN-JOSEPH KIRWAN-PAUL HAFFNER, <i>The Cross and the Rain Forest</i> (R. J. Crespo).	250-253
GABRIEL ZANOTTI, <i>Epistemologia da economia</i> (R. F. Crespo).	591-593

ANALES

de la
CORPORACIÓN DE CIENTÍFICOS CATÓLICOS

Sumario

Enrique J. Laje

El Yo de Jesucristo y su conciencia humana

T. Molnar - J. J. Sanguinetti - A. Caturelli

Un cuestionamiento y tres respuestas

Mario Caponnetto

La verdad en la ciencia y en la investigación

Hugo O. M. Obibglio

Clonación e ingeniería genética.
Implicaciones sobre la vida humana

Ariel H. Guerrero

Educación y ciencia. ¿Para qué?

Mario Claudio Fuschini Mejía

Grandes emprendimientos: las obras hidroeléctricas
del Alto Paraná y la hidrovía Paraguay-Paraná

Mons. Rodolfo L. Nolasco

Homosexualidad, distorsión publicitaria

KRITERION

REVISTA DE FILOSOFIA

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais - Brasil

Numero 95 - Janeiro a Junho/97

CINQUENTENÁRIO

SUMARIO

Apresentação

7

ARTIGOS

Cui bono? Sa Anotações pessoais de Arthur Versiani Vellôso.

Rodrigo Duarte

11

Manuscripta. Sócrates.

Arthur Versiani Vellôso

28

Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza:

Estrutura do Sistema Hegeliano.

Henrique C. de Lima Vaz

33

Kant e o "Escândalo da Filosofia".

Guido Antônio de Almeida

49

O lugar da crítica da Faculdade do Juízo na filosofia de Kant.

José Henrique Santos

73

RESENHA

**Heidegger - 1919-1929- De l'herméneutique
de la facticité à la métaphysique du DASEIN.**

Paris, J. Vrin, 1996 (236pp.)

92

EL ARTE  DE IMPRIMIR

Se terminó de imprimir
en el mes de octubre de 1998
en Artes Gráficas Corín Luna S. A.
Gregorio de Laferrère 1331/33 - Buenos Aires