

1
SAP

INGRESADO
M F N
Nº 71
BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONÓMICAS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

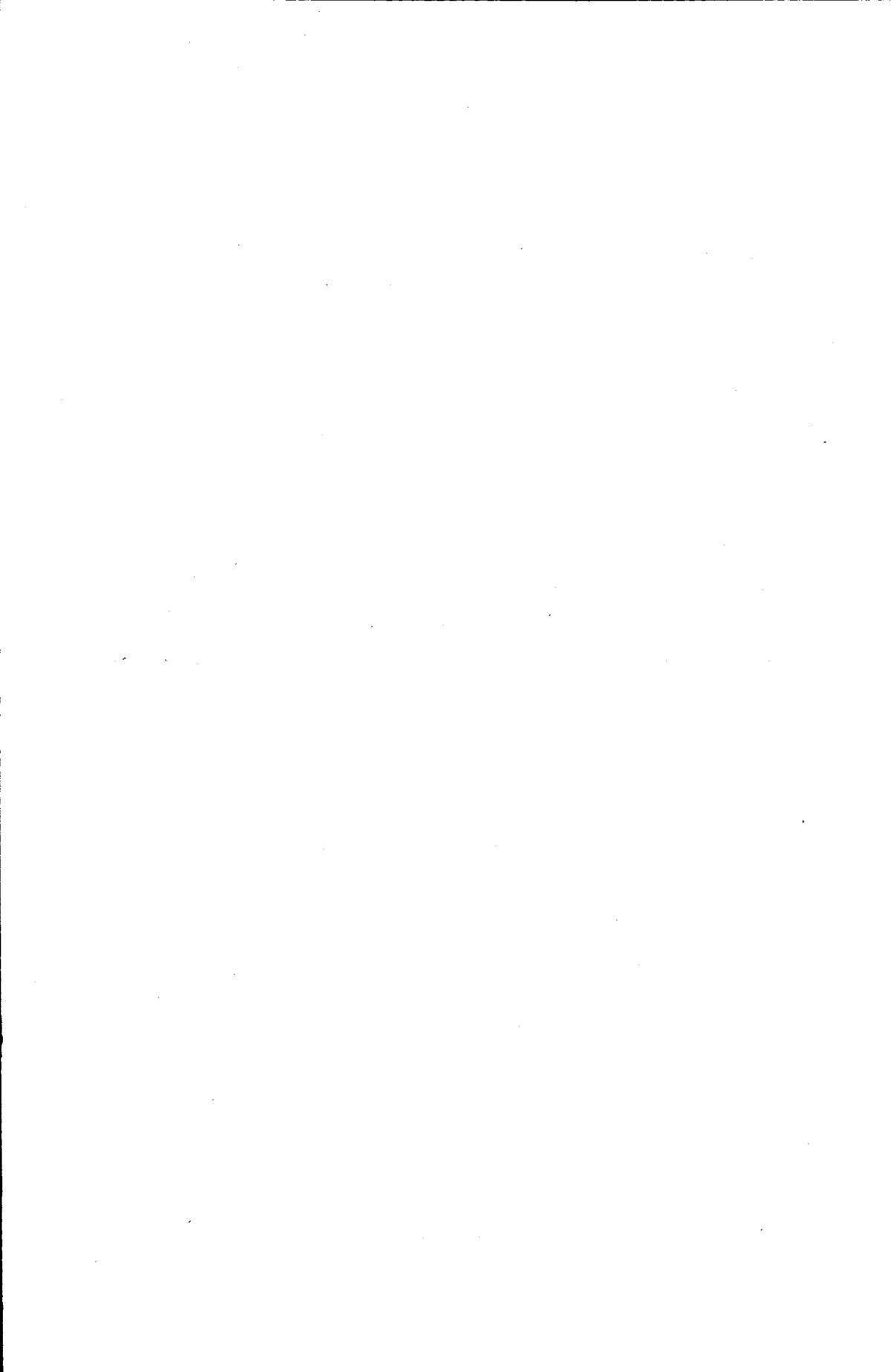
Departamento de Filosofía

SAPIENTIA

Volumen XLIII

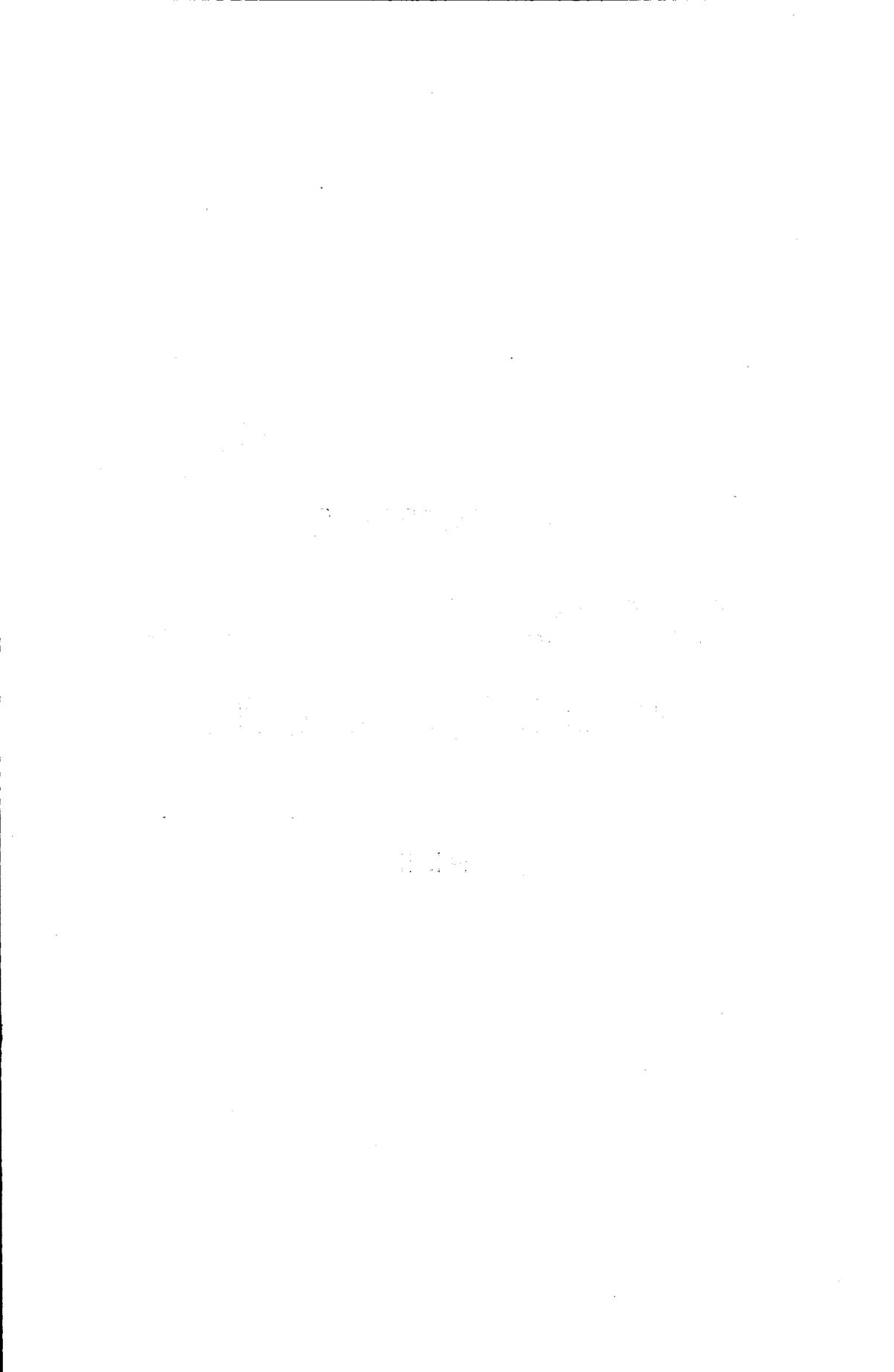
1988

BUENOS AIRES



**HOMENAJE A
MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI
EN SUS OCHENTA AÑOS**

Vol. II



SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>El tema de la libertad en Santo Tomás: fuentes y desarrollo</i>	7
JULIO R. MÉNDEZ:	<i>Emergencia y sentido del hombre en la reflexión ética de la Suma contra Gentes</i>	51
JUAN J. SANGUINETI:	<i>Azár y contingencia</i>	59
RAMÓN QUERALTÓ:	<i>Indeterminismo y racionalidad. En torno al problema de la causalidad en física</i> ..	69
STANISLAVS LADUSANS:	<i>La tridimensionalidad crítica de la reflexión completa</i>	85
IULO BRANDAO:	<i>Humanismo y humanismos</i>	97
JOSÉ M. DE ESTRADA:	<i>Limitación de la antropología filosófica</i>	105
MARÍA C. DONADÍO DE GANDOLFI:	<i>Afectividad, obrar humano, moralidad</i> ..	109
MARÍA L. LUKAC DE STIER:	<i>Naturaleza y ética en Hobbes y Tomás de Aquino</i>	123
CARLOS I. MASSINI-CORREAS:	<i>Derecho, pensamiento y lenguaje</i>	139
YLVES J. DE MIRANDA GUIMARAES:	<i>Derecho natural y positivismo jurídico</i> .	153
JOSÉ P. GALVAO DE SOUSA:	<i>La verdad política es el ideal de una sociedad participativa</i>	163
HÉCTOR H. HERNÁNDEZ:	<i>Hombre y moral: la "pietas" patriótica</i>	173
BATTISTA MONDIN:	<i>Filosofía, teología y cultura cristiana en el pensamiento de San Agustín</i>	191
EMILIO SILVA DE CASTRO:	<i>Amor Ruibal, genial renovador de la filosofía cristiana</i>	209
EDGARDO J. CASTRO:	<i>La problemática filosófica de las ciencias humanas</i>	221

1988

Año XLIII

(Enero-Junio)

Nos. 167-168

Director

OCTAVIO N. DERISI

Subdirector

VICENTE O. CILIBERTO

Secretarios de Redacción

GUSTAVO E. PONFERRADA — JUAN R. COURREGES

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON

ALBERTO CATURELLI

ABELARDO J. ROSSI

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

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

EL TEMA DE LA LIBERTAD EN SANTO TOMAS: FUENTES Y DESARROLLO

I

Tempranamente tuvo que enfrentarse el joven Tomás de Aquino con el tema de libertad y no precisamente de manera académica. Siendo estudiante en la Universidad de Nápoles se sintió atraído por la vida evangélica que llevaban los Frailes Predicadores, orden religiosa mendicante fundada no muchos años antes por Santo Domingo de Guzmán y que se extendía ya por toda Europa, sobre todo en medios universitarios.

Decidido a abrazar la vida religiosa, chocó contra la oposición de su familia, que tenía para él otros designios. Pero al recibir la noticia del fallecimiento de su padre ingresó en la nueva Orden sin comunicarlo a sus familiares. "Pero su madre se enteró de su decisión y fue a buscarlo a Nápoles. No lo halló: sus superiores, previendo esta reacción, lo habían enviado a Roma. La irritada señora envió a otros hijos suyos, militares, quienes tras un breve patrullaje por el camino a la Ciudad Eterna lo detuvieron a la altura de Acquapendente. Lo encerraron en el castillo familiar de Monte San Giovanni, pero luego, a pedido de la madre, lo trasladaron al de Rocca Secca, donde residía, no sin antes tratar de disuadirlo de todas las maneras posibles de sus ideales religiosos, hasta con la infructuosa ayuda de una prostituta".¹

Sin duda durante el año que estuvo confinado en una celda de su propia casa reflexionó largamente sobre la libertad y sobre la falta de ella; sobre la libertad exterior de acción y sobre la libertad interior de decisión que no le podían arrebatar. En la Universidad de Nápoles los maestros Pedro de Hibernia y Martino de Dacia enseñaban el "nuevo Aristóteles" llegado por medio de los árabes españoles, cuya *Ética nicomaquea* había sido aprobada por el legado pontificio en la Universidad de París en 1212, obra en la que el tema de la elección es estudiado detenidamente. Más tarde, ya liberado, siguió el curso de San Alberto Magno sobre esta misma obra, siendo encargado de recopilarlo: se conserva aun el manuscrito original.² Por fin, durante su magisterio parisiense, compondrá un comentario personal sobre esta *Ética*.³

Pero junto a Aristóteles estudió Santo Tomás a los Santos Padres que escribieron sobre el tema, capital en el pensamiento cristiano pues sin libertad no hay pecado ni tiene sentido la redención obrada por Cristo: a San Agustín,

¹ GUSTAVO ELOY PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, 3ª edición, Club de Lectores, Buenos Aires, 1985, pp. 28-29.

² *Ibidem*, p. 30. Cfr. R. GAUTHIER-Y. JOLIF, *L'Étique a Nicomaque*, Nauwelaerts, Paris, 1949, t. I, pp. 78-83.

³ *Ibidem*, pp. 53-54; cfr. R. GAUTHIER-Y. JOLIF, *op. cit.*, pp. 78-83.

el Doctor de la gracia y del libre arbitrio; a San Gregorio Niseno, en quien la autodecisión es un problema central; a San Juan Damasceno, influido por el aristotelismo; a San Anselmo, seguidor original de San Agustín y tratadista del problema en varias obras; a Nemesio, cuyo libro se atribuía al Nysseno y a otras autoridades como Manlio Boecio, que afronta el problema del conocimiento divino de los actos libres de la creatura; Hugo de San Víctor, ubicado en línea agustiniana; sus contemporáneos a los que, según la costumbre de la época, no cita; su maestro, San Alberto Magno. Sería utilísimo estudiar el influjo de estos autores en la síntesis tomista del tema de la libertad; aquí propongo sólo un esbozo.

II

Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*⁴ sólo menciona la *libertad* (“*eleyzería*”) en un contexto político: es lo que consideran como meritorio los democráticos (“*demokratikoi*”).⁵ Es claro, sin embargo, que la libertad de acción en el orden público carecería de sentido sin la capacidad de decisión interior a cada uno. De esta capacidad trata al estudiar la *virtud*, tema central de la ética aristotélica.

Contra la opinión socrática de que quien obra mal lo hace sin querer, establece que la acción virtuosa es *voluntaria*, ya que sólo lo voluntario (“*hekouision*”) es objeto de alabanza o de reproche y es un hecho que la virtud se alaba.⁶ De ahí la necesidad de *definir* qué es lo voluntario y qué es lo involuntario.⁷ Es claro que lo *involuntario* es lo hecho por fuerza o por ignorancia; lo *forzoso* es lo que se impone al paciente desde fuera (aunque lo realizado por temor es en parte voluntario y en parte involuntario);⁸ y lo actuado por *ignorancia* no es voluntario.⁹

Lo *voluntario* es lo que tiene su principio de acción en el sujeto, en cuyo poder está el realizarlo conociendo las circunstancias.¹⁰ Pero la acción virtuosa

⁴ ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*; para el texto griego, pueden verse H. RACKAM, *The Nicomachean Ethics*, Loeb Classical Library, London, 1947 y la excelente edición antes citada de GAUTHIER-JOLIF, estudio introductorio, texto crítico y comentarios en tres volúmenes; para la versión castellana, la edición bilingüe *Ética a Nicómaco*, traducción de María Araujo y Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970 (esta versión difiere de las demás por la división del texto; la francesa reordena varios pasajes, al parecer correctamente).

⁵ *Ibidem*, V, 3; 1131 a 27 (versión española citada, p. 74).

⁶ *Ibidem*, III, 1; 1109 a 33 (v. c., p. 32). Es de notar que los términos griegos “*akoúision*” o “*hekouision*” se traducen por “voluntario”; en realidad significan lo hecho “de buen grado”, “espontáneamente” o “gustosamente”; en la época aristotélica no tenían la precisión que adquirirán más tarde; cf. H. RACKAM, ed. cit., p. 116. Por otra parte es notorio que en las obras aristotélicas la voluntad nunca aparece como una “potencia” del alma sino como un acto de la parte racional, hecho ya advertido por Santo Tomás (In III Sent., d. 17, a. 1, q. 3, sed contra; ed. Moos, Lethielleux, Paris, 1933, t. III, p. 530). Aquí sólo nos interesa el texto utilizado por Santo Tomás: la versión de Roberto de Grossetete revisada por Guillermo de Moerbeke (cf. M. GRABMANN, *Guglielmo di Moerbeke, traduttore delle opere di Aristotele*, Miscellanea Historiae Pontificiae, X, 20, Roma, 1946, pp. 105-111).

⁷ *Ibidem*, III, 1; 1109 b 33 (v. c., p. 32).

⁸ *Ibidem*, III, 1; 1109 b 35-1110 a 18 (v. c., p. 32).

⁹ *Ibidem*, III, 2; 1110 b 18-35 (v. c., pp. 32-33).

¹⁰ *Ibidem*, III, 3; 1111 b 22-28 (v. c., p. 34).

no sólo es voluntaria sino que es fruto de una *elección* ("proáiresis").¹¹ La elección es voluntaria pero no es idéntica a lo *voluntario* que es más amplio; de éste participan los niños y los animales, que no deciden.¹² Tampoco es un *apetito*, porque no se da en los animales, que también apetecen pero no eligen; en cambio el hombre continente no obra por apetito sino por elección.¹³

Tampoco lo voluntario es un *impulso* porque lo hecho impulsivamente no procede de una elección; ni es un *deseo* porque hay deseos de lo imposible (como de la inmortalidad) pero no elección; además, el deseo es del fin y la elección de los medios.¹⁴ No es una *opinión*: ésta es verdadera o falsa, pero no buena o mala, como lo es la elección.¹⁵ Por fin, ¿qué es la *elección*? Es un acto *voluntario*, fruto de *deliberación* previa, como lo dice su nombre, "proáiresis", lo previamente elegido; es lo voluntario acompañado de razón.¹⁶

La *deliberación* ("boulayis") introduce un factor racional en la decisión. *Deliberamos* sobre lo que está a *nuestro alcance* el realizarlo; ¹⁷ no deliberamos sobre los fines sino sobre los *medios* para alcanzarlos.¹⁸ El objeto de la deliberación y el de la elección es el mismo; pero el de la elección está determinado: se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación.¹⁹ Así, el objeto de la voluntad es el *fin*, o sea el *bien*, sea éste real o sólo aparente.²⁰ Y así como la voluntad se refiere al *fin*, la deliberación y la elección son relativas a los *medios*; las acciones referentes a éstos serán conformes a la elección y voluntarias.²¹

En conclusión, "está en *nuestro poder* la virtud y también el vicio; siempre que está en nuestro poder el *hacer*, lo está también el *no hacer*; y siempre que está en nuestro poder el *no hacer* lo está el *sí*".²² Por lo tanto, "si está en nuestro poder el *obrar* cuando es bueno, estará también en nuestro poder el *no obrar* cuando es malo. Y si está en nuestro poder el *no obrar* cuando es malo, también estará en nuestro poder el *obrar* cuando es malo. Y si está en nuestro poder el *hacer* lo bueno y lo malo e igualmente el *no hacerlo*, estará en nuestro poder el *ser virtuosos* o *viciosos*".²³

Con este análisis el Estagirita demuestra el error en el que había incurrido el optimismo ético socrático; al hacerlo establece una serie de nociones que

¹¹ *Ibidem*, III, 4; 1111 b 3-6 (v. c., p. 35).

¹² *Ibidem*, III, 4; 1111 b 7-9 (v. c., p. 35). Aquí aparece con claridad la imprecisión del vocablo "hekousion": en la versión española citada dice: "La elección es manifiestamente algo voluntario, pero no se identifica con lo voluntario, que tiene mayor extensión; de lo voluntario participan también los niños y otros animales, pero no de la elección; y las acciones súbitas las llamamos voluntarias pero no elegidas". Es claro que los animales no poseen voluntad (en el sentido que hoy damos al término) y que los niños no dominan su voluntad; un acto súbito es espontáneo pero no voluntario, como hará notar Santo Tomás al comentar este pasaje.

¹³ *Ibidem*, III, 4; 1111 b 11-16 (v. c., p. 35).

¹⁴ *Ibidem*, III, 4; 1111 b 19-31 (v. c., p. 35).

¹⁵ *Ibidem*, III, 4; 1111 b 31-1112 a 14 (v. c., p. 36).

¹⁶ *Ibidem*, III, 4; 1112 a 14-17 (v. c., p. 36).

¹⁷ *Ibidem*, III, 5; 1112 a 17-31 (v. c., p. 36).

¹⁸ *Ibidem*, III, 5; 1112 b 12-28 (v. c., p. 35).

¹⁹ *Ibidem*, III, 5; 1113 a 3-12 (v. c., p. 38).

²⁰ *Ibidem*, III, 6; 1113 a 15-1115 b 1 (v. c., p. 38).

²¹ *Ibidem*, III, 7; 1113 b 5-7 (v. c., p. 39).

²² *Ibidem*, III, 7; 1113 b 8-11 (v. c., p. 39).

²³ *Ibidem*, III, 7; 1113 b 8-14 (v. c., p. 39).

serán clásicas. El factor decisivo de la elección está en la *razón*, ya que la *elección*, que versa sobre los *medios* y no sobre el *fin*, es fruto de *deliberación* racional. Pero es de notar que no considera a la voluntad como facultad distinta de la misma razón.

III

El autor más leído en la Edad Media es *San Agustín*; cuando Pedro el Venerable lo llama "el más grande instructor de la Iglesia después de los Apóstoles"²⁴ no hace sino expresar el sentir de todo el medioevo. El Doctor de la Gracia ha dedicado muchas de sus reflexiones y una obra entera al estudio de la libertad de decisión en sus relaciones con la gracia divina. Retomando un término introducido por Tertuliano en el latín eclesiástico, "*liberum arbitrium*" (traducción de la expresión estoica "autekousion"), asienta que "Dios nos ha revelado por sus Escrituras santas que hay en el hombre *libre arbitrio* de su voluntad" ("*liberum voluntatis arbitrium*"): de esto depende la responsabilidad y toda la vida moral del cristiano.²⁵

Por otra parte, además de la revelación hay otra fuente que nos asegura que poseemos libertad de elección, "no podríamos sentir sino que está en *nuestro poder* lo que hacemos cuando queremos hacerlo. Por lo tanto nada está tanto en *nuestro poder* como la propia voluntad".²⁶ Se trata de una experiencia inmediata que se da en todo hombre y que nos revela que poseemos "un *libre arbitrio congénito* y absolutamente inamisible".²⁷

San Agustín reserva la palabra "*libertad*" ("*libertas*") a la voluntad de hacer el bien o de tender a la beatitud; por ello en Dios hay libertad pero no libre arbitrio porque no puede querer el mal;²⁸ en cambio la creatura tiene libre arbitrio porque "el *libre arbitrio* es del obrar bien u obrar mal".²⁹ Pero el Hiponense desconoce la distinción aristotélica de potencias; no distingue la voluntad de la esencia del alma; el libre arbitrio es sólo una manifestación de una voluntad esencial; de ahí que sea inamisible.

Si consideramos a San Agustín el mayor de los Padres occidentales, podemos ver en *San Gregorio Nysseno* al más grande de los Padres orientales.

²⁴ PEDRO EL VENERABLE, *Epistula ad Bernardum*, Patr. Lat., Migne, vol. 182, col. 405. Sobre la veneración que tuvo el medioevo al Obispo de Hipona, cfr. M. GRABMANN, *Der Einfluss des heiligen Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antiken in Mittelalter*, Mittelaltliches Geistesleben M. Hueber, München, 1936, t. II, págs. 1-27; del mismo, *Augustins Lehre von Glaube und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken*, ibidem, págs. 35-72. A estos trabajos clásicos puede unirse el testimonio de otro eximio medievalista, E. GILSON, "L'historien de la pensée médiévale rencontre a chaque pas saint Augustin", *Introduction a l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris, 1949, p. VII.

²⁵ SAN AGUSTÍN, *De gratia et libero arbitrio*, II, 2; Patr. Lat., Migne, vol. 44, col. 881; edición bilingüe B.A.C., Madrid, 1949, p. 223.

²⁶ SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, III, 3, 7; Patr. Lat., Migne, vol. 32, col. 1275; edición bilingüe, B.A.C., Madrid, 1962, p. 349.

²⁷ SAN AGUSTÍN, *Contra Iulianum opus imperfectum*, VI, 11; Patr. Lat., Migne, vol. 45, col. 1521.

²⁸ *Ibidem*, VI, 11; ed. cit., col. 1522.

²⁹ SAN AGUSTÍN, *De correctione et gratia*, I, 2; Patr. Lat., Migne, vol. 44, col. 936; edición bilingüe, B.A.C., Madrid, 1949, p. 129.

Considera al hombre como imagen y semejanza de Dios, conforme al texto bíblico. Es precisamente como imagen (“eikón”) y semejanza (“homóiosis”) de Dios que posee “la libertad de elección” (“autexousión tes proairéseos”),³⁰ pues como Dios no está sometido a necesidad, también el hombre “no está sometido a ninguna necesidad exterior”³¹ y tampoco “a ninguna necesidad interior”.³²

La libertad (“autexousión”) es un don tan elevado que asimila al hombre a Dios; el Padre llega a decir que lo hace *igual* a Dios (“isózeon”).³³ De este modo, “la libertad (“eleyzería”) es la asimilación a lo que es autónomo (“adéspoton”) y autocrático (“autokratés”),³⁴ Dios. El creador, al hacer al hombre, “no hubiera podido privarlo del más bello y estimable de los bienes, es decir, de la gracia de la *autodeterminación* y de la *libre elección*. . . Por consiguiente, para que el hombre se asemejase plenamente a Dios era necesario que poseyera en su naturaleza la autonomía y la autodeterminación”.³⁵

Notemos que en *Aristóteles* hay un detenido análisis de la acción libre que surge de un impulso *espontáneo* que a través de la *deliberación* racional se convierte en *elección*; en *San Agustín*, la *voluntad*, identificada con la esencia del alma, posee *libertad* para hacer el bien y *libre arbitrio* para obrar tanto el bien como el mal; en *San Gregorio de Nyssa* la libertad es ante todo *autonomía*, autodescisión, autodeterminación que supera la necesidad y la opresión.

IV

La figura de *Manlio Boecio* es un eslabón que une la antigüedad y la edad media; patricio romano, formado intelectualmente en las escuelas de Atenas, proporcionará a los siglos siguientes una parte importante del material filosófico con el que trabajarán los escolásticos. Aristotélico en la forma pero platónico en el fondo (y tal vez cristiano en la forma pero pagano en el fondo), comprendió la decisiva importancia del tema de la libertad de elección, tanto desde el punto de vista filosófico como religioso. En su época muchos volvían los ojos al estoicismo antiguo, negador de la libertad: por ello alertó a sus contemporáneos.

“Los *estoicos* —escribe— que veían la necesidad en todo, tratan de mantener el *libre arbitrio* de la voluntad en un orden contrario. Dicen que naturalmente cada alma tiene una *voluntad* a la que está *impelida* por la misma naturaleza de la voluntad. En cambio, nosotros llamamos libre arbitrio de la voluntad no a aquello por lo cual cada uno quiere, sino a aquello por lo cual cada uno *infiere tras juicio y examen*. Si no, muchos animales tendrían libre arbitrio de la voluntad”.

³⁰ SAN GREGORIO DE NYSSA, *De virginitate*, XII, Patr. Graec., Migne, vol. 46, col. 369; versión española en la antología *Las vírgenes cristianas*, B.A.C., Madrid, 1949.

³¹ *Ibidem*, XII, ed. cit., col. 369.

³² *Ibidem*, IV, ed. cit., col. 338.

³³ SAN GREGORIO DE NYSSA, *De mortuis*, c. IV, Patr. Graec., vol. 44, col. 196.

³⁴ SAN GREGORIO DE NYSSA, *De hominis opificio*, IV, Patr. Graec., t. 45, col. 195.

³⁵ SAN GREGORIO DE NYSSA, *Oratio catechetica*, IV, Patr. Graec., t. 45, col. 24.

Para el pensador estoico, el mundo está regido por la necesidad ("ananke"); la *libertad* a la que se refieren consistiría en someterse a ese orden universal, al que también pertenece la voluntad humana por lo cual está impelida a quererlo y realizarlo. Por ello Boecio añade: "el libre arbitrio, como el mismo sentido de los vocablos lo indica, es para nosotros el *libre juicio* sobre la voluntad".³⁶ Aquí "voluntad" indica el querer; la libertad estaría en el ámbito de lo intelectual.

En la alta edad media brilla la figura de *San Anselmo* como síntesis final de esa época y comienzo de la era de las escuelas organizadas. Dedicó una obra entera, amén de tratarlo en otras, al tema de la libertad. Siguiendo la línea agustiniana, busca determinar la naturaleza de la "*libertas arbitrii*" para esclarecer un problema teológico: si al pecar se pierde la libertad. Sin embargo, disiente con el Hiponense al establecer que "no pertenece a la *libertad de arbitrio* lo que es ajeno a la *libertad*";³⁷ la primera es una forma de la segunda. Aclara que "se peca espontáneamente y por *libre arbitrio* y no por necesidad".³⁸ Por ello el pecador "es justamente reprendido porque teniendo el *arbitrio de su libertad*, sin que lo presionase nada, sin necesidad alguna, sino espontáneamente" falta a la ley.³⁹

Resuelve el problema planteado asentando que quienes pecan, "aunque se someten al pecado, no pueden matar en sí mismos la *libertad natural* de su *arbitrio*";⁴⁰ Y ¿qué es esta libertad? Es "el *poder de guardar la rectitud de la voluntad* por sí misma" puesto que "toda libertad es un poder y por ello la *libertad de arbitrio* es el poder de guardar la *rectitud de la voluntad*".⁴¹ Como se trata de un poder natural, "aun cuando falta la rectitud de la voluntad, la *naturaleza racional* no deja de tener lo que le es propio".⁴² Faltando la rectitud, permanece sin embargo el poder de guardarla.

Porque, se pregunta el abad de Bec, "¿qué es lo que nos impide que guardemos la *rectitud* de la voluntad por sí misma, aun en su ausencia, cuando en nosotros están la *razón* que nos hace capaces de conocerla y la *voluntad* por la que la podemos poseer?"⁴³ La doctrina es clara, pero la terminología puede inducir al error de creer que San Anselmo habla de la razón y de la voluntad como de dos "potencias" del alma (como lo hará la escolástica posterior por influjo aristotélico); en realidad las considera como actividades suyas. Y si por una parte distingue espontaneidad, voluntad, querer y libertad, por otra parte parecería, tras una lectura atenta de sus textos, que de hecho las identifica.

³⁶ M. S. BOECIO, *In librum De interpretatione editio secunda*, Patr. Lat., Migne, vol. 64, col. 492. Sobre el influjo de Boecio en el pensamiento medieval, ver F. CASTALDELLI, *Boezio*, edizioni Liturgiche, Roma, 1973, pp. 26-88 y 57-58.

³⁷ SAN ANSELMO, *De libero arbitrio*, c. II, Patr. Lat. Migne, vol. 158, col. 496; en la edición crítica de S. SCHMIDT, Fromman Verlag, Stuttgart, 1968, el título es *De libertate arbitrii*; el texto aquí está citado de la edición bilingüe (P. ALMADA), B.A.C., Madrid, 1952, p. 552 (pero corrigió la traducción).

³⁸ *Ibidem*, col. 495; v. c., p. 552.

³⁹ *Ibidem*, col. 496; v. c. p. 554.

⁴⁰ *Ibidem*, col. 497; v. c. p. 556.

⁴¹ *Ibidem*, col. 497; v. c., p. 560.

⁴² *Ibidem*, col. 497; v. c., p. 560.

⁴³ *Ibidem*, col. 498; v. c., p. 564.

Boecio y Anselmo defienden la libertad de decisión de la voluntad humana, pero el primero la ubica en un juicio de la razón y el segundo en un poder de la voluntad misma esclarecida por la razón, aunque sin dar —al menos este último— el sentido que un siglo después tendrán los términos “razón” y “voluntad”.

V

Santo Tomás se encontró ante un legado de siglos de reflexiones filosóficas y teológicas sobre la libertad (entre Aristóteles y San Agustín median ocho siglos; entre Boecio y San Anselmo seis) orientadas en líneas distintas. Pero además de los insoslayables autores clásicos (“auctoritates”) tenía ante sí los escritos del siglo anterior al suyo, en el que un concilio había debido intervenir sobre una cuestión referente al “*liberum arbitrium*”. El concilio regional de Sens, en Francia, condena —sin duda para evitar el error teológico del pelagianismo al que podía inducir— la proposición que afirma que para realizar algo bueno es suficiente con tener libre arbitrio.⁴⁴

El siglo XII, tan rico en acontecimientos culturales como turbulento en el plano civil y eclesiástico⁴⁵ había enmarcado la culminación y el comienzo de la decadencia de las escuelas monacales, a la vez que el florecimiento de las escuelas catedralicias y urbanas. Era imposible que no tuviese un tratamiento especial el tema de la libertad. En la *Summa Sententiarum* (atribuida sin mucho fundamento a *Hugo de San Víctor*) aparece el libre arbitrio definido como “*habilitas rationis et voluntatis*” sin explicitar que sea esa “habilidad” de la razón y la voluntad, lo que llevó a *Pedro Lombardo* a aclarar en sus *Sententiarum libri* que se trata de una “*facultas rationis et voluntatis*”⁴⁶ promoviendo la discusión de si esa “*facultas*” es distinta de la razón y la voluntad o pertenece más a una que a otra. Por su parte, *Pedro de Poitiers*, discípulo del Lombardo, hará notar que hay dos definiciones del libre arbitrio: una propuesta por los filósofos, “*liberum arbitrium est liberum de voluntate iudicium*” (es la boeciana) y otra propia de los teólogos, “*liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis qua eligitur bonum, gratia assistente, et malum, gratia desistente*”.⁴⁷

Ya en el siglo XIII, *Prepositino de Cremona* y *Guillermo de Aurre* sostienen una posición boeciana: el libre arbitrio pertenece a la razón: el acto de elección y el consentimiento son un *juicio práctico*, apoyando su afirmación en un texto de San Juan Damasceno.⁴⁸ En cambio, *Esteban Langton*, *Godofredo*

⁴⁴ Cf. A. FOREST, *Le mouvement doctrinal du XII siècle*, en A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, vol. 13, Bloud et Gay, París, 1951, p. 161.

⁴⁵ Cf. A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, vol. 8 (por A. FLICHE), Bloud et Gay, París, 1950; vol. 9-1 (por A. FLICHE, R. FOREVILLE y J. ROUSSET), Bloud et Gay, París, 1948 y vol. 9-II (por R. FOREVILLE y J. ROUSSET), Bloud et Gay, París, 1953.

⁴⁶ PEDRO LOMBARDO, *Libri sententiarum*, Quaracchi, Firenze, 1916, p. 141.

⁴⁷ PEDRO DE POITIERS, *Sententiarum IV*, II, 22; Patr. Lat., Migne, vol. 211, col. 1031.

⁴⁸ S. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, II, 22; Patr. Graec., Migne, t. 94, col. 944 (Migne presenta la traducción del griego al latín de J. Bilius; no es la usada por los escolásticos; emplearon la de Burgundio de Pisa, inédita hasta 1931, año en que la publicó J. DE GHELLINCK, “Psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascene”, *Revue Thomiste*, 1931, pp. 631-661.

de Poitiers y Pedro de Capua piensan que se trata de una *facultad* especial que habilita a la voluntad a su elección. Alejandro de Hales y San Alberto Magno más tarde adhieren a esta idea, explicando que el objeto aprobado por la razón y el apetecido por la voluntad muchas veces se oponen: es preciso el arbitraje y por ello la necesidad de admitir otra *potencia*, el "liberum arbitrium". Felipe el Canciller y Juan de la Rochelle identificaban el libre arbitrio con la razón y la voluntad a las que tampoco distinguían entre sí. Ricardo Fishacre decididamente consideraba que se trata de una "facultad" propia de la voluntad. Por fin, San Buenaventura y Roberto de Kilwardby hacen del libre arbitrio un *hábito* propio de la razón y la voluntad, que obran unitariamente.⁴⁹

Hay que recordar que el influjo de San Agustín es decisivo en toda la edad media y que el Obispo de Hipona, al hablar de la *mente* (la parte más noble del hombre, imagen de la Trinidad) ubica en ella la misma mente, el conocimiento y el amor, que, aunque distintos, se identifican con la *mente*; también identifica con la mente la memoria, la inteligencia y el amor;⁵⁰ por fin identifica la mente con el espíritu.⁵¹ Al retomar estos temas Pedro Lombardo, esquematiza las intuiciones agustinianas y pone al descubierto las imprecisiones teóricas de las elevaciones del Aguila de Hipona. Sus comentaristas comprendieron el problema y, al tratar de resolverlo, crearon la teoría de las "facultades" del alma, ajenas al principio a la de las "potencias" aristotélicas.

Guillermo de Auxerre niega que las facultades sean idénticas al alma ni entre sí; son "diferencias de la substancia".⁵² Hugo de Saint Chair, por el contrario, afirma que las facultades (memoria, inteligencia y voluntad) son "esencialmente inherentes" al alma, pero sus actos son distintos.⁵³ Guillermo de Auvergne también niega que haya distinción entre las facultades y el alma.⁵⁴ Lo mismo sostienen Felipe el Canciller⁵⁵ y el Maestro Odón.⁵⁶ Alejandro de Hales perfecciona la teoría: las facultades no se identifican con la esencia del alma, como las personas divinas con la esencia; pero no son adventicias, como los hábitos: se identifican con su substancia.⁵⁷

⁴⁹ ODO LOTTIN, *Psychologie et morale au XII et XIII siecle*, Duculot, Gembloud, 1942, vol. I, pp. 211-244 (estudia el tema del libre arbitrio en la época que media entre S. Anselmo y S. Tomás; como en el resto de esta monumental obra, aún insuperada, recoge trabajos anteriores con transcripciones amplias de textos tomados de manuscritos inéditos).

⁵⁰ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 12, 18, Patr. Lat., Migne, vol. 42, col. 983 (edición bilingüe, B.A.C., Madrid, 1948, pp. 547-551).

⁵¹ SAN AGUSTÍN, *ibidem*, IX, 2, 2, P. L., col. 962 (ed. bil., p. 543) y IX, 4, 6, P. L. col. 964 (ed. bil., p. 549).

⁵² GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, en *Opera omnia Guglielmi Altisidorienensis*, París, 1500, fol. 61 va: fol. 59 vb y fol. 63 va.

⁵³ HUGO DE SAINT CHAIR, *In I Sententiarum*, texto establecido por O. LOTTIN, *Psychologie*, etc., t. I, p. 286 (el comentario de este maestro no aparece en sus *Opera omnia*, ediciones J. Gymnici, Colonia, 1621 y Pezzana, Venecia, 1703).

⁵⁴ GUILLERMO DE AUVERGNE, *De anima*, c. 3, p. 6, en *Opera omnia*, ed. Venecia, 1591, t. II, p. 92.

⁵⁵ FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*; cf. LOTTIN, *opus cit.*, t. I, p. 489.

⁵⁶ MAESTRO ODO, *Quaestio*, cf. LOTTIN, *ob. cit.*, t. I, p. 489.

⁵⁷ ALEJANDRO DE HALES, *Glossa in IV Libros Sententiarum*, Quaracchi, Firenze, 1951, pp. 56-65.

Juan de la Rochelle aclara la posición de su maestro, el Halense: la esencia es aquello por lo cual se es; la facultad, en cambio, aquello por lo cual se obra: luego son esencialmente distintas, pero como el alma no subsiste sin sus facultades ni éstas sin el alma, se identifican substancialmente.⁵⁸ Pero su sucesor en la cátedra, *Odón Rigaud*, niega la identidad substancial y esencial del alma y sus facultades.⁵⁹

San Alberto Magno adopta una postura más bien ecléctica: el alma puede considerarse estática o dinámicamente: en el primer caso, es distinta de sus facultades pues no se “compone” con ellas (no forma un compuesto); en el segundo se “completa” con ellas, formando un todo potencial y así constituyen una sola substancia.⁶⁰ Similar es la actitud de *San Buenaventura*: las facultades son “consustanciales” al alma porque forman con ella una misma substancia, pero en cuanto facultades se distinguen de ella, aunque no tanto como para llegar a ser accidentes suyos: son “modos de actuar” específicos, no absolutamente idénticos a ella, sino “por reducción”.⁶¹

Esta rápida incursión por los textos que *Santo Tomás* tenía ante sus ojos nos da una idea de la situación del tema: textos agustinianos originan, ante todo por medio de Pedro Lombardo, una elaboración hecha por teólogos sin pretensiones filosóficas, en las que aparecen a la vez el respeto al Doctor de Hipona y la necesidad de precisar y aun superar imprecisiones de un maestro indiscutido. El libre arbitrio —que todos sostienen— está ligado, en su explicación, a las “facultades” del alma; ésta tiene un aspecto espiritual, la “mente”, originariamente idéntica al pensamiento, que es una actividad, pero luego hecha substancia con la que se identifican primero sus funciones (para ser imagen de la Trinidad) pero después comienzan a distinguirse y surge el problema de en cuál de ellas reside la libertad de decisión.⁶²

⁵⁸ JUAN DE LA ROCHELLE, *De anima*, cf. LOTTIN, *ob. cit.*, t. I, p. 493.

⁵⁹ ODÓN RIGAUD, *In I Sententiarum*; cf. LOTTIN, t. I, p. 494.

⁶⁰ S. ALBERTO MAGNO, *In I Sententiarum*, d. 3, a. 34, en *Opera omnia*, edición Borgnet, París, 1899, vol. 25, p. 140.

⁶¹ S. BUENAVENTURA, *In I Sententiarum*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 3 (en *Opera omnia*, Quaracchi, Firenze, 1882, vol. I, pp. 84-87); *In II Sententiarum*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 (en ed. cit., vol. II, pp. 558-563). A pesar de declarar que “esta cuestión se plantea más por curiosidad que por su utilidad” trata dos veces el problema y con amplitud; en el segundo de los textos citados analiza las opiniones anteriores o contemporáneas y no adhiere a ninguna, proponiendo la suya.

⁶² El término “mente” ha sido introducido por San Agustín (cf. L. REYFENS, *Ame*, en el *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. I, col. 424-469) en el lenguaje eclesiástico (y luego escolástico). La “mens” no es el alma, sino la parte más elevada de ella, su pensamiento; pero considerado como lo superior del “ánimo” (*De Trinitate*, XV, 7, 11; Patr. Lat., Migne, vol. 42, col. 1065; vers. esp., B.A.C., Madrid, 1948, p. 851). Contiene en sí la razón, que es el movimiento discursivo del pensamiento y la inteligencia, función suprema de la mente (*De Civitate Dei*, XII, 2; Pat. Lat., vol. 41, col. 318; vers. esp., B.A.C., Madrid, 1977, t. I, p. 685; *Enarrationes in Psalmos*, 32, 22; Patr. Lat., vol. 36, col. 296; vers. esp. B.A.C., Madrid, 1974, p. 463; *De ordine*, II, 11, 30; Patr. Lat., vol. 32, col. 1009; vers. esp., B.A.C., Madrid, 1946, p. 649). El alma (“ánima”) es el principio vital animador del cuerpo (*De Genesi liber imperfectum*, VI, 24; Patr. Lat., vol. 34, col. 229; vers. esp., B.A.C., Madrid, 1957, p. 525; esta versión no sigue la misma numeración de Migne); en el hombre, el alma se llama también “ánimo” (“animus”) y su parte racional se denomina a veces “espíritu” (“spiritus”), pero generalmente designa la imaginación (*De anima eiusque origine*, II, 2, 2; Patr. Lat., vol. 44, col. 495-496 y IV, 23, 37, ib., col. 545-546; vers. esp. B.A.C., Madrid, 1971, p. 695 y p. 810; *De Trinitate*, XIV, 16, 22; Patr. Lat., vol. 42, col. 1052-1052; vers. esp., B.A.C., Madrid, 1968, pp. 815-817).

No hay en estos teólogos influjo directo de Aristóteles, aunque la terminología y el modo de argumentar revelen su contacto con la lógica y la dialéctica de peripatetismo; pero no han pedido al Estagirita la solución de sus problemas. La substancialización de la "mente" agustiniana la hace más cercana a la "entelequia" aristotélica que al "ánima" agustiniana, con su "ánimo" y su "mente". Algunos de estos teólogos —los últimos citados— han leído el tratado *De anima* de Aristóteles, pero no podían inspirarse en él sencillamente porque éste nunca trató del tema. Más aún, nunca habló de las potencias del alma como distintas de ella, sin duda por parecerle contraria a su concepción dinámica del alma. Tomando a la letra sus textos más bien habría que inclinarse a la indistinción; en el hombre el alma es el "nous" fundido con las demás potencias.⁶³ A pesar de todo, en varios pasajes califica a las potencias de "*dynamis*", lo que las ubica en el género accidental "cualidad".⁶⁴ Pero esta indistinción del alma y sus facultades aparece sólo como un argumento opuesto a los que concebían al alma como un agregado de dos partes. Queda en pie, sin embargo, que nunca distingue la voluntad del entendimiento.

VI

El primer trabajo de Santo Tomás sobre la libertad lo obligó a tomar posiciones en los temas debatidos. Llegado a París en 1252 por disposición del General de su Orden religiosa para iniciar su carrera de docente universitario, debió, como profesor adjunto ("bachiller") del maestro *Eliás Brunet*, glosar durante dos años todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento para luego, durante otros dos años, abocarse a la explicación de los cuatro libros de las *Sentencias* del Lombardo, donde precisamente se halló ante las cuestiones debatidas.⁶⁵

Los términos "mente" y "espíritu" los toma San Agustín de la versión latina de la Biblia; en cambio "ánimo" de Varrón (*De civitate Dei*, VII, 23, 1; Patr. Lat., vol. 41, col. 212; vers. esp. cit., p. 454). Para muchos medioevales, la "mente" indica el entendimiento, de donde nace la denominación del alma intelectual, pero su expresión no resulta clara; así ALEJANDRO DE HALES escribe: "Mens autem est nomen substantiae animae, cuius est potentia", *Glossae in I Sententiarum*, d. 3 (ed. Quarracchi, Firenze, 1951, p. 56); "Propinquissime anima se tenet cum mente, et ideo dicuntur una anima vel mens" (ib., p. 65).

⁶³ ARISTÓTELES, *De anima*, I, 5; 410 b 10-15; I, 5; 411 b 6-19; II, 2; 414 a 4-14; II, 9; 432 a 23-b 25 (trad. esp. Gredos, Madrid, 1978, pp. 161-162; 164-165; 173-175; 232-245).

⁶⁴ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 2; 413 a 31-32; II, 2, 414 a 26-28; II, 3; 414 a 29-31 (trad. esp. cit., pp. 171-172; 25). Los tomistas que interpretan al Estagirita en la línea de Santo Tomás, se ven obligados a hacer una deducción para mostrar que distingue las facultades de la esencia del alma; así O. N. DERISI, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1985, p. 45, nota 3.

⁶⁵ P. GLORIEUX, *L'enseignement au Moyen Age; techniques et méthodes en usage au XIII siècle*, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 1968, pp. 65-186; G. E. FONFERRADA, *Introducción al tomismo*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1985, pp. 30-31 y 47-48. Pese a alguna divergencia, las fechas de la enseñanza de Santo Tomás como "bachiller bíblico" y "bachiller sentenciario" han sido fijadas por los trabajos de M. GRABMANN. En su *Geschichte der Katholischen Theologie*, Herder, Freiburg i. B., 1933, p. 77, ya las da por ciertas; dice allí simplemente: "Der Sentenzenkommentar ist aus Vorlesungen des h. Thomas als Bakkalimens an der pariser Universität hervorgegangen". Y en la última edición de su importante obra *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. Westf., 1949, p. 295, resumía las razones de su seguridad, fruto de anteriores investigaciones de detalle. Cf. nota 72.

Los "*Libri Sententiarum*" del maestro *Pedro Lombardo*,⁶⁶ publicados alrededor de 1152⁶⁷ alcanzaron pronto una tan increíble difusión que ninguna otra obra (fuera de la Biblia) fue tan leída y comentada en toda la edad media.⁶⁸ Más que una obra personal no pretende ser sino una recopilación, por orden temático, de textos patrísticos. Pero, pese a su discreción, su autor revela ser mucho más que un compilador de ideas ajenas: muestra una enorme erudición unida a un sabio discernimiento que le permiten manejar hábilmente los textos, puliendo oposiciones, limando diferencias, buscando soluciones equilibradas que aparecen como fruto de las reflexiones de los Santos Padres, sobre todo de San Agustín.⁶⁹

Una obra de esta índole provoca el comentario y la discusión: la diversidad de opiniones, ingeniosamente concertada por el Lombardo, incitaba a tomar partido sobrepasando una homogeneización más aparente que real. De ahí que comenzaran a aparecer pronto distintas glosas (*glossae*) y algunos profesores de teología llegaron hasta utilizar la obra como *liber textus*, aun cuando todos reconociesen que el *textus* en materia teológica no podría ser otro que la Biblia.⁷⁰ Esta actitud, aunque tuvo resistencias,⁷¹ fue generalizándose y la misma universidad de París, en 1230, estableció que el aspirante al doctorado, después de explicar como adscripto a la cátedra de un maestro toda la Biblia "cursorie" (rápidamente) durante dos años, comentase durante otros dos los *Libri Sententiarum*, de Pedro Lombardo.⁷²

Tras un cuarto de siglo de experiencias, la exposición de los libros de las *Sentencias* en la Universidad de París se había estilizado; no se trataba de glorarlo, como hacía en 1165 *Pedro de Poitiers* ni de comentarlo como lo atesti-

⁶⁶ Cf. J. DE GHELLINCK, *Pierre Lombard*, Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. XII-2, cols. 1941-2019, sobre todo cols. 1962 y 2017; PHILIPPE DELHAYE, *Pierre Lombard*, Institut d'Études Médiévales.

⁶⁷ J. DE GHELLINCK, "La carrière de Pierre Lombard; quelques précisions chronologiques", *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1931, pp. 782-830, sobre todo pp. 815-819.

⁶⁸ J. DE GHELLINCK, *Pierre Lombard*, art. cit., cols. 2111-2113.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique au XII^e siècle*, éditions Du Tempel, Bruges, 1948, pp. 233-245. Los historiadores han debatido, sin lograr un acuerdo, sobre el influjo posible de la *Summa Sententiarum* sobre el Lombardo; cf. A. FOREST-F. VAN STEENBERGHEN, *Le mouvement doctrinal su XI au XIV^e siècle*, Bloud et Gay, Paris, 1951, pp. 164-165.

⁷¹ P. GLORIEUX, *Sentences*, Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. XIV, cols. 1860-1884; A. LANDGRAF, "Problèmes relatives aux premières gloses des Sentences", *Revue de Théologie Ancienne et Médiévale*, 1931, pp. 149-151; J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique*, o. c. pp. 268-271. Es clásico el catálogo de síntesis, glosas y comentarios de esta obra realizado por F. STEGMÜLLER, *Repertorium commentariorum in Sententiis Petro Lombardi*, Schönig, Würzburg, 1947. Ver la postura crítica de ROGER BACON, *Opera*, ed. J. S. Brewer, London, 1859, p. 329; considera "un pecado" el tener como texto la obra de Pedro Lombardo, cuando en teología no puede haber más texto que la Biblia.

⁷² P. GLORIEUX, *L'enseignement au Moyen Age*, art. cit. (ver nota 65). C. VANSTEESENKISTE, *Rassegna di Letteratura Tomistica*, vol. VI, I, 6, recensionia: "PONFERRADA, GUSTAVO ELOY, "Tomás de Aquino en la Universidad de París", *Sapientia*, 1971, pp. 233-262"; respecto a las fechas en que inició Santo Tomás su carrera docente escribe: "L'Auteur accepte les dates suivants: 1244, Thomas entre dans l'Ordre dominicain; 1245, il arrive à Paris; 1248, il va à Cologne avec Albert; 1252, retour à Paris, bachelier biblique; enseigne l'Ancien Testament; 1252-1253 et le Nouveau, 1253-1254"; comenta las *Sentencias* en 1254-1256. Conociendo la severidad crítica del recensor, el solo hecho de no haber formulado alguna objeción es el mejor aval para quien "accepte les dates".

gua el trabajo de *Godofredo de Bolonia*, de 1180, sino de agregarle "cuestiones" nacidas de pasajes menos claros o discutibles, como comenzó a hacerlo *Simón de Tournai* en 1203, método adoptado por *Alejandro de Hales*, en 1230 cuando comienza en forma oficial su enseñanza como "textus". Con *San Buenaventura*, en 1250, primero se hace una "divisio", división en partes según su contenido doctrinal de un texto demasiado continuo; luego sigue una breve *expositio* de los pasajes para aclarar dudas y se entra en una serie de *quaestiones* que ocupan la mayor parte del comentario.⁷³

Aunque el *Scriptum super Sententiis* sea una obra juvenil, *Santo Tomás* fija en ella sus posiciones personales sobre los grandes problemas filosóficos y teológicos. Sin duda, hay en los trabajos posteriores del Aquinense un constante proceso de ahondamiento en las soluciones y de simplificación en la expresión pero no un cambio de parecer, salvo algunas rectificaciones en puntos accidentales que confirman el acierto de sus intuiciones juveniles, liberándolas de desviaciones que no afectan lo substancial.⁷⁴

El tema de la libertad aparece en el *Scriptum*, obra netamente teológica, a propósito del poder divino: se pregunta si Dios puede hacer todo lo que a otro le es posible; la respuesta es afirmativa, pero como el hombre puede pecar, Dios mismo podría hacerlo. *San Anselmo*, en "De libero arbitrio", I y *Boecio* en "De consolatione", V, afirma que el poder pecar no pertenece a la libertad de la voluntad, sino que es más bien la condición de la libertad en cuanto creada, proveniente de la nada. Y añade el Aquinense: "Pero aquí se alude a la esencia de la libertad, que podría obrar o no obrar, hacer esto a aquello".⁷⁵

Más tarde se abocará a los problemas del libre arbitrio; pero antes, a propósito de la imagen de la Trinidad que es la mente humana, plantea el problema de la distinción de las potencias respecto a la esencia del alma. La solución es nítida: en las creaturas, "la operación es un accidente; por lo tanto, es preciso que el principio de la operación sea un accidente" puesto que "el efecto propio y más inmediato debe estar proporcionado a su causa", por ello, "del alma, en cuanto es substancia, no surge ninguna acción sino mediante una potencia. Estas potencias son accidentes; pero no accidentes comunes que no fluyen de los principios de la especie sino de los del individuo, sino que son accidentes propios (propiedades) que surgen de la especie, originados por sus principios, pero simultáneamente pertenecen a la integridad del alma misma".⁷⁶

El estudio de la libertad aparece a propósito de la pecabilidad: se cuestiona si alguna creatura podría ser naturalmente impecable. La respuesta es

⁷³ Ver bibliografía citada en la nota 71.

⁷⁴ "Somit lehrt der hl. Thomas in Sentenzkommentar und seinen späteren Werken im Grunde dasselbe. Aber die Ausdrucksweise in den späteren Werken ist tiefer, rührt mehr an das Wesen der Sache"; LEO VON RUDOLF, "Des heiligen Thomas Lehre von der Formalsache der Einwohnung Gottes in der Seele der Gerechten", *Divus Thomas* (Fr.), 1930, p. 191.

⁷⁵ S. TOMÁS, *In I Sententiarum*, d. 43, q. 2, a. 2; ed. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1929, vol. I, p. 989 (cito esta edición por ser la más accesible; no hay edición crítica; he comparado los textos de la Piana, Roma, 1570; la Parama, Fiacctori, Parma, 1856-1858 y la Vives, a cargo de E. Fretté; Paris, 1882-1889; me parece fácil comprobar que la Piana es la más segura).

⁷⁶ S. TOMÁS, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 4, a. 2; ed. cit., p. 116.

negativa: toda creatura depende de Dios, causa de su ser, pero en su actuar puede o tener el poder de separarse en algo de su causa o no tenerlo; ahora bien, lo primero "pertenece al libre arbitrio, porque *es esencial al libre arbitrio obrar o no obrar*. Y si se separa de su causa es preciso que falle". De ahí que sea contradictorio que una creatura pueda ser por naturaleza impecable.⁷⁷

Notemos que la libertad de arbitrio no se cuestiona: su existencia se da por sentada y los problemas que suscita se refieren sólo a su naturaleza (aunque más adelante dará su fundamento metafísico). Al tratar del pecado original y del estado originario humano antes del pecado, se plantean las opiniones que ya enumeramos; ante todo se pregunta si el libre arbitrio es un hábito. La respuesta de Santo Tomás precisa el vocabulario y da razón de sus posiciones. Merece leerse íntegramente: se analizan y critican dos opiniones erradas y se afirma la propia.

"Algunos dicen que el *libre arbitrio*, de acuerdo al modo común de hablar, es el nombre de un *hábito*, aunque con el mismo término se signifique una potencia y también un acto, como es obvio con el nombre de «entendimiento» que puede indicar ya una potencia, ya un hábito, ya un acto. Dicen que el hábito designado por nombre de *libre arbitrio* no es una cualidad agregada a una potencia sino la propia «*habilidad*» de la potencia a su acto o la «*facilidad*» que adquiere una potencia con la ayuda de otra, por lo cual ellos la llaman «*facultad de la razón y la voluntad*»."

"Pero esta opinión no emplea rectamente el nombre de «hábito» porque «hábito», conforme a la propiedad del nombre, significa una *cualidad* que sea principio de un acto y que uniforme y perfeccione a la potencia. Por lo tanto, es preciso, si se entiende propiamente, que se agregue a la potencia como la perfección a lo perfectible. Además, si se consideran la razón y la voluntad, no es posible hacerlo sino de tres modos: o bien considerando ambas en sí mismas y es obvio que cada una es una potencia y así, de cualquier modo que se las entienda, el libre arbitrio sería una potencia; o bien que se considere la una respecto a la otra y no podría así decirse que la una sea un hábito de la otra porque una potencia no es un hábito de otra potencia ni es relación de una con otra ni podría tener el nombre de hábito. Luego *no parece* que pueda razonablemente decirse que el libre arbitrio sea un *hábito*".

"Y por ello algunos dicen que «libre arbitrio» no denomina una *potencia* absoluta sino *habitual*, es decir, perfeccionada por un hábito no adquirido ni infuso sino *natural* por el cual se hace fácil el acto de este hábito y por ello puede decirse que tiene dominio de su acto. Sin embargo esto *no parece* conveniente porque la voluntad tiene dominio de su acto por su propia naturaleza en cuanto es imperativa y no imperada por nada; de aquí que tenga esta *facilidad de por sí*, no por otro hábito. Y, además, cada hábito se relaciona con su acto no sólo como principio que lo produce, sino que lo produce bien".

"El libre arbitrio es, respecto al acto de elección, como aquello por lo cual se produce el acto, a veces bien, a veces mal o indiferentemente; por

⁷⁷ *Ibidem*, d. 23, q. 1, a. 1; ed. cit., vol. II, p. 567.

ello no parece designar un hábito, si el acto se entiende propiamente; sino la *potencia* cuyo acto propiamente es *elegir*, porque el libre arbitrio es aquello *por lo cual se elige el bien o el mal*, como dice San Agustín en el libro II de *De actis cum Felice*, c. IV".⁷⁸

Frente a quienes, de una manera más o menos precisa, consideran el libre arbitrio ya como una "habilidad", ya como una "facilidad", ya directamente como un "hábito", Santo Tomás destaca que la *voluntad* es la capacidad de *elegir*, de actuar o no actuar o de hacer esto o aquello y es una *potencia*; ahora bien, el *libre arbitrio* es precisamente la capacidad de obrar bien, mal o indiferentemente; por lo tanto no difiere de la voluntad misma. En cambio, el *hábito*, aun cuando a veces titule un acto o una potencia, propiamente es una *cualidad* que se sobreañade a la potencia perfeccionándola; en nuestro caso no podría conferir a la voluntad una facilidad o habilidad que ésta posee por su misma naturaleza. Notemos que todo hábito, aun vicioso hace que la potencia no sólo produzca su acto "sino que lo produzca bien", es decir, con soltura psíquica, lo que no supone que por ello el acto sea moralmente bueno.

Asentado que el libre arbitrio es potencia, se cuestiona si designe una o varias potencias. Tres posiciones son sometidas a crítica y se razona la propia.

"Algunos asentaron que el *libre arbitrio* no es una potencia determinada sino la *reunión de todas las fuerzas del alma racional* como un *todo universal* respecto a sus partes. Pero esto no parece conveniente, tanto porque, al multiplicarse las potencias, debería *multiplicarse el libre arbitrio* en su ser: muchos hombres son muchos animales y no uno; tanto porque la *razón* de libre arbitrio debería darse en cada una de las potencias, lo que no puede ser porque el acto propio del libre arbitrio *no es de cualquier potencia* sino de una determinada".

"Otros dicen que el libre arbitrio *reúne varias potencias* como un *todo integral* a sus partes. Pero tampoco esto parece conveniente porque las potencias no pueden ser partes integrales de una unidad si se trata de un uno simplemente tal, a no ser que tal vez se llame uno a lo que lo es por agregación o por orden; pero el libre arbitrio no debe ser uno del tal modo sino simplemente porque es uno el acto que le es propio".

"Algunos dicen que el libre arbitrio *une varias potencias*, que son la *voluntad* y la *razón* como un *hábito de ambas* por lo cual se denomina «facultad de la voluntad y la razón». Pero también se dice *impropiamente* porque si el nombre de «hábito» se entiende propiamente, no puede un solo hábito serlo inmediatamente de dos potencias, porque un mismo hábito se ordena a un mismo acto de una sola potencia".

"Por ello ha de entenderse de otro modo el decir que algo reúne varias realidades; doblemente: de una manera, *esencialmente* como un todo reúne sus partes; de otra, *virtualmente* cuando en uno se participa la virtud o poder de varias cosas. Según esto digo que el *libre arbitrio* no reúne varias potencias esencialmente sino *virtualmente*, como una potencia determinada. Sucede así con las potencias del alma; aunque todas surjan de la esencia del alma como

⁷⁸ *Ibidem*, d. 24, q. 1, a. 1; ed. cit., vol. II, pp. 590-591.

propiedades esenciales de ella, hay sin embargo cierto *orden* de origen, puesto que el origen de una potencia presupone el origen de otra, mediante la cual en cierto modo procede de la esencia del alma, lo que puede verse en los actos del alma. El acto de una potencia necesariamente presupone el acto de otra; así el acto de apetición supone el de aprehensión; y así como el poder de la esencia del alma permanece en una potencia, así también el poder de una potencia precedente permanece en la subsiguiente y es por eso que una potencia reúne el poder de varias y así sucede en el *libre arbitrio* como es patente por su *acto*. El *elegir*, que es su acto propio, importa la *discreción* y el *deseo* puesto que elegir es optar por uno antes que por otro. Y estos dos no pueden realizarse sino en virtud de la *voluntad* y la *razón*".^{78 bis}

Tres series de opiniones imprevistas han dado ocasión a aclaraciones importantes sobre la noción de «hábito» y su función, a la vez que se adelanta el modo de actuar de las potencias del alma y su dinamismo, tema que será clarificado en el artículo siguiente, donde se plantea la cuestión de si el libre arbitrio es una potencia distinta de la voluntad y la razón.

"Algunos sostienen que el *libre arbitrio* es una potencia que juzga los actos de las demás potencias y por ello se denomina «libre arbitrio» por competirle el juzgar (arbitrar). Pero esto no parece exacto porque el juzgar los actos de las demás potencias no puede competir a una potencia que sea distinta a la voluntad o a la razón, sobre todo cuando *Anselmo* dice en su «Diálogo sobre la caída del demonio» I, que la voluntad es el motor de todas las fuerzas anímicas; es preciso que la que es libérrima tenga dominio e imperio sobre las demás."

"Otros siguen un camino más idóneo, el de la *diversidad de los actos*. Ven que el *elegir*, que es el acto del libre arbitrio, es distinto que el simple *querer* y distinto también de *razonar* y atribuyen este acto a una potencia *distinta* que llaman «libre arbitrio» y la suponen como cierto medio entre la voluntad y la razón y en cierto modo posterior a ambas, pues según el orden de naturaleza y dignidad es preciso que siga a ambas, a la voluntad y a la razón, pues el libre arbitrio procede de la esencia del alma presupuestas la voluntad y la razón. Esto lo manifiesta el mismo acto, ya que el *elegir* no se da si no es *aprehendido* el fin por la razón y *deseado* por la voluntad. Es posterior en dignidad a la voluntad cuyo objeto es el bien principal, es decir, el fin, pues el objeto del libre arbitrio es un bien secundario, elegible para alcanzar el fin; pero en cuanto a la participación de la propiedad de ambos tiene función de medio y así tiene el *juicio* de la razón y el *deseo* de la voluntad, en cuanto el poder de las potencias precedentes permanece en las siguientes, como se dijo. Pero esto parece *extraño*, aun cuando se diga como probabilidad, porque los filósofos que han escrutado sutilmente las potencias del alma no han hallado en la parte intelectual más potencias que la voluntad y la razón o entendimiento y por ello no parece que el libre arbitrio sea una potencia distinta de la voluntad y la razón, lo que también es manifiesto por su acto.

"Dice el *Filósofo* en su *Ética*, VI, que «la *elección* o es un entendimiento apetitivo o un apetito intelectual» y parece ser más conforme a sus palabras

^{78 bis} *Ibid.*

que la elección sea acto del apetito de la *voluntad* en cuanto en ella permanece la fuerza de la *razón* y el entendimiento. Y esto se muestra así: cuando hay un acto de una potencia en la que permanece la fuerza de otra, ese acto se atribuye a la potencia mediante la cual se produce. Así, del entendimiento son los principios; de la razón propiamente, como dice *Isaac* (Israeli) es el hacer correr la causa a lo causado; por ello propiamente el acto de la razón es deducir el principio a la conclusión. De ahí que el inferir conclusiones sea un acto de la razón en cuanto en ella permanece la fuerza de entendimiento y por ello más propiamente se atribuye a la razón que al entendimiento. Así también a la elección precede el consejo, dice el libro III de la *Etica*, como la disputa a la conclusión: pues la elección es apetición preaconsejada y así *elegir* será principalmente acto de la *voluntad* no absolutamente sino en cuanto en ella permanece la fuerza del *entendimiento* o razón aconsejante. Así considerada, la voluntad se denomina libre arbitrio aunque no absolutamente".⁷⁹

Esta extensa exposición permite a Santo Tomás ubicar el acto propio del libre arbitrio, la elección, en la voluntad motivada por el entendimiento. Se inspira en *Aristóteles*, pero interpretado más allá de la letra. Bastará ver la distinción que hace del entendimiento respecto a la voluntad como potencias diversas, aunque sabe que "el *Filósofo* en «De anima» III, *no distingue la voluntad de la razón*".⁸⁰ Veremos cómo en sus obras posteriores va a precisar más su terminología y simplificar su argumentación aunque manteniendo sus mismas posiciones.

En forma explícita estudia el libre arbitrio como consecuencia de lo planteado sobre el pecado original; surge el problema de si en Dios hay libre arbitrio. Esto da pie a enfocar directamente el tema, aclarando nuevamente nociones filosóficas de aplicación teológica.

"Nada *actúa* sino en cuanto está *en acto* y por ello es preciso que todo agente esté *determinado* a otro ente pues lo que se refiere *igualmente* a varios está en cierto modo *en potencia* respecto a ellos. Y por ello es que, como dice el *Comentador* (Averroes) en el libro II de la *Física*, que de lo que se refiere a cualquiera nada se sigue, a no ser que se determine. La *determinación* del agente a alguna acción debe provenir de algún *conocimiento* que establezca el *fin* de esa acción. Pero el conocimiento determinante de la acción y establecedor del fin en algunos está *unido* como en el hombre que establece el fin de su acción; en algunos está *separado* como en los que obran por naturaleza pues las cosas naturales no son fortuitas, como se prueba en el libro II de la *Física*, sino que están ordenados a determinados fines por el entendimiento que hizo la naturaleza y así toda obra de la naturaleza es en cierto modo obra de la Inteligencia como dice el *Filósofo*."

"Aparece así que en los *agentes* hay esta diferencia: algunos *se determinan* a sí mismos el fin y el acto ordenado a ese fin y otros no; y ningún agente puede establecerse su fin si no conoce la *razón de fin* y el *orden* de lo que lleva al fin mismo, lo que sólo se da en los que poseen *entendimiento*. De aquí que

⁷⁹ *Ibidem*, d. 24, q. 1, a. 2; ed. cit., vol. II, pp. 593-594.

⁸⁰ *In III Sententiarum*, d. 27, a. 1, q. 3; ed. cit., vol. III, p. 528.

el juicio sobre la propia acción sólo se dé en quienes poseen entendimiento; en cuyo poder reside el *elegir* esta acción o aquella y por eso se dice que tienen dominio de sus actos. Por ello sólo en quienes poseen entendimiento hay libre arbitrio y no en aquellos cuyas acciones no se determinan por los propios agentes sino por otras causas anteriores".⁸¹

La raíz de la libertad de decisión está en el *entendimiento*; en este texto no se cita la *voluntad* y si se tomase aisladamente parecería que se ubica en una línea puramente aristotélica (o boeciana). Por ello es preciso continuar leyendo. El problema es esta vez si el libre arbitrio puede coaccionarse. Veamos su solución.

"La coacción es doble; o bien es *suficiente* y se llama *compulsión* o bien *insuficiente* y se denomina *impulsión*. En las partes del alma hay algunas que pueden compelerse, aunque de dos maneras. Algunas son compelidas por su *sujeto*, como las energías propias de los órganos: como no pueden obrar sin sus órganos, compelidos los órganos se compelen sus fuerzas o aun se anulan y sus actos se realizan violentamente. Algunas no son compelidas por su sujeto porque no pertenecen a órganos: pero son compelidas por el *objeto*, como el entendimiento: no es acto de ninguna parte del cuerpo, como dice el Filósofo en «De anima», III y sin embargo está compelido por la fuerza (lógica) de la demostración. La *voluntad* no puede coaccionarse tampoco por su *sujeto*, ya que no pertenece a órgano alguno, ni por el objeto: sea lo que fuere que se le presentase como bueno, permanece *en su poder elegirlo o no elegirlo*. La razón es que el objeto del entendimiento es lo verdadero y de la voluntad lo bueno. Hay algo verdadero en lo que no podría mezclarse ninguna apariencia de falsedad, como en el caso de los primeros principios y por ello el entendimiento no puede dejar de asertirlos. Similarmente hay algo falso en lo que no hay apariencia alguna de verdad, como en lo opuesto a los primeros principios; de ahí que el entendimiento en modo alguno pueda admitirlos. Similarmente, *si se propone a la voluntad algo bueno que posea la plenitud del bien*, como el último fin por el que todo lo demás se apetece, *no puede la voluntad no quererlo*; por ello ninguno puede no querer ser feliz o querer ser miserable."

"En las cosas que se ordenan al fin último, no se encuentra nada *tan malo* que no tenga mezclado *algo de bueno* ni algo *tan bueno* que lo sea suficientemente *en todo*; por ello todo lo que se muestre como bueno o como malo puede o ser *elegido* o *rechazado* por su contrario en razón del otro aspecto que hay en él, que hace que si algo es malo simplemente aparezca como bueno y si es bueno simplemente aparezca como malo. Y por esto es que *en todo lo que cae bajo elección la voluntad permanece libre*; en lo único en que está determinada es en desear naturalmente la felicidad, pero no esto o aquello. Aunque *no puede coaccionarse*, sin embargo *puede inclinarse* a obrar algo por influjo de disposiciones y hábitos que la induzcan a elegir alguna cosa".⁸²

En este argumento se presenta una demostración que podemos llamar metafísica de la libertad de elección: la voluntad es una potencia y por ello

⁸¹ In II Sententiarum, d. 25, q. 1, a. 1; ed. cit., vol. II, p. 645.

⁸² Ibidem, d. 25, q. 1, a. 2; ed. cit., vol. II, pp. 649-650.

indeterminada; su acto, sin embargo, es determinado, como todo acto; pero la determinación no puede provenir ni de su sujeto porque al ser inmaterial carece de determinismo orgánico ni de su objeto porque ningún bien, por ser limitado, es capaz de determinarla a obrar, ya que la limitación es un no-bien; luego es ella misma la que *se determina* en su obrar.

Aquí aparece la función de la voluntad como antes aparecía la del entendimiento; éste la motiva sin determinarla: empero está presente en ella con su fuerza ("virtus"). Una aclaración posterior determina que todos los actos humanos (es decir, conscientes y libres) están sometidos al libre arbitrio.

"El acto de una potencia o hábito puede ser de dos maneras: o bien es producido por ella o bien es imperado. Se dice propiamente que un acto es producido ("elicit") por una potencia cuando procede inmediatamente de la misma potencia, como el entender del entendimiento y de este modo no todos los actos humanos dependen del libre arbitrio porque su acto propio es *elegir*. Pero por imperio de la voluntad y del libre arbitrio se mueven también *otras potencias* a sus actos respectivos; así la fuerza apetitiva mueve al imperar el movimiento y la fuerza motiva de los músculos y nervios al ejecutarlo; y de este modo todos los actos humanos dependen del libre arbitrio por ser imperados por él".⁸³

¿El libre arbitrio puede aumentar o disminuir? "El libre arbitrio se denomina así porque *no puede coaccionarse*. Pero la *coacción*, como dijimos, es doble: una *compelente* y otra inducente o *impelente*. Es natural y esencial al libre arbitrio que *no sea* suficientemente coaccionado por coacción *compelente* y esto en cualquier estado en que se halle; de este modo *su libertad no aumenta o disminuye* de por sí sino sólo accidentalmente... En cambio, la *libertad* ante lo que *impelle* o *dispone* hacia algo determinado *aumenta o disminuye*, se adquiere o se pierde en cuanto lo que dispone aumente o disminuya, se adquiera o se pierda".⁸⁴

El texto del Lombardo establece tipos de libertad: se puede ser libre de necesidad, y de esta libertad nunca carece la voluntad; del pecado en cuanto éste crea una servidumbre y ésta se puede perder y de las miserias que también forjan una servidumbre en el sujeto. Al tratar del tema, Santo Tomás precisa más el sentido de la libertad.

"La *libertad* incluye en su razón de ser la *negación de coacción*. Toda privación se especifica por aquello de que es privado; por ello la libertad se distingue por lo que la pueda coaccionar o impedir. La *coacción*, como antes se dijo, es doble: una que puede llamarse simplemente *coacción* porque es perfecta y otra que es imperfecta y que más que coacción es una *impulsión*. Si se considera la libertad como carencia de coacción perfecta, será *libertad de coacción* y de necesidad y de por sí y siempre sigue al *libre arbitrio*; de aquí que en el texto (del Lombardo) se diga que se halla en todos y que sin ella el pecado no podría imputarse. Si se trata de la *libertad* de alguna *impulsión* o *impedimento*, será doble, ya que lo que impulsa o impide el libre arbitrio o bien lo

⁸³ *Ibidem*, d. 25, q. 1, a. 3; ed. cit., vol. II, p. 652.

⁸⁴ *Ibidem*, d. 25, q. 1, a. 4; ed. cit., vol. II, p. 654.

hace de por sí, como los hábitos y las disposiciones que están en el alma o bien *accidentalmente*, como las impotencias y penalidades que provienen del cuerpo y que impiden el uso del libre arbitrio: la primera es (en el texto) denominada «libertad de pecado» y la segunda «libertad de miseria».⁸⁵

En conclusión, la temática teológica de las *Sentencias* ha ocasionado una serie de cuestiones que Santo Tomás ha abordado con decisión y claridad, conociendo las posiciones de sus contemporáneos y reconociendo la autoridad de los autores clásicos, pero a la vez asentando con precisión su propia postura: la libertad de arbitrio consiste en la capacidad de obrar o no obrar, hacer esto o aquello; no es un hábito, sino una potencia, la voluntad, en cuanto motivada por la razón se determina a sí misma y no puede ser coaccionada, sin por ello ser absoluta por estar su uso condicionado accidentalmente.

VII

La labor del maestro en teología en el siglo XIII era triple: ante todo, explicar con la mayor profundidad posible un libro de la *Biblia* (al que podía agregar el comentario a alguna obra considerada clásica, como “Los nombres divinos” del Pseudo Dionisio o “La Trinidad”, de Boecio, cuyos autores se tenían por santos); en segundo lugar, dirigir *disputas* públicas sobre temas diversos; por fin, *predicar* sermones universitarios. Mientras tanto, sus adjuntos (“bachilleres” en el lenguaje de la época) glosaban, como sabemos, todos los libros del Antiguo Testamento, durante un año y los del Nuevo, durante otro; luego, en otros dos años, los cuatro libros de las *Sentencias*. Terminados estos cuatro años dirigía disputas aunque no era maestro titular hasta que el canciller, de acuerdo con el claustro de profesores, le confiriese el título.

“En 1256 terminó Santo Tomás su doctorado en teología. El Canciller de la Universidad, Aymerico de Veise, le otorgó el título; pero para ejercer como maestro debía tener la anuencia del claustro profesoral, que le fue denegada. La negativa se fundaba en varios motivos: se había doctorado a los 31 años cuando los estatutos exigían 35; su maestro Elías Brunet estaba en conflicto con sus colegas por haberse negado a jurar observar los reglamentos universitarios; los frailes dominicos no sólo no se habían plegado a la huelga de 1229, consecuencia de una violenta represión policial que cobró la vida a dos estudiantes, sino que, aprovechando la situación, habían creado dos cátedras de teología en su convento con aprobación del entonces canciller, pero sin la debida consulta al claustro. Tras diversos trámites se llegó hasta la Santa Sede, que decidió el caso en favor de Santo Tomás”.⁸⁶

Comenzó su docencia magistral comentando el libro de Isaías y “La Trinidad” de Boecio; a la vez dirigió una serie de disputas públicas. La *disputa*, procedimiento a la vez formativo y de investigación, nace de la “*cuestión*”,

⁸⁵ *Ibidem*, d. 25, q. 1, a. 5; ed. cit., vol. II, p. 656.

⁸⁶ G. E. PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1985, p. 31.

pregunta formulada por un alumno a un profesor (o viceversa) sobre un punto oscuro del texto estudiado, desarrollado luego a modo de "excursus" cada vez más independiente.⁸⁷ Gracias a Abelado y a Gilberto de la Porrée, la disputa se generalizó en el siglo XII y adquirió fisonomía propia con ayuda de la "logica nova" aristotélica (*Primeros y Segundos Analíticos, Tópicos y Refutaciones Sofísticas*). En tiempos de Santo Tomás era un procedimiento cuyo desarrollo y orden estaban oficialmente reglamentados.

Al menos una vez por semana el maestro regente dirigía en su cátedra una *disputatio*. Con la debida antelación anunciaba el tema y podían participar los demás maestros, bachilleres y alumnos de la Facultad. El día señalado, el maestro subía a la cátedra acompañado de su "bachiller formado", el futuro maestro. Daba comienzo al acto anunciando simplemente el tema a debatir. Luego el "bachiller" exponía brevemente las opiniones en favor y en contra y su propia posición. Inmediatamente hacían objeciones los maestros presentes y el "bachiller" las respondía, si fuese preciso con la ayuda del maestro. Seguían las dificultades presentadas por los bachilleres y finalmente, si había tiempo, por los mismos alumnos. El primer día hábil siguiente al de la disputa, tenía lugar la *determinación*: el maestro brindaba una síntesis orgánica, ordenando las objeciones en series opuestas; exponía su propia solución y luego respondía a las objeciones. La determinación magistral, redactada por el propio maestro o estenografiada por un alumno pasaba a constituir un "artículo" de la cuestión, que podía prolongarse hasta años enteros.

Por un procedimiento ingenioso se ha logrado establecer con notable precisión la cronología de las *cuestiones disputadas* de Santo Tomás. Durante el año escolar 1256-1257 "determinó" 84 artículos de las cuestiones disputadas sobre *la verdad*, es decir, las cuestiones 1 a 8; el año siguiente, 1257-1258, otros 84 artículos, las cuestiones 9 a 20; por fin, el año escolar 1258-1259 lo que ha llegado hasta nosotros como las cuestiones 25 a 29, pero sus 85 artículos no forman parte de las series anteriores, sino que tratan sobre *el bien*, tema que ocupará ahora.

En las cuestiones *De bono*, la libertad se ubica en un contexto amplio y preciso. El punto de partida es lo real, "lo que es", el *ente* (como también sucede en el caso correlativo de *De veritate*): el *bien* ("bonum") es el ente mismo en cuanto *perfectivo* por estar constituido por el acto de *ser* ("esse"), la perfección máxima que no sólo confiere al ente su perfección propia sino que lo hace perfectivo de otros a manera de *fin*,⁸⁸ ya que todo ente tiende al *bien*, que por definición es lo que se desea o apetece.⁸⁹

En los vivientes capaces de conocer, hay una *capacidad* ("potentia") de su principio vital, su alma, que es una "*fuerza apetitiva*" de lo bueno conocido.

⁸⁷ J. DE GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XII siècle*, Desclée, Paris, 1946, t. I, p. 34; P. SYNAVE "Le probleme chronologique des Questions Disputees de saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1928, pp. 154-159; C. FABRO, *Introduzione al tomismo*, Desclée, Roma, 1960, p. 9.

⁸⁸ S. TOMÁS, *De veritate*, q. 21, a. 1-2; edición crítica, Santa Sabina, Roma, 1979, vol. III, fasc. 1, pp. 592-598.

⁸⁹ *Ibidem*, q. 21, a. 1, ed. cit., p. 614.

⁹⁰ *Ibidem*, q. 22, a. 3; ed. cit., pp. 618-619.

sensorialmente;⁹⁰ en los racionales hay, además, otra potencia apetitiva, la *voluntad*. Esta conclusión surge de un hecho: como lo bueno corpóreo atrae de por sí y el bien captado mueve a la potencia apetitiva, la naturaleza *racional* “no sólo tiene una inclinación al bien como los inanimados y no sólo se mueve determinada exteriormente como las naturalezas sensibles sino que además *tiene en su poder su misma inclinación*, de modo que no le sea necesario inclinarse a lo apetecible aprehendido sino que *puede* inclinarse o no”.⁹¹

De aquí que la voluntad sea distinta de la apetición sensible: “Que algo *determine* a sí mismo su tendencia al fin no puede ocurrir si no se *conoce el fin* y la *relación del fin a los medios*, lo que es propio de la *razón*. Y así tal apetito *no determinado* por otro por necesidad, sigue a la aprehensión *racional*. Por ello el apetito racional que se denomina *voluntad* es una potencia distinta del apetito sensible”.⁹² Luego explica: “Es propio de toda *naturaleza* creada que esté ordenada por Dios al *bien* y que lo apetezca naturalmente. Por eso hay en la voluntad una tendencia al *bien* que le es *conveniente*. Y, además de esto, apetece algo según su *propia determinación*, no por necesidad y esto le compete en cuanto es *voluntad*”.⁹³

Hay, pues, una doble tendencia voluntaria: una, a su propio fin; como toda naturaleza tiende a su bien propio; otra, en cuanto típica de la voluntad, a tal o cual bien determinado: la primera tendencia es necesaria, la segunda no: aquí se ubica la libertad. “Se da un *orden* de aquello que *naturalmente* quiere la voluntad hacia aquello respecto a lo cual *se determina* a sí misma y no por la naturaleza. Y por ello, como la *naturaleza* es el fundamento de la *voluntad*, así lo apetecible que naturalmente se desea es el principio y fundamento de las demás cosas apetecibles”. Y explica: “En lo apetecible, el *fin* es el fundamento y principio de lo *ordenado* al fin, puesto que lo ordenado al fin no se desea sino en razón del fin. Por lo tanto, lo que la voluntad *por necesidad* quiere como determinada por inclinación natural es el *fin último*, como la *beatitud* (felicidad perfecta) y lo que en ello se incluye... *A lo demás no está determinada* por necesidad de su tendencia natural sino *por propia disposición* sin necesidad”.⁹⁴

Para determinarse “por propia disposición” es preciso que la voluntad esté indeterminada; en efecto, es así, como explica Santo Tomás.

“La *voluntad* está *indeterminada* respecto a tres realidades:

1) Respecto al *objeto*, la voluntad está *indeterminada* en todo cuanto se *relaciona* con el *fin*, pero *no* en cuanto al *fin último*, como se estableció antes, lo cual sucede porque al fin último se puede llegar por *muchos caminos* y compete a sujetos diversos llegar al fin por diversas vías. Y así *no* podría estar *determinado* el apetito de la voluntad en todo lo que *se refiere* al *fin*, como en las cosas naturales que para un fin cierto y determinado no tienen sino un camino cierto y determinado. Y así es claro que las *cosas naturales* del mismo modo

⁹¹ *Ibidem*, q. 22, a. 4; ed. cit., p. 620.

⁹² *Ibidem*, q. 22, a. 4; ed. cit., p. 621.

⁹³ *Ibidem*, q. 22, a. 5; ed. cit., p. 624.

⁹⁴ *Ibidem*, q. 22, a. 5; ed. cit., p. 624.

que apetecen *por necesidad* el fin, así también apetecen *por necesidad* lo relacionado con el fin. Pero la *voluntad* apetece *por necesidad* el fin último, de modo tal que no puede no apetecerlo; sin embargo, *no apetece por necesidad* lo relacionado con el fin último, ya que está *en su poder* el querer esto o aquello.

2) En segundo término, la voluntad está *indeterminada* respecto a su *acto* porque sobre un objeto determinado puede usar de su acto *como quiere* o no usarlo: puede, pues, *producir* el acto de querer respecto a cualquier cosa o *no producirlo*. Esto no sucede en las cosas naturales: lo pesado desciende siempre hacia abajo si algo no lo obstaculiza. Esto ocurre porque las cosas inanimadas no son movidas por sí mismas sino por otras; por eso no tienen poder para moverse o no moverse. En cambio, las cosas animadas se mueven por sí mismas; de ahí que la *voluntad* pueda *querer o no querer*.

3) En tercer lugar, la *indeterminación* de la voluntad es respecto al *orden al fin*, en cuanto la voluntad puede apetecer ya lo que *en verdad* se ordena al fin debido ya a lo que lo es sólo *en apariencia*. Y esta indeterminación proviene de dos factores: a) de la indeterminación acerca del *objeto* en lo que lleva al fin y, además, b) de la indeterminación de la *aprehensión* que puede ser correcta o incorrecta, como de un principio verdadero dado no se sigue una conclusión falsa sino por alguna falsedad de la razón o del que asume un antecedente falso o que ordena falsamente el principio a la conclusión. Y así, de que se tenga un apetito recto del fin último no puede seguirse que alguien apetezca algo desordenado respecto al fin por no ser ordenable a éste, como el que apetece la beatitud con apetito recto nunca será llevado a apetecer la fornicación sino en cuanto la apetece como un bien del hombre en cuanto es un bien deleitable y como ordenable a la beatitud como cierta imagen de ella".

"Y de esto se sigue la *indeterminación* de la voluntad, que puede apetecer ya lo bueno, ya lo malo. Cuando la voluntad se dice *libre* en cuanto no obra por necesidad, la *libertad* de la voluntad se considera de tres maneras: 1) en cuanto al *acto*, puesto que puede *querer o no querer*; 2) en cuanto al *objeto*, puesto que puede *querer o no querer*; 3) en cuanto al *orden al fin*, puesto que puede querer *el bien o el mal*".⁹⁵

Este detenido análisis de la indeterminación de la voluntad muestra a la vez el influjo de las fuentes, sobre todo aristotélicas, pero poco notorio, como la originalidad de las propias posiciones del Aquinense. Distingue lo espontáneo de lo voluntario (confundido, como se vio, en las traducciones latinas); precisa el vocabulario al denominar la voluntad "apetito racional" subrayando que se trata de una potencia distinta; excluye de ella los diversos factores de determinismo y concluye mostrando su *libertad* como la capacidad de obrar o no obrar, elegir esto o aquello. Frente a las diversas formas de fatalismo determinista pagano o musulmán, proclama la libertad de elección; frente a las tendencias racionalistas, más o menos inspiradas en el aristotelismo o el boecianismo, ubica la decisión en la voluntad, pero motivada por la razón.

Este último punto, importa subrayarlo, separa la posición tomista no sólo del aristotelismo, que no llega a ver en la voluntad una potencia distinta del

⁹⁵ *Ibidem*, q. 22, a. 6; ed. cit., pp. 627-628.

entendimiento práctico, sino de la línea agustiniana que hace surgir los actos intelectivos y volitivos de la misma esencia del alma. Las relaciones del entendimiento y la voluntad en el acto libre son objeto de un detenido análisis: primero determina por qué ambas potencias se distinguen; luego cuál sea superior y por fin su función respectiva en el acto de la libertad.

“La *distinción* de las potencias se establece por sus *actos* y *objetos*; pero no cualquier diferencia de objetos muestra diversidad de potencias, sino la diferencia de objetos en cuanto son objetos”. Aclara que debe tratarse de una diferencia *esencial*, no accidental; además la diferencia surge de la relación de los objetos al alma misma. Y las cosas pueden ser objetos del alma de dos maneras: 1) ya como *cognoscibles* si se ordenan al alma para estar en ella “no según su *ser propio* sino según el *modo del alma*”; 2) ya como *apetecibles* si “*inclinan* a sí al alma según el *modo de la cosa* existente en sí misma”.⁹⁶ De aquí los dos ámbitos distintos del entendimiento y de la voluntad.

La indistinción *aristotélica* —ya notada antes en el *Scriptum*—, es explicada delicadamente: “A veces el entendimiento o la razón se toman en cuanto incluye en sí el orden al objeto y al sujeto; y así se dice que la voluntad está en la razón”. Y según esto lo racional, incluyendo el entendimiento y la razón se dividen de lo irascible y concupiscible. Y la indistinción *agustiniana* también tiene benigna explicación: “Si la voluntad se considera según aquello en lo que radica (y no según su objeto), así como la voluntad no tiene órgano corporal, como tampoco lo tiene el entendimiento, voluntad y entendimiento se reducen a la misma parte del alma”.⁹⁷

La superioridad del entendimiento sobre la voluntad radica en que el modo de existir de lo conocido en el cognoscente, en este caso en la facultad intelectual es superior —por ser espiritual— al ser de las cosas corporales queridas por la voluntad; sin embargo, la voluntad es accidentalmente superior al entendimiento cuando quiere objetos superiores al alma misma.⁹⁸ Además, el entendimiento mueve a la voluntad, pero sólo a modo de fin, proponiéndole un objeto deseable; pero la voluntad mueve al entendimiento como agente, llevándolo a pensar en algo determinado.⁹⁹

Cabe inquirir de qué potencia, en el juego mutuo de la razón y de la voluntad, surja la *intención*: la solución es clara: proviene de la *voluntad* guiada por la razón, ya que le es propio el querer (“*velle*”); ahora bien, el intentar algo es ordenar al *fin* lo que lleva a él; la voluntad quiere, en forma absoluta, el fin —es decir, el *bien*— pero la razón debe orientarla con lo que le presenta como un bien particular ordenado a otros.¹⁰⁰ Esto lleva a cuestionar si por una *misma acción* quiere el *fin* y lo que *lleva* al fin, tema discutido —como expone ya Pedro Lombardo—. Tanto la solución afirmativa como la negativa son válidas; el *querer* algo no es lo mismo que el *intentar* lograrlo y en este sentido la opinión negativa es correcta; pero quien *intenta* algo es porque lo *quiere* y así

⁹⁶ *Ibidem*, q. 22, a. 10; ed. cit., p. 635.

⁹⁷ *Ibidem*, q. 22, a. 10; ad. 2m.; ed. cit., p. 636.

⁹⁸ *Ibidem*, q. 22, a. 11; ed. cit., pp. 638-639.

⁹⁹ *Ibidem*, q. 22, a. 12; ed. cit., p. 642.

¹⁰⁰ *Ibidem*, q. 22, a. 13; ed. cit., p. 645.

más correcta es la opinión afirmativa de que por un mismo acto se quiere el fin y lo que lleva a él.¹⁰¹

Todo lleva a precisar las funciones del entendimiento y la voluntad en el acto de *elección*. El tema ya había sido tratado por *Aristóteles*, pero no resuelto; así lo entiende *Santo Tomás*. Su solución es: "Que (la elección) sea un acto de la *voluntad* directamente surge de dos razones: 1) Primero, por razón del *objeto*, porque el objeto propio de la elección es lo referente *al fin*, que pertenece a la razón de *bien* que es objeto de la voluntad, pues el bien se dice del fin como honesto o deleitable y de lo relativo al fin como lo útil. 2) Segundo, por razón del mismo *acto*, porque la elección es la última decisión que se toma para realizar algo, lo que no es propio de la razón sino de la voluntad. Pues cada vez que *la razón prefiere* uno u otro, ese uno aún no está aceptado para ser obrado hasta que *la voluntad se incline* hacia ese uno más que al otro, porque la voluntad no sigue necesariamente al entendimiento".¹⁰²

"Sin embargo, la *elección* es un acto de la voluntad aunque *no absolutamente*, sino en orden a la *razón*, porque en la elección aparece lo que es propio de la razón, es decir, *comparar* y *preferir* uno a otro, lo cual se halla en el acto de la voluntad como impreso por la razón, en cuanto la razón *propone* a la voluntad algo no como simplemente útil sino como útil para alcanzar un fin".¹⁰³ Estos esclarecimientos precisan nítidamente lo que en la obra anterior ya se exponía aunque con menor estrictez. Hecho esto, encara el problema de la *libertad* de decisión.

Desde el comienzo mismo, la afirmación es neta: "Debemos sostener, sin duda alguna, que el hombre posee *libre arbitrio*". Y agrega: "A esto nos obliga la *fe*, ya que sin arbitrio no podría haber mérito ni demérito, pena justa o premio. A esto nos inducen (además) *indicios* manifiestos que muestran que el hombre puede libremente querer una cosa y rechazar otra. A esto (por fin) nos constriñe la *razón* evidente". Son, pues, tres motivos: uno es proporcionado por la fe religiosa, otro por la experiencia de cada uno y el tercero por la razón que nos da certeza. El mostrar esto último tiene tres pasos: 1) todo lo que se mueve o actúa, tiene como *principio* de su acción ya algo *propio*, ya un agente *exterior*; en este caso "*no* puede hablarse de libre arbitrio porque no causa su propio movimiento; lo *libre* es *causa de sí* como dice el Filósofo". 2) En los que el principio de su movimiento está *en ellos* mismos, unos se mueven *a sí mismos*, como los animales; otros por *tendencia* natural, como los cuerpos pesados que caen; "*tampoco* en estos hay libre arbitrio porque no son *por sí mismos* causa de su acción o moción". 3) De los que se mueven *por sí mismos*, unos actúan por un juicio de su *razón*, otros por un juicio *natural* (instinto) como los animales; así las golondrinas hacen sus nidos y las abejas sus colmenas siempre de modo similar; "en éstos *tampoco* hay libre arbitrio porque no juzgan su propio juicio. El *hombre*, que en virtud de su *razón* juzga lo agible puede *juzgar* también su propio arbitrio, en cuanto conoce la razón de fin y de lo que lleva a él y la relación del uno al otro y por ello es causa de sí mismo

¹⁰¹ *Ibidem*, q. 22, a. 14; ed. cit., pp. 647-648.

¹⁰² *Ibidem*, q. 22, a. 14; ed. cit., p. 649.

¹⁰³ *Ibidem*, q. 22, a. 15; ed. cit., p. 649.

no sólo actuando sino juzgando. Tiene, pues, *libre arbitrio*, como si dijésemos libre juicio de actuar o no actuar".¹⁰⁴

Esta frase final parece reiterar la posición intelectualista boeciana. El pensamiento propio lo va a expresar luego: antes estudia el caso de los animales *irracionales*, a quienes niega, fundamentándolo, que posean libre arbitrio; "en nuestro actuar concurren tres factores: 1) el conocimiento, 2) la apetición y 3) la misma acción; toda la razón de la libertad del hombre está en el modo de conocer". Es así porque la *apetición* sigue al *conocimiento*; cuando parece no seguirlo es que se trata de un juicio sobre una acción *particular*, cuando el juicio de la razón versa sobre lo *universal*. A la apetición sigue la *operación* u acción concreta; en los animales en forma determinada por el juego de sus variados instintos, lo que les permite gozar de una "cierta libertad condicionada", pero no de una verdadera libertad, propia del hombre.

Precisa enseguida que "el *juicio* sobre *este* operable particular de *ahora* nunca puede ser contrario a la apetición. Así el que quiere fornicar, aunque sepa en universal que la fornicación es un mal, juzga sin embargo que ahora para él el acto de fornicar es bueno y lo elige como si fuese un bien". "A la *apetición*, si no se le presenta algún obstáculo, sigue el movimiento u *operación*. Por ello, si el juicio cognoscitivo no está en el poder de uno sino que está determinado por otro factor, tampoco la *apetición* estará en su poder y consiguientemente no lo estará el movimiento u *operación* absolutamente".

Aquí está la explicación del "intelectualismo" de Santo Tomás, mucho más matizado y comprensible que la presentación que de él hacen algunos de sus expositores. "El juicio está en *poder* de quien juzga en cuanto puede *juzgar de su juicio*, pues podemos juzgar de lo que está en nuestro poder. Ahora bien, el juzgar del juicio es exclusivo de la *razón*, que reflexiona sobre su acto y conoce las relaciones de las cosas de las que juzga y por las cuales juzga; por ello *toda la raíz de la libertad está en la razón*".¹⁰⁵ Es por ello que los animales no tienen "sino cierta *similitud* con la *razón* en cuanto participan de cierta prudencia natural ya que una naturaleza inferior en cierto modo toca lo propio de la naturaleza superior". "Y similarmente, hay en ellos cierta *semejanza* con el *libre arbitrio*, en cuanto pueden hacer o no hacer lo mismo e idéntico y así existe en ellos cierta *libertad condicionada*". "Pero como su *juicio* está determinado a un solo objeto, consecuentemente también su *apetición* y también su acto están *determinados* a un objeto. En cambio el *hombre* no está movido por presiones que se le presenten del exterior o por pasiones que lo presionen de su interior porque puede ya aceptarlas ya rehuirlas y por lo tanto, el hombre goza de *libre arbitrio*; en cambio los animales no".¹⁰⁶

Replantea el problema de si el libre arbitrio es una potencia. Precisa: "El *libre arbitrio*, si se atiende al sentido propio del vocablo, denomina un *acto*; pero el uso que de él se hace lo ha llevado a significar el *principio* de un acto. Cuando decimos que el hombre goza de libre arbitrio no entendemos que juz-

¹⁰⁴ *Ibidem*, q. 24, a. 1; ed. cit., pp. 680-681.

¹⁰⁵ *Ibidem*, q. 24, a. 1; ed. cit., pp. 680-681.

¹⁰⁶ *Ibidem*, q. 24, a. 2; pp. 685-686.

que libremente en acto sino que *posee en sí* capacidad para *poder juzgar libremente*. Por ello, si este acto que es el juzgar libremente tiene en sí algo que *exceda el poder de la potencia*, entonces el libre arbitrio designa un *hábito* o una *potencia perfeccionada por un hábito*. "Pero si el juzgar libremente *no implica* algo que *excede el poder de la potencia*, entonces el libre arbitrio no denomina sino una *potencia* absolutamente".

"El *juzgar*, si no se le añade nada, *no excede el poder de la potencia*, puesto que es el *acto* propio de una determinada potencia, la *razón*, por propia naturaleza, sin que se requiera el agregado de hábito alguno. Esto que se añade '*libremente*' de modo similar *tampoco excede el poder de la potencia*, porque según esto hacer algo libremente indica lo que está en el poder del que lo hace. Y el estar algo en poder nuestro nos pertenece por obra de una *potencia* y no por un hábito, es decir, por la *voluntad*".

"Y por lo tanto el *libre arbitrio* no denomina un hábito sino la *potencia* de la *voluntad* y de la *razón*, pero *la una por orden a la otra*. Así el acto de elección procede de una de ellas por orden a la otra y según esto el *Filósofo* dice en el libro VI de su *Ética* que la elección es de la apetición intelectual o de la intelección apetitiva."

"Surge de lo dicho el motivo por el que algunos sostuvieron que el libre arbitrio es un *hábito*. Algunos lo hicieron por lo que el libre arbitrio *añade* a la voluntad y a la razón: el *orden* de la una a la otra. Pero esto no puede tener razón de hábito, entendiendo el hábito en sentido propio pues el hábito es una *cualidad* que inclina la potencia al acto. Otros dijeron que el libre arbitrio es una *potencia habitual* considerando la facilidad con la que juzgamos libremente. Pero esto, como queda dicho, *no excede* la naturaleza de la potencia".¹⁰⁷

Establecido que el libre arbitrio no es un hábito sino una potencia, se debe determinar si se trata de la voluntad o de otra potencia distinta de ella: pero antes si sea una potencia o varias.

"Dos consideraciones movieron a algunos a sostener que el libre arbitrio sea más de una potencia. Una, porque pensaban que el libre arbitrio no podía poner en *acto* a todas las *potencias* y así entendieron que el libre arbitrio era como un *todo universal* respecto a todas las potencias. Pero esto no puede ser porque se seguiría que hay en nosotros *muchos libres arbitrios* por la multitud de las potencias, así como muchos hombres son muchos animales."

"Tampoco mueve a aceptar esta posición la razón aducida, pues todos los actos de las diversas potencias no se refieren al libre arbitrio y así sucede con los demás actos. De esto no se sigue que el libre arbitrio sea muchas potencias, sino que es una potencia que con su poder mueve diversas potencias."

"Por otra consideración algunos se inclinaban a sostener pluralidad de potencias en el libre arbitrio: porque veían que en el acto del libre arbitrio *concurrenten* factores pertenecientes a *diversas potencias*, como el juicio, que es propio de la *razón* y la apetición que es propia de la *voluntad*. Por esto dijeron que el libre arbitrio reúne en sí varias potencias del modo que un *todo integral* contiene sus partes."

¹⁰⁷ *Ibidem*, q. 24, a. 4; ed. cit., pp. 690-691.

“Pero esto no puede ser. El *acto* que se atribuye al libre arbitrio, siendo un acto especial, el de *elegir*, no puede proceder inmediatamente de dos potencias: procede de una *inmediatamente* y de otra *mediatamente*, en cuanto lo propio de la primer potencia permanece en la segunda. En consecuencia, el libre arbitrio *es una potencia*”.¹⁰⁸

Resta determinar con mayor precisión si el libre arbitrio es una potencia distinta de la voluntad o se identifica con ella, como todo lo dicho parece indicar.

“Algunos afirman que el libre arbitrio es una *tercera potencia* distinta de la voluntad y la razón porque ven que el *acto* del libre arbitrio, que es *elegir* es diferente del acto de la simple voluntad y del acto de la razón. Porque el acto de la *razón* consiste solamente en *conocer* y el acto de la *voluntad* versa sobre el bien que es el *fin*; en cambio el acto del *libre arbitrio* versa sobre lo bueno *ordenado* al fin. Luego así como el bien ordenado al fin surge de la razón de fin, y la apetición del bien del conocimiento, así, dicen, en cierto modo la voluntad surge de la razón por un orden natural y de las dos una *tercera potencia* que es el libre arbitrio.”

“Pero esto no puede sostenerse convenientemente. El *objeto* y la *razón del objeto* pertenecen a la *misma potencia*, como el color y la luz a la vista. Toda la razón de *apetibilidad* de lo *ordenado* al fin en cuanto tal surge *del fin*. Por esto no puede ser que pertenezca a otra potencia apetecer el fin y lo que lleva a él. Y tampoco la diferencia dada entre el *fin* que se *apetece absolutamente* y lo que lleva al fin *en orden a otro* puede inducir a una diversidad de potencias apetitivas. Pues la *ordenación* de uno a otro no está en el apetito de por sí, sino por otro, es decir, por la *razón* a la que pertenece ordenar y comparar; luego no puede ser una diferencia específica constitutiva de un apetito distinto.”

“Sobre si el *elegir* sea un acto de la *razón* o de la *voluntad*, el Filósofo parece dejarlo en la duda en el VII de la *Ética*, suponiendo sin embargo que es de algún modo un poder de ambas diciendo que la elección es del entendimiento apetitivo o del apetito intelectual. Pero dice que es del apetito en el III de la *Ética* al definir la elección como deseo preaconsejado. Que esto sea verdadero lo demuestra el mismo objeto (pues así como el bien deleitable y honesto, que tienen razón de fin, son objeto de la fuerza apetitiva, así también el bien útil, que propiamente se elige) y es obvio por su nombre, porque el libre arbitrio, como dijimos, es la potencia por la cual el hombre puede juzgar libremente”.

“Lo que se llama principio de un acto a realizar *de algún modo* no es preciso que sea principio de ese acto *simplemente* sino de algún modo, como cuando se dice que la gramática es la ciencia del hablar correctamente, no se indica que sea principio del hablar simplemente, porque sin gramática el hombre puede hablar, sino que es principio de la corrección en el hablar. Así también la potencia por la que *libremente juzgamos* no se entiende que sea aquella por la que juzgamos *simplemente*, lo que es propio de la *razón*, sino la que *da libertad* al juzgar, lo que es propio de la *voluntad*”.

¹⁰⁸ *Ibidem*, q. 24, a. 5; ed. cit., pp. 693-694.

“Por lo tanto, el *libre arbitrio* es la *voluntad* misma: la denomina *no absolutamente* sino en orden a un acto suyo, que es el *elegir*”.¹⁰⁹

Tras estos esclarecimientos, Santo Tomás se extiende en el estudio del libre arbitrio en el orden sobrenatural de la gracia. De este tema solamente rescatemos algunos principios que hacen al libre arbitrio considerado en sí mismo. “Así como lo verdadero en forma absoluta es el objeto del entendimiento, así también lo bueno absoluto lo es de la voluntad; por ello es que la voluntad abarca hasta el mismo principio universal de todo bien, al que ningún otro apetito puede llegar. Y por esto la creatura racional *no tiene determinadas sus acciones* sino que está en cierta *indiferencia* respecto a innumerables acciones”.¹¹⁰ “Toda mente racional naturalmente apetece la felicidad indeterminadamente y en universal y en esto no puede fallar; pero en particular *no está determinado* el movimiento de la voluntad de la creatura a buscar la felicidad en esto o en aquello”.¹¹¹

VIII

Pocos años después de la publicación de las cuestiones disputadas *De bono* (agregadas más tarde, como vimos, a las *De veritate*), Santo Tomás publicaba una obra muy diversa en estilo, inspiración y fin, la *Summa de veritate catholicae fidel*. La primera parte —tal vez más de la mitad— de este tratado fue redactado en París, a partir de 1258; trasladado a Italia al terminar sus vacaciones estivas,¹¹² tras algunos meses de interrupción, continuó trabajando en esta obra y logró finalizarla en 1264.¹¹³ Su estilo difiere notablemente de las anteriores:

¹⁰⁹ *Ibidem*, q. 24, a. 6, ed. cit., p. 695.

¹¹⁰ *Ibidem*, q. 24, a. 7; ed. cit., p. 697.

¹¹¹ *Ibidem*, q. 24, a. 7, ad. 6m.; ed. cit., p. 698.

¹¹² Cf. M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf., 1949, pp. 290-294; A. MORTE, “Note sur la date du *Contre Gentiles*”, *Revue Thomiste* (1938), pp. 806-809. Se desconocen los motivos del traslado de Santo Tomás a Italia; aparece a fines de 1259, actuando en la Corte Papal como predicador y consultor; da clases, dirige disputas y sobre todo escribe. Aunque no conste, es opinión común que fuese Maestro del Sacro Palacio; casi ciertamente lo fue del Studium Curiae; A. WALZ, *San Tommaso d'Aquino*, ed. Liturgiche, Roma, 1945, pp. 100-104. Parece increíble que lo fuera en los conventos de su Orden, como lo afirmaran QUETIF y ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Lutetia Parisiorum, 1719, t. I, p. 272, siguiendo a la Corte Papal en sus desplazamientos, frecuentes en esa época: cf. P. T. MASETTI, *Monumenta antiquitatis Ordinis Praedicatorum*, Roma, 1864, pp. 137 y 151.

¹¹³ “S’il n’est pas encore possible aujour’d’hui de fixer avec une précision et une certitude absolues le lieu et la date de composition de la Somme contre les Gentils, il semble cependant qu’un certain nombre des résultats soient acquis qui permettent de réduire sensiblement le marge d’incertitude subsistante. Saint Thomas a presque certainement écrit a Paris avant l’été de 1259 le rédaction primitive des 53 chapitres du livre I. En Italie, a partir de 1260, il a révisé depuis le chapitre 54 du livre I. Il est certain que la première rédaction du chapitre 84 du livre III ne peut être antérieure a 1261, et que les livres II et III étaient encore en chantier a cette date. Il est très probable, pour ne pas dire sur, que le livre IV n’est été achevé avant la fin de 1263 ou le début de 1264, mais qu’il était achevé avant 1265-1267”; A. GAUTHIER, *Introduction historique*, *Contre Gentiles*, Lethielleux, Paris, 1961, vol. I, pp. 20-59; el texto citado es de esta última página; la eruditísima introducción abarca desde la página 7 a la 123, pero el hipercriticismo de su autor ha sido cuestionado: cf. C. VANSTEENKISTE, *Angelicum*, 39 (1962), pp. 248-249; I. BIFFI, “Una recente e discussa introduzione alla *Summa contra Gentiles*”, *La Scuola*, 91 (1963), pp. 42-58.

es expositivo, breve, didáctico; la inspiración aristotélica es neta y el recurso al agustinismo escaso;¹¹⁴ desaparece casi totalmente el discutir con opositores.

El tema de la libertad humana no es tratado explícitamente. Pero al estudiar las "substancias intelectuales" expone que ellas (es decir, los ángeles) poseen *voluntad*¹¹⁵ y destaca que obran *por sí mismos*. Agrega después que "es necesario que tengan *libertad* ("libertas") si tienen dominio de sus actos, como se mostró antes".¹¹⁶ Y da la razón: "*Libre* es lo que es causa de sí (I *Met.*, 2): lo que no es causa de su propia acción no es libre en su actuar. Pero lo que no se mueve u obra sino movido por otro no es causa de su propio obrar. Sólo los que se *mueven a sí mismos* tienen *libertad* de obrar. Y sólo éstos obran *deliberadamente* ("iudicio"), porque en el que se mueve a sí mismo se distingue el movente y lo movido; el movente es el apetito movido por el entendimiento, la fantasía o los sentidos, que juzgan; pero de éstos sólo juzgan libremente los que al juzgar se mueven a sí mismos."

"Ninguna potencia se juzga a sí misma al juzgar sino al reflexionar sobre su acto; es preciso pues que, para que se mueva a juzgar, conozca su juicio, lo que es propio del entendimiento. Por ello los movimientos de los animales irracionales son en cierto modo libres en su acción, pero no tienen libertad de juicio; los inanimados, que sólo son movidos por otros no tienen libertad de acción o movimiento; los entes intelectuales no sólo tienen libertad de acción sino *libre juicio*, que es tener *libre arbitrio*".

"Los que carecen de libertad de juicio es o bien porque no poseen juicio alguno, como los que carecen de conocimiento, como las piedras o las plantas, o bien porque lo tienen determinado por la naturaleza a algo, como los animales irracionales; por ejemplo la oveja —y lo mismo ocurre con otros animales— juzga por instinto natural que el lobo le es nocivo y por este juicio huye de él.

¹¹⁴ El predominio en esta obra del aristotelismo y la notable reducción de ideas agustinianas podría tener una doble motivación: Santo Tomás contaba ya con un notable prestigio intelectual y estaba lejos de los embates (que después se reiterarán) de los teólogos tradicionalistas de inspiración agustiniana, amparado por su cargo en la Corte Papal y la prestante influencia del cardenal Hugo de San Chair, antiguo maestro del convento de Saint Jacques donde había vivido el Aquinense en París; por otra parte, hoy parece ya superada la controversia sobre la finalidad de esta obra: Pedro Marsili, dominico consejero de Jaime I, afirma que esta *Summa* fue compuesta por el Aquinense para servir de base al diálogo con los musulmanes en tierra española: J. A. COLL, "La crónica de fray Pedro Marsili", *Analecta Sacra Terraconensis*, 22 (1949), pp. 21-54; San Raymundo de Peñafort desde Barcelona había solicitado la fundación de una escuela para misioneros en lugares musulmanes, otorgada por bula de Alejandro IV el 15 de julio de 1260, pero ya antes habría pedido, como consigna Marsili, que fray Tomás compusiera un texto de base. Otra idea fue discutida por M. GORCE, *La lutte "Contra Gentiles" a Paris au XIIIe. siècle, Melanges Mandonnet*, vol. 1, Paris, 1930, pp. 223-243, especialmente p. 229 y por F. VAN STEENBERGHEM, *Siger de Brabant, Philosophes Belges, Louvain*, 1942, pp. 484-489, el primero sostuvo que los "gentiles" serían los averroístas parisienses; el segundo lo refutó afirmando que en la fecha de la composición de la obra todavía esa tendencia no daba muestras de peligrosidad. Pero el hecho de que fuese dirigida la obra sobre todo para ser utilizada ante un mundo musulmán impregnado de aristotelismo no excluye que trate también de otros temas ajenos a esta finalidad principal ni implica que se refiera a averroístas parisienses.

¹¹⁵ S. TOMÁS, *Summa de veritate catholicae* ("Summa contra gentiles"), ed. Marietti, Torino, 1961, I, II, c. 47; ed. cit., vol. II, pp. 167-168.

¹¹⁶ *Ibidem*, I, II, c. 48; ed. cit., pp. 168-169.

Los que poseen juicio práctico no *determinado* por la naturaleza a algo, poseen *libre arbitrio*. Tales son los entes *intelectuales*. El *entendimiento* no sólo aprehende *este bien o el otro* sino el mismo *bien común*.

“Por ello, como el entendimiento mueve a la voluntad en virtud de lo aprehendido y es preciso que el movente y lo movido sean proporcionados, la *voluntad* de la substancia intelectual *no estará determinada* por la naturaleza sino al bien común. Luego todo lo que se ofrezca bajo la razón de *bien* podrá ser término de la voluntad sin que ningún determinante natural en contrario lo prohíba. Luego los entes intelectuales poseen *libre voluntad* proveniente del juicio del entendimiento”.¹¹⁷

Estas nuevas precisiones, de inspiración aristotélica pero superiores a su fuente, aclaran las funciones respectivas del entendimiento y la voluntad en el acto libre y qué entiende Santo Tomás por “libre arbitrio”. Se trata de una propiedad radicalmente identificada con la misma voluntad; ésta es motivada por el entendimiento, pero como el mismo entendimiento no está determinado a esto o a aquello, su juicio es libre y a su vez la voluntad sólo está determinada al bien en común; por ello éste o aquel bien particular que le ofrece el entendimiento es incapaz de determinarla: posee libertad de elección.

IX

La *Suma de Teología* es la obra cumbre de Santo Tomás. En ella se resumen —como lo indica su título: “Summa”— de modo magistral todo lo anteriormente estudiado, meditado, enseñado y escrito por su autor, con un estilo conciso y nítido, profundamente personal, fruto de una larga experiencia docente. En ella reaparece, esquematizado, el método dialógico; pero no se trata ya de resolver entre dos series de posiciones contrarias, sino de exponer brevemente la opinión contraria a la propia, para sostenerla luego y resolver las dificultades.¹¹⁸

La primera parte de esta obra es contemporánea a la última de la anterior *Summa*, de la que es un par de años posterior, a la vez que de sus comentarios a los libros de Aristóteles.¹¹⁹ En esta *Prima Pars* se encuadra el tratado del hombre. Tras establecer que es preciso admitir *potencias* operativas distintas de la esencia del alma¹²⁰ y que hay diversidad de *potencias*¹²¹ dis-

¹¹⁷ *Ibidem*, I, II, c. 48; ed. cit., pp. 169-171.

¹¹⁸ M. GRABMANN, *Introducción a la Suma Teológica*, Santa Catalina, Buenos Aires, 1942; S. RAMÍREZ, *Introducción a la Suma Teológica*, en S. TOMÁS, *Suma Teológica*, ed. B.A.C., Madrid, 1947, t. I, págs. 1-230. Cf. F. VAN STEENBERGHE, *Le mouvement doctrinal du XII siècle*, Blod et Gay, París, 1951, p. 251: “Saint Thomas était parvenu a sa pleine maturité. Servi d'une érudition universelle a laquelle une mémoire prodigieuse assurait un rendement maximum, par une puissance de travail aussi prodigieuse, par une lucidité d'esprit et par une capacité de synthèse inégalées, il mit sur le métier l'ouvrage qui allait être son chef d'oeuvre y qui resterait une des productions les plus étonnantes de l'esprit humain, la *Summa Theologiae*”.

¹¹⁹ M. GRABMANN, *Die Werke*, o. c., p. 272-275; A. WALZ, *San Tommaso d'Aquino*, o. c., pp. 114-119.

¹²⁰ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, q. 77, a. 1, ed. Marietti, Torino, 1949, vol. I, pp. 369-370.

¹²¹ *Ibidem*, q. 77, a. 2; ed. cit., p. 371.

tinguibles por sus objetos¹²² estudia el orden de las potencias,¹²³ trata de las potencias sensitivas¹²⁴ e intelectivas,¹²⁵ para estudiar luego las apetitivas.¹²⁶

De la *voluntad* establece que “la voluntad *no quiere por necesidad* todo lo que quiere”;¹²⁷ aclara que “necesidad” se entiende de diversas maneras: “*necesario* es lo que *no puede no ser*. Y esto puede convenir a un sujeto, en primer lugar por un principio *intrínseco*, sea material, como cuando decimos que es necesario que todo compuesto de contrarios sea corruptible, sea formal como cuando decimos que es necesario que el triángulo tenga tres ángulos iguales a dos rectos. Esta es una *necesidad* natural y *absoluta*. Hay otro modo de convenir a algo que no pueda no ser pero por un principio *extrínseco*, o bien por el fin o bien por el agente: por el fin, como cuando sin algo no puede conseguirse el fin o es difícilmente alcanzable, como el alimento es necesario para la vida o el caballo para viajar: a esto llamamos “necesidad de fin” y también “utilidad”; por el agente, esto conviene a algo como cuando alguien está compelido a actuar de modo que no pueda hacer lo contrario: a ésta se llama “necesidad de coacción”.

“Pero esta necesidad de coacción es *absolutamente incompatible* con la *voluntad*: llamamos ‘violento’ a lo que se opone a la inclinación natural de las cosas y el movimiento de la voluntad es una inclinación hacia algo. Y así como se dice que es ‘natural’ lo conforme a la inclinación de la naturaleza, también se llama ‘voluntario’ a lo conforme a la inclinación de la voluntad. Al ser imposible que algo sea a la vez ‘violento’ y ‘natural’, es imposible que algo sea simultáneamente ‘coaccionado’ y ‘voluntario’. En cambio, la necesidad de fin no es contraria a la voluntad... Similarmente la inclinación natural tampoco es contraria a la voluntad porque es necesario que adhiera al fin último que es la felicidad”.¹²⁸

Reaparece así, más nítidamente, una de las razones filosóficas de la libertad de decisión. También las relaciones entre el entendimiento y la voluntad se establecen con mayor precisión que en las obras anteriores: en forma absoluta, el entendimiento es superior a la voluntad en razón de la superioridad de su objeto, que es abstracto mientras que el bien apetecido es concreto; la misma razón de bien, motivadora de la voluntad, está en el entendimiento con el modo de ser que le confiere la abstracción. Pero relativamente la voluntad es superior al entendimiento cuando quiere algo de orden superior; como lo bueno y lo malo están en las cosas mismas, si lo querido es superior al alma misma, la voluntad es superior al entendimiento por serlo así su objeto; no lo es si quiere algo inferior.

“La superioridad de algo respecto a otro puede considerarse de dos modos: de un modo *absoluto* (‘simpliciter’) o de un modo *relativo* (secundum quid’). Algo es en absoluto tal por lo que es *en sí mismo* y relativo por comparación

¹²² *Ibidem*, q. 77, a. 3; ed. cit., pp. 371-372.

¹²³ *Ibidem*, q. 77, a. 4-8; ed. cit., p. 376.

¹²⁴ *Ibidem*, q. 78, a. 1-4; ed. cit., p. 382.

¹²⁵ *Ibidem*, q. 79, a. 1-13, ed. cit., pp. 382-393.

¹²⁶ *Ibidem*, q. 80, a. 1-2 y q. 81, 1-3; ed. cit., pp. 394-398.

¹²⁷ *Ibidem*, q. 82, a. 2; ed. cit., p. 399.

¹²⁸ *Ibidem*, q. 82, a. 1; ed. cit., pp. 398-399.

a otro. Si el entendimiento y la voluntad se consideran *en sí mismos*, el *entendimiento* es superior a la voluntad, como aparece por la mutua comparación de sus *objetos*. En efecto, el objeto del *entendimiento* es más simple y absoluto que el de la voluntad, ya que el objeto del entendimiento es *la razón misma de bien* apetecible y el objeto de la *voluntad* es *lo bueno* apetecible, cuya razón está en el entendimiento. Y cuando algo es más simple y más abstracto, es más noble y más elevado. Por ello el objeto del entendimiento es más elevado que el de la voluntad; y como la naturaleza de una potencia depende de su ordenación a su objeto, se sigue que de sí y en absoluto el *entendimiento* es superior y más noble que la voluntad”.

“En cambio en forma *relativa* y por comparación, la *voluntad* es a veces superior al entendimiento; y esto cuando el *objeto* de la voluntad se halla en una *realidad más noble* que el objeto del entendimiento... La acción del entendimiento consiste en poseer la razón de lo entendido en el entendimiento mismo; en cambio, el acto de la voluntad se realiza cuando la voluntad se inclina a la *cosa* misma como *es en sí*. Por ello el Filósofo dice en el VI de la *Metafísica* que ‘lo bueno y lo malo’ que son el objeto de la voluntad ‘están en las cosas; lo verdadero y lo falso’, que son el objeto del entendimiento, ‘están en la mente’. Por ello, cuando la *realidad* en que se halla el bien es más noble que el alma misma, en la que se encuentra la razón de esa realidad, la *voluntad*, por comparación a esa realidad es *más elevada* que el entendimiento. Pero cuando la realidad en la que se halla el bien es *inferior* al alma, entonces, también por comparación a esa realidad, el entendimiento es superior a la voluntad”.¹²⁹

Por otra parte, el entendimiento mueve a la voluntad mostrándole el fin, pero la voluntad mueve al entendimiento y a todas las demás potencias (salvo las vegetativas) a modo de agente.

“*Mover* se dice de dos modos; uno, como *fin* y así decimos que el fin mueve al agente; de este modo el *entendimiento* mueve a la voluntad porque el *bien entendido* es el *objeto* de la voluntad y la mueve a manera de fin. Otro modo, como *agente*; así lo que altera mueve a lo alterado y lo que impulsa a lo impulsado; de este modo la *voluntad* mueve al entendimiento y a todas las potencias del alma... La razón es que en toda serie ordenada de potencias activas, la que mira al *fin universal* mueve a las que miran *fines particulares*... El objeto de la voluntad es el bien y el fin *en común*; en cambio, cada potencia se ordena al bien propio y conveniente... Por lo tanto, la voluntad mueve a todas las potencias a sus actos, salvo a las vegetativas”.¹³⁰

Estas precisiones permiten ver con claridad en un problema delicado e importante, pero pueden hacer olvidar el *dinamismo unitario* del alma humana; por ello Santo Tomás se preocupa en aclarar que “estas potencias *se incluyen* mutuamente en su accionar porque el entendimiento entiende lo que la voluntad quiere y la voluntad quiere lo que el entendimiento entiende. Y de modo similar, la razón de bien está contenida en la razón de verdad, en cuanto lo

¹²⁹ *Ibidem*, q. 82, a. 3; ed. cit., pp. 400-401.

¹³⁰ *Ibidem*, q. 82, a. 4; ed. cit., pp. 401-402.

bueno es algo entendido como verdadero y lo verdadero está contenido en lo bueno en cuanto es un bien deseable".¹³¹

Aunque ya haya determinado que la voluntad está exenta de coacción y por lo tanto es libre en sus decisiones. Santo Tomás comienza estudiando el libre arbitrio en su misma *existencia*: se pregunta "si el hombre tiene o no *libre arbitrio*". Y su respuesta, obviamente afirmativa, expone hasta seis razones: "De lo contrario, *serían vanos* 1) los consejos, 2) las exhortaciones, 3) los preceptos, 4) las prohibiciones, 5) los premios, 6) los castigos". Esto equivale a *anular* totalmente el orden *moral*, que es una evidencia.¹³² Pero además añade un análisis del tema.

"Hay cosas que obran *sin juicio*, como la piedra que cae y similarmente todo lo que carece de conocimiento. Otras obran *con juicio*, pero *no libre*; como los animales... El *hombre*, en cambio, obra *con juicio* porque por su poder cognoscitivo juzga lo que debe evitar o procurar. Pero como este juicio no proviene de un instinto natural sobre lo que debe hacer en un caso particular sino por una comparación de su razón, obra por un *juicio libre*, pudiendo elegir entre diversas cosas, pues la razón, cuando se trata de lo contingente, puede tomar caminos opuestos, como se ve en los silogismos dialécticos... Ahora bien, las *acciones particulares* son *contingentes* y por ello el juicio de la razón sobre ellas puede orientarse en diversos sentidos, *no estando determinado a algo dado*".¹³³

Esta conclusión parecería ubicarse en la línea "intelectualista" del aristotelismo: el libre arbitrio sería un "juicio libre" sobre el obrar contingente; este punto será aclarado luego, pero antes, frente a las posiciones que ya conocemos determina que el libre arbitrio *no es* un acto ni un hábito ni una potencia con un hábito como se ve claramente por dos razones:

— primera, porque si fuese un *hábito*, necesariamente sería un hábito *natural*, porque es natural al hombre tener libre arbitrio. Pero *no hay* en nosotros ningún hábito natural relativo a las cosas sobre las que versa el libre arbitrio porque hacia las cosas que se ordenan los hábitos naturales nos inclinamos *naturalmente*, como a asentir a los primeros principios; pero las cosas a las que nos inclinamos naturalmente *no caen* bajo el libre arbitrio como dijimos al hablar de la felicidad. Luego es contrario a la esencia del libre arbitrio que sea un hábito natural. Y el ser un hábito no natural sería contrario a su carácter de natural;

— segunda, porque como dice la *Ética* II, el *hábito* es aquello que nos *dispone bien o mal* respecto a las pasiones o a los actos. Y así la templanza nos dispone bien respecto a las concupiscencias y por la intemperancia, mal; por la ciencia nos hallamos bien dispuestos para el acto del entendimiento de conocer la verdad y por el hábito contrario, mal. En cambio, el *libre arbitrio*

¹³¹ *Ibidem*, q. 82, a. 4; ed. cit., p. 401; cf. I, q. 16, a. 4, ad 1m., ed. cit., p. 96 y I, q. 79, a. 11, ad 2m., ed. cit. p. 392.

¹³² *Ibidem*, q. 83, a. 1; ed. cit., p. 403.

¹³³ *Ibidem*, q. 83, a. 1; ed. cit., pp. 403-404.

se halla *indiferente* a elegir bien o mal. Por lo tanto, es imposible que el libre arbitrio sea un hábito. Consiguientemente, es una *potencia*".¹³⁴

También aquí parecería que el libre arbitrio se ubica en el orden intelectual: sería el principio de un juicio. Pero inmediatamente se plantea el problema: siendo una potencia ¿es una potencia *apetitiva*? Parecería que no, ya que "libre arbitrio equivale a decir *libre juicio*. Pero juzgar es acto de la facultad cognoscitiva. Luego el libre arbitrio es una *potencia cognoscitiva*".¹³⁵ Así reza la segunda de las objeciones propuestas. La tercera es aún más fuerte: "Al libre arbitrio pertenece principalmente la *elección*. Pero la elección parece pertenecer al *conocimiento* porque implica una *comparación*, lo que es propio de la facultad cognoscitiva".¹³⁶ Son las razones aducidas por dos contemporáneos y por ello no nombrados (Prepositivo de Cremona y Guillermo de Auxerre).

La solución, sin embargo, es clara. "Lo propio del libre arbitrio es la *elección* pues se dice que tenemos libre arbitrio cuando podemos aceptar una cosa rehusando otra; en esto consiste la elección. Por esto la *raturalaleza* del libre arbitrio debe estudiarse partiendo de la elección; ahora bien, en la *elección* concurre en parte la facultad *cognoscitiva* y en parte la *apetitiva*. Por parte de la facultad cognoscitiva se requiere la *deliberación* o consejo, por la que se juzga qué cosa se debe preferir a otra; por parte de la facultad apetitiva se requiere el acto apetitivo que *accepta* lo juzgado el consejo... El *objeto* de la elección son los *medios* conducentes al fin y el medio en cuanto tal es el bien llamado útil. Por lo tanto, como el *bien* en cuanto bien es objeto del apetito, se sigue que la *elección* es principalmente un *acto* de la potencia *apetitiva*. Y por consiguiente, el libre arbitrio es una potencia *apetitiva*".¹³⁷

Queda así aclarado el panorama. El libre arbitrio, aunque propiamente designe un acto, por el uso común indica una *potencia*, la productora de ese acto, que es la *elección*. Pero en la elección deben intervenir la deliberación ("consilium"), propia del *entendimiento*, y la *decisión*, propia de la facultad *apetitiva*, cuyo objeto es el *bien* sobre el cual recae la elección, el libre arbitrio principalmente es una potencia *apetitiva*. ¿Será una potencia especial, distinta de la voluntad? Así lo afirmaron algunos contemporáneos (Pedro de Capua, Esteban Langton, Godofredo de Poitiers y sobre todo Alejandro de Hales y San Alberto Magno): entre lo juzgado como bueno por la razón y lo apetecido por la voluntad debe haber un "arbitrio" libre que decida.

La solución se funda en el actuar de las facultades superiores y sus relaciones mutuas. "La relación del entendimiento a la razón en la aprehensión intelectual es la misma que la del *apetito intelectual* que es la *voluntad* respecto al *libre arbitrio* que no es sino la facultad de *elegir*. Esto surge de la correlación entre sus objetos y sus actos. Porque 'entender' indica la simple captación de una cosa; por eso se entienden propiamente sólo los principios, que se conocen por sí mismos, sin discurrir. 'Razonar', en cambio, es pasar del conocimiento de una cosa al de otra; por eso se razona propiamente sobre las

¹³⁴ *Ibidem*, q. 83, a. 1; ed. cit., pp. 404-405.

¹³⁵ *Ibidem*, q. 83, a. 3; ed. cit., p. 405.

¹³⁶ *Ibidem*, q. 83, a. 3; ed. cit., p. 406.

¹³⁷ *Ibidem*, q. 83, a. 3; ed. cit., p. 405.

conclusiones que se infieren de los principios. Similarmente, por parte del *appetito*, el 'querer' indica el simple *deseo* de algo: por eso se dice que la *voluntad* tiene por objeto el *fin* que se desea por sí mismo. En cambio 'elegir' significa querer *una* cosa para conseguir *otra*; por eso su objeto propio son *los medios* que conducen al fin... Es claro que lo que el entendimiento es respecto a la razón, lo es la *voluntad* respecto a la facultad electiva, es decir, al *libre arbitrio*... Hemos mostrado que entender y razonar son actos de una misma potencia... Luego una *misma potencia* es la que *elige* y la que *quiere*; y así el libre arbitrio y la voluntad no son dos potencias sino *una*".¹³⁸

X

El tema de la elección vuelve a ser estudiado, esta vez en un contexto moral, en la *Prima secundae*, publicada poco después de la *Prima pars* (si de hecho se publicaron separadamente). Tras estudiar el fin último de la vida humana, la felicidad perfecta, "beatitud".¹³⁹ Santo Tomás analiza las nociones de "voluntario" e "involuntario". Admite la traducción de "voluntario" como "lo que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin", conforme a la versión de la *Ética nicomaquea* de Roberto de Grosseteste, corregida por un anónimo¹⁴⁰ con lo que debe aceptar que en los animales hay actos voluntarios, pero sólo de un modo imperfecto, ya que no conocen la razón de fin, lo que es propio del hombre.¹⁴¹ Aunque es claro que en los animales irracionales no hay voluntad sino instinto, da al uso del término una explicación ingeniosa y aceptable; veremos que más tarde expondrá el sentido correcto.

En lo que toca a nuestro tema, hay importantes aclaraciones. Es "*voluntario*" lo que proviene de la "voluntad", pero puede provenir ya en forma *directa*, como efecto de una causa agente, ya *indirecta*, sin acto; se trata de la *omisión*; pero ésta es imputable sólo cuando "se puede y debe obrar"; hay, por ello "voluntario" sin acto; a veces sin acto exterior pero sí interior cuando se quie-

¹³⁸ *Ibidem*, q. 83, a. 4; ed. cit., pp. 405-406.

¹³⁹ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, ed. Marietti, Torino, 1950. *Prima secundae pars*. La fecha de esta parte de la Suma es, para Walz y Grabmann, 1267; para Mandonnet 1269-1270. El estudio del fin último se ubica en el esquema teológico del "retorno" de la creatura a Dios: M. D. CHENU, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, París, 1950, pp. 266-273. La bienaventuranza ocupa las cuestiones 1 a 5 con 8 artículos cada una; resulta insoslayable citar el monumental comentario de S. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine*, Instituto Luis Vives, Madrid, 1972, cinco volúmenes.

¹⁴⁰ Cf. I-II, q. 6, a. 1 y 2; ed. cit., pp. 38-40; sobre el código usado por Santo Tomás, A. GAUTHIER, *Praefatio*, *Sententia libri Ethicorum*, Santa Sabina, Roma, 1969, pp. 1-275 y la *Introduction historique* citada en nota 113. La abrumadora erudición y la increíble laboriosidad de este autor compensan un hipercriticismo que aparece atenuado o corregido en su estudio *Saint Thomas d'Aquin et l'Éthique a Nicomaque*, apéndice a la edición leonina, Santa Sabina, Roma, 1971, como justicieramente hace notar L. ELDERS, *St. Thomas Aquinas's Commentary on the Nicomachean Ethics, The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Pontificia Academia S. Thomae, Vaticano, 1984, p. 9.

¹⁴¹ *Ibidem*, I-II, q. 6, a. 1; ed. cit., pp. 38-39; cita a Aristóteles, San Gregorio de Nyssa (en realidad Nemesio) y San Juan Damasceno coincidentes al sostener que lo voluntario es lo proveniente de un principio interior, pero con el agregado del conocimiento; en el a. 2 distingue el conocimiento perfecto (humano) del imperfecto (animal) para aplicar a éstos lo "voluntario", d. cit., p. 40; (sobre el término "hecoúision", ver la nota 6).

re positivamente no obrar o bien sin acto interior, cuando no se quiere.¹⁴² Pero la cuestión que nos interesa más es el de la violencia que puede inferirse al acto voluntario.

“El acto de la voluntad es doble: uno que le es *inmediato* como el querer, *emanado* de ella (‘*elicited*’) y otro que es *imperado* (‘*imperatus*’) por ella pero realizado *mediante* otra facultad, como andar o hablar, que se ejecutan mediante la potencia motriz. En cuanto a los actos *imperados*, la voluntad puede sufrir violencia porque los miembros exteriores están impedidos de ejecutar sus órdenes; pero en cuanto a los actos *proprios* de la voluntad *no se le puede inferir violencia*”.

“Y la razón es que este acto de la voluntad no es otra cosa que la tendencia procedente de un principio cognoscitivo interior, como el apetito natural es una inclinación procedente de un principio intrínseco carente de conocimiento. En cambio lo *coaccionado* o *violento* proviene de un *principio exterior*: por lo tanto la *coacción* o la *violencia* es *contraria a la naturaleza misma de la voluntad*”.¹⁴³

Al estudiar nuevamente la voluntad reitera los principios ya conocidos: “La *voluntad* es un *apetito racional* y todo apetito solamente desea el *bien*. La razón es que el apetito no es otra cosa que la inclinación hacia algo y nada se inclina sino hacia lo que se asemeja y le conviene. Como toda cosa en cuanto que es *ente* y substancia es *bueno*, es necesario que toda inclinación sea hacia lo bueno. Por ello el Filósofo dice en el I de su *Ética* el bien es ‘lo que todos apetecen’. Pero hay que notar que como toda inclinación sigue a la forma, el apetito natural responde a la forma existente en la naturaleza: el apetito sensible y el intelectual o racional, que es la *voluntad*, a una forma aprehendida. Y como el apetito natural atiende a un bien real, el apetito animal y el racional tienden a un *bien aprehendido* cognoscitivamente... Para que la voluntad tienda a un objeto no se requiere que sea bueno en realidad, sino que sea *aprehendido como bueno*. Por ello, el Filósofo dice en el II de su *Física* que ‘el fin es lo bueno o lo aparentemente bueno’.”¹⁴⁴

Precisa el término “voluntad”: “El nombre de *voluntad* designa ya la *potencia* de querer, ya el *acto* mismo de la voluntad. Si hablamos de la voluntad en cuanto designa la *potencia*, entonces se extiende *al fin y a los medios* que llevan al fin, ya que toda potencia se extiende a todo lo que participa de su *objeto*... pues la razón de bien se encuentra no sólo en el fin sino en lo que lleva al fin... Pero si hablamos de la voluntad en cuanto designa el *acto*, entonces propiamente hablando sólo se refiere al *fin*”.¹⁴⁵ Y aclara que: “siendo el fin querido por sí mismo y los medios en cuanto son tales, nada es querido sino por el fin, es manifiesto que la voluntad puede dirigirse al fin sin tener en cuenta lo que lleva a él; pero no podrá tender a los medios sin desear el fin”.¹⁴⁶

¹⁴² *Ibidem*, I-II, q. 6, a. 3; ed. cit., pp. 40-41.

¹⁴³ *Ibidem*, I-II, q. 6, a. 4; ed. cit., p. 41.

¹⁴⁴ *Ibidem*, I-II, q. 8, a. 1; ed. cit., p. 49.

¹⁴⁵ *Ibidem*, I-II, q. 8, a. 2; ed. cit., pp. 49-50.

¹⁴⁶ *Ibidem*, I-II, q. 8, a. 3; ed. cit., p. 50.

Al tratar los "motivos" de la voluntad establece que "se requiere un *movente* para dos cosas: 1) para el *ejercicio* o el uso del acto y 2) para la *determinación* del acto. La primera es *moción del sujeto* que a veces obra y a veces no; la segunda es *del objeto* que especifica el acto. La *moción del sujeto* supone un *agente* y como todo agente obra por un fin, el principio de esta *moción* depende del *fin*". "Pero el bien en común, que es esencialmente fin, es el objeto de la voluntad. Por esta razón la voluntad mueve a las demás potencias del alma a sus actos: las usamos, en efecto, cuando queremos... En cambio, el *objeto* mueve en cuanto determina la *especie* del acto al modo del principio formal que especifica la acción de las cosas naturales, como el calentar proviene del calor. Y como el primer principio formal es el ente y lo verdadero, objeto del entendimiento, en este modo de *moción* el entendimiento mueve a la voluntad presentándole su objeto".¹⁴⁷

La fundamentación metafísica de la voluntad como apetito racional cuyo objeto es el *bien* en toda su amplitud dará luego pie a la *libertad* interior; por su esencia misma el acto interno de la voluntad no puede sufrir *violencia* o coacción alguna, pero también puede equivocarse en su elección ya que lo *aprehendido* como bueno puede no serlo en la realidad. Es importante notar, contra lo que generalmente exponen muchos tomistas, la primacía dada al *ejercicio* del acto libre sobre su *especificación*: el primero tiene como *movente* al *sujeto* y pertenece al orden existencial; el segundo al *objeto* y entra en el ámbito esencial.¹⁴⁸

Resulta así claro que "la *voluntad*, precisamente porque quiere el fin, se mueve a sí misma queriendo los medios que llevan al fin".¹⁴⁹ "El principio de los actos voluntarios debe ser algo que naturalmente se quiere. Y tal es el *bien en común* al cual tiende naturalmente la voluntad como toda potencia a su objeto y también el *fin último* que en el orden de lo apetecible tiene la misma función de los primeros principios en el orden de lo inteligible y en general todo lo que convenga al hombre por su naturaleza, pues por la voluntad no apetecemos sólo lo que pertenece a ella misma sino lo perteneciente a cada potencia y a todo el hombre".¹⁵⁰ De esta amplitud de motivos surge la libertad de elección.

¹⁴⁷ *Ibidem*, I-II, q. 9, a. 1; ed. cit., p. 51.

¹⁴⁸ Es curioso que las exposiciones "clásicas" del tomismo alteren este orden; es obvio que es antes el querer o querer (*ejercicio*) que el determinar si se quiere esto o aquello (*especificación*), como es antes el ser ("esse") que el ser esto o aquello ("essentia") con una antelación evidentemente lógica, no temporal. Pero la tendencia "clásica" obra en sentido contrario: así P. SIWEK, *Psychologia metaphysica*, Gregoriana, Roma, 1956, p. 409; E. CORETH, *Was ist der Mensch?*, Innsbruck, 1976, vers. esp., Herder, Barcelona, 1976, p. 117 (más matizadamente); manuales con tendencia "clásica" (esencialista), eran en este punto correctos; así F. MAQUART, *Philosophia Naturalis*, Paris, Blot, 1937, pp. 482-483 ("la libertad de ejercicio es de la esencia de la libertad, no la de especificación que es accidental") y J. GRETT, *Elementa Philosophiae*, 13ª ed., Friburgo-Barcelona-Roma, 1961, pp. 512-513; también C. WORTNER, *Libertas sufficiens*, Roma, 1962, p. 62. La relación entre el "ejercicio" y el "esse" y la especificación y la "essentia" ha sido subrayada por C. FABRO, en "Orizzontalità e verticalità della libertà", *Angelicum*, 1971, pp. 344-349.

¹⁴⁹ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I-II, q. 9, a. 3; ed. cit., p. 53.

¹⁵⁰ *Ibidem*, I-II, q. 10, a. 1; ed. cit., pp. 56-57.

“La voluntad es movida de dos maneras: 1) o bien en cuanto al *ejercicio* de su acto 2) o bien en cuanto a su *especificación* proveniente de su objeto. Del primer modo, *ningún objeto la mueve necesariamente*, pues cualquiera puede *no pensar* en un objeto y consiguientemente *no quererlo* en acto. Pero en el segundo modo, la voluntad es *movida necesariamente por un objeto* y no por otro... Por lo tanto si se presenta a la voluntad un *objeto universalmente bueno* en todos sus aspectos, *necesariamente tiende* a él y no a otro. Pero si se le propone un objeto que *no sea bueno bajo algún aspecto* la voluntad no lo querrá por necesidad. Y porque cualquier *falta de bien* significa un *no bien*, solamente el *bien perfecto* al que nada le falte mueve necesariamente a la voluntad y es la felicidad total. Todo otro *bien particular* en cuanto carece de algo bueno puede considerarse como un *no bien* y por esto ser *repudiado o aprobado* por la voluntad”.¹⁵¹

Nuevamente aparecen tanto la superioridad del ejercicio sobre la especificación como la fundamentación metafísica de la libertad de elección. Pero este punto es tratado especialmente.

“El nombre de ‘*elección*’ importa algo perteneciente a la *razón* o entendimiento y algo perteneciente a la voluntad como dice el Filósofo en el VI de la *Ética*: la elección es ‘*apetición intelectual o intelección apetitiva*’. Cuando dos cosas concurren a constituir una misma realidad, una de ellas es como el principio formal de la otra”.

“Un *acto* que emana esencialmente de una potencia o hábito superior recibe su *forma* y especie de lo *superior* por la subordinación de lo inferior a lo superior... Y es manifiesto que la *razón* precede en cierto modo a la *voluntad* y ordena su acto, en cuanto ésta tiende a su acto según el orden de la razón ya que la facultad cognoscitiva *presenta* a la apetitiva su *objeto*. Así, el *acto* por el que la voluntad tiende a un objeto propuesto como *bueno*, por estar ordenado al fin por la *razón*, es *materialmente* un acto de la *voluntad* pero *formalmente* de la *razón*. En este caso la *substancia* del acto es como la *materia* del *orden* que le impone la potencia superior. Por lo tanto la *elección* no es substancialmente un acto de la razón sino de la *voluntad*, ya que la elección se realiza en un movimiento del alma al *bien* elegido”.¹⁵²

Quedan así aclaradas las funciones de las potencias en el dinamismo unitario pero complejo de la decisión libre. Aunque la razón posea función formal, el acto substancialmente pertenece a la voluntad. Al negar que en los animales irracionales haya elección, señala: “La *voluntad* según el orden de la naturaleza están ordenada a un objeto común que es el *bien*, pero queda *indeterminada* respecto a los *bienes particulares*. Y por eso es propio de la voluntad el elegir”.¹⁵³ Nuevamente aparece la razón de la libertad de elección: la voluntad sólo está determinada por lo que constituye su objeto propio, el bien total; los bienes particulares no son capaces de determinarla.

El principio, varias veces enunciado, de que la elección versa sobre los medios podría dar lugar a pensar que los fines no son objeto de elección. Por

¹⁵¹ *Ibidem*, I-II, q. 10; a. 2; ed. cit., p. 58.

¹⁵² *Ibidem*, I-II, q. 13, a. 1; ed. cit., p. 67.

¹⁵³ *Ibidem*, I-II, q. 10, a. 2; ed. cit., pp. 67-68.

ello es importante esta aclaración: "Lo que es *fin* de una acción puede ordenarse a *otro fin* y de este modo ser objeto de *elección*. . . Pero el *fin último* no puede ser objeto de elección".¹⁵⁴ Todo, salvo el fin último (del que Santo Tomás trató al comienzo de esta parte de la Suma: objetivamente, el bien total; subjetivamente, la felicidad perfecta o beatitud) puede ser objeto de elección.

Parecería, a esta altura de la reflexión, redundante el cuestionar si la elección puede ser necesaria; sin embargo vuelve a insistir: "El hombre *no elige necesariamente*. Y esto porque lo que es posible que no sea no es necesario que sea. Ahora bien, que sea posible *elegir o no elegir* se ve por el doble poder que tiene el hombre. Puede, en efecto, *querer o no querer*, obrar o no obrar; pero también puede *querer esto o aquello*, obrar esto o aquello. Y el fundamento de esto está en la *razón* misma: todo lo que la razón aprehende *como bueno* puede a ello tender la voluntad. Y la *razón* puede proponer como bueno no sólo el *querer* u obrar sino también el *no querer* o el no obrar. Además, en todos los *bienes particulares* puede considerar lo que tienen de bueno y el defecto de bien que tiene razón de *mal* y de acuerdo a esto, puede considerarse a cada uno de estos bienes como objeto de elección o de repulsa. . . Por lo tanto, el hombre no elige por necesidad *sino libremente*".¹⁵⁵

XI

En las cuestiones disputadas *De malo* la cuestión 6 se tituló *De libero arbitrio* y es curiosa por su notable extensión y su carencia de división en artículos. La edición vulgata de Bazzi y Pession la ubica en los años 1269-1272, siendo así contemporánea con el comentario a la *Ética nicomaquea* que Gauthier con su acostumbrada erudición data de 1270-1271;¹⁵⁶ los autores de la edición la titulan *De electione humana*, adoptando la fecha propuesta por Walz.¹⁵⁷ Un estudio realizado por Gillon mostró cómo esta cuestión rompe la continuidad de la serie de cuestiones disputadas y más bien parece una disertación; aun cuando fuese una síntesis de una disputa, responde a la condenación del Arzobispo de París, en 1270, de la proposición de Walter de Bruges "el libre arbitrio es una potencia pasiva, no activa, movida necesariamente por lo apetecible"; en ella reaparecen sintetizadas sus posiciones anteriores sobre el tema.¹⁵⁸

Pero en 1982, el autor de la edición crítica de *De malo* con abundancia de argumentos y referencias fija para toda la serie los años 1270-1272, pero no comparte la idea de Gillon de que la cuestión 6 sea un agregado. La posición de P. M. Gils, aunque muy erudita, no resulta muy convincente en este último punto. Queda, sin embargo, en pie que se trata de un trabajo de madurez

¹⁵⁴ *Ibidem*, I-II, q. 13, a. 3; ed. cit., p. 68.

¹⁵⁵ *Ibidem*, I-II, q. 13, a. 6; ed. cit., p. 70.

¹⁵⁶ Cf. R. A. GAUTHIER, *L'Étique a Nicomaque*, Introduction, Université de Louvain, Louvain, 1958, vol. I, pp. 82-84; P. BAZZI - M. PESSON, *De malo: Introductio*, Marietti Torino, 1949, p. 440.

¹⁵⁷ Cf. A. WALZ, *San Tommaso d'Aquino*, ed. Liturgiche, Roma, p. 239.

¹⁵⁸ P. GILLON, art. S. Thomas d'Aquin, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 691-692.

que refleja el pensamiento definitivo de Santo Tomás en el tema que en la nueva edición crítica se titula *De electione humana*.

El problema planteado es el ya estudiado tantas veces: si el hombre elige por necesidad o libremente. Nada menos que veinticuatro argumentos sostienen que la elección no se hace libremente sino por necesidad; algunos de ellos con bastante extensión y aparente solidez; en contra sólo se aducen tres argumentaciones, tomadas de Aristóteles. Pero la solución magistral, insólitamente extensa, condensa en forma admirablemente estructurada toda la doctrina sobre el tema. Las respuestas son también (algunas) bastante prolongadas. Llama la atención que aparezca esta cuestión en medio de un estudio del pecado, precisamente entre el pecado original y el venial y mortal, sin hacer referencia alguna a ellos.

“Algunos sostuvieron que la *voluntad* humana actúa *por necesidad* cuando elige algo, pero sin que por ello esté obligada. Porque no todo lo que es necesario es violento sino lo que proviene de un principio externo; así en los movimientos naturales hay algunos necesarios sin que por ello sean violentos sino sólo los que provienen de un principio externo, sin que por ello sean violentos”.¹⁵⁹ A esto inmediatamente responde: “Esta opinión es *herética*: quita la razón de mérito o de demérito a las acciones humanas. Pero no puede ser meritorio o demeritorio lo que uno obre por necesidad sin poder evitarlo. Además, debe enumerarse entre las opiniones *extrañas* a la *filosofía*; no sólo contraría los principios de la *fe* sino que *subvierte* los principios de la *filosofía moral*. Si no hubiese *libertad* en nosotros, sino que necesariamente debamos querer, desaparecería la deliberación, la exhortación, el precepto, el castigo, la alabanza, el vituperio”.¹⁶⁰

La censura, poco frecuente en Santo Tomás, es en este caso doble: se trata, por una parte, de una imputación teológica: es una *herejía*, una negación de la fe; por otra, es un *error* filosófico enorme: destruye todo el orden ético natural. Adelanta una razón obvia: *sin libertad* carecerían de sentido los consejos, los mandatos, las prohibiciones, las penas, los castigos, como ya dijera en la *Summa*: la filosofía moral no tendría objeto. Establece luego las razones de esta repuesta. En todas las cosas hay una naturaleza que la ubica en un determinado tipo de realidad y es el *principio* de su acción: es su “forma substancial”, determinante específico del que surge la *inclinación* que se denomina “apetito natural”, del que proviene la acción. Pero la “forma” natural está *individuada* por la materia; en cambio la “forma” aprehendida intelectualmente es *universal*. De ahí que, como los *actos* son en sí *singulares*, al no adecuarse ninguno a la “forma” universal especificante, la inclinación de la *voluntad* queda *indeterminada*: “la *inclinación* de la *voluntad* está *indeterminada* respecto a multitud de opciones”.¹⁶¹

Distingue luego un doble modo de acción: 1) por parte del *sujeto*, y 2) por parte del *objeto*. “Una potencia puede ser movida de dos modos: en primer lugar por parte del *sujeto* y en segundo término por parte del *objeto*. Por

¹⁵⁹ S. TOMÁS, *De malo*, ed. P. M. Gils, Santa Sabina, Roma, 1982; q. 6, pp. 145-153.

¹⁶⁰ *Ibidem*, q. 6; ed. cit., pp. 147-148.

¹⁶¹ *Ibidem*, q. 6; ed. cit., p. 148.

parte del *sujeto*, como la disposición del órgano es movida a ver más claro o menos claro; por parte del *objeto*, como la vista ve ahora lo blanco o lo negro. La primera inmutación pertenece al mismo *ejercicio* del acto, para que actúe o no actúe o para que actúe mejor o peor; la segunda, a la *especificación* del acto, pues el acto se especifica por su objeto".¹⁶²

Notemos —de paso— la primacía concedida al orden del ejercicio sobre el de la especificación, contrariamente a lo sostenido por algunos tomistas. El *obrar o no obrar* pertenece al *ejercicio* del acto y la *especificación*, el obrar esto o aquello, al orden de la *especificación*: es claro que el ser o no ser antecede lógicamente a ser esto a aquello. Un tomismo enrolado en una línea "esencialista" lógicamente dará primacía a la esencia (especificación) sobre el orden del ser (ejercicio); un tomismo existencial afirmará el primado del orden real: antelación del ser sobre la esencia.

"Hay que considerar que en las cosas naturales la *especificación* del acto proviene de la forma, pero su *ejercicio* mismo del agente que causa dicha moción. El movente actúa por el fin: luego el primer principio de la moción en cuanto al *ejercicio* del acto depende del *fin*. Si consideramos los objetos de la voluntad y el entendimiento, vemos que el objeto del *entendimiento* es primer principio en el género de la causa *formal*: su objeto es el *ente* y lo verdadero; pero el objeto de la *voluntad* es el primer principio en el género de la causa *final*, pues su objeto es el *bien* bajo el cual están comprendidos todos los fines, como bajo lo verdadero se comprenden todas las formas aprehendidas. Por esto el *bien* mismo, en cuanto es una forma aprehendida está comprendido bajo lo *verdadero*, como lo *verdadero*, en cuanto fin del acto intelectual está contenido bajo el *bien* como un bien particular".

"Si consideramos el movimiento de las potencias del alma por parte del *objeto especificante* del acto, el primer principio de la moción proviene del *entendimiento*: el bien entendido mueve a la voluntad misma. Pero si consideramos el movimiento de las potencias del alma en cuanto al *ejercicio* del acto, el principio de la moción es la *voluntad*. . . Y de este modo la voluntad *se mueve a sí misma*. . . Y para mostrar que la voluntad *no se mueve por necesidad* se debe considerar su movimiento tanto en el *ejercicio* de su acto como en su *determinación* por el objeto. En cuanto al ejercicio del acto ante todo es manifiesto que la voluntad *se mueve a sí misma*: como mueve a las demás potencias también se mueve a sí misma. . . Como la voluntad es motivada por el consejo que es una deliberación no demostrativa sino que presenta vías opuestas, la voluntad *se mueve a sí misma*. . ."

"Si consideramos el movimiento de la voluntad por parte del *objeto determinante* del acto de la voluntad de querer esto o aquello, debemos notar que el objeto que mueve a la voluntad es el *bien conveniente aprehendido*; luego si algún bien se le presenta con razón de bien pero no con razón de conveniente, no mueve a la voluntad. Como los consejos y las elecciones son sobre lo *particular* a lo que lleva el acto, se requiere que se aprehenda como bueno y conveniente en particular y no sólo en universal. Si algo se aprehende como

¹⁶² *Ibidem*, q. 6; ed. cit., pp. 148-149.

bien conveniente según todos sus aspectos particulares que puedan considerarse, *necesariamente* moverá a la voluntad: por ello el hombre necesariamente apetece la *felicidad total*. . . Y digo 'por necesidad' en cuanto a la *determinación* del acto porque no puede elegir lo opuesto, pero no en cuanto al *ejercicio del acto*, porque alguno puede *no querer pensar* en la felicidad. . . Si hay algún bien que no sea bueno según todos los aspectos que en él pueden considerarse, *no podrá mover* a la voluntad por necesidad en cuanto a la *determinación de su acto*".¹⁶³

En síntesis: la elección humana es libre; ante todo, hay un hecho evidente que la *presupone*: sin libertad carecería de sentido todo el orden moral; los mandamientos, preceptos, prohibiciones, premios, castigos, mérito y demérito serían absurdos y la misma vida humana sería imposible. Un argumento similar propondrá Kant en su "Crítica de la razón práctica" pero para concluir que la libertad es un "postulado" que no puede probarse; en cambio, Santo Tomás da una clara demostración. El acto de la voluntad sigue al *conocimiento* intelectual, que es abstracto y *universal*, mientras que los bienes apetecibles son *singulares* y concretos; por ello la voluntad está *indeterminada* respecto a estos bienes.

En el acto mismo hay que distinguir dos aspectos: uno proviene del *sujeto* que puede actuar o no actuar, es decir, hacer o no *ejercicio* de su capacidad volitiva; otro proviene del *objeto*, tal o cual, que *especifica* el acto. En cuanto al primer aspecto, es claro que la voluntad se mueve *de por sí*; de hecho si queremos actuamos o no, pudiendo ser obstaculizada solamente la realización externa. En cuanto al segundo aspecto, ningún objeto puede *determinar* necesariamente la acción voluntaria, ya que las potencias se determinan por sus actos y éstos por sus objetos; ahora bien, el objeto de la voluntad es lo *absolutamente bueno*, mientras que los *bienes* concretos son deficientes en algo y por ello *incapaces* de mover necesariamente a la voluntad. Incluso el bien absoluto, la felicidad total, puede soslayarse, al *no pensar* en ella.

XII

El comentario a la *Ética Nicomaquea* es una obra tardía de Santo Tomás; había sido datado entre 1269 y 1272, pero los trabajos del autor de su edición crítica han precisado mejor las fechas: 1270-1271, como ya hemos notado.¹⁶⁴ Es muy probable que en la Universidad de Nápoles, donde Pedro de Hibernia y Martín de Dacia enseñaban el "nuevo Aristóteles", el joven Tomás haya conocido esta *Ética*, de la que ya existía una traducción del griego de fines del siglo XII, difundida sólo parcialmente (los libros II y III, "Ethica vetus"; más tarde el I, "Ethica nova"); estos libros se enseñaban en la Universidad de París, autorizados por el legado papal en 1215 y se publicaron comentarios. Más tarde se conocieron fragmentos de los libros VII y VIII, utilizados por San Alberto Magno.¹⁶⁵

¹⁶³ *Ibidem*, q. 6; ed.cit. pp. 148-149.

¹⁶⁴ Ver nota 156.

¹⁶⁵ R. A. GAUTHIER, *Introductio a Sententia libri Ethicorum*, Santa Sabina, Roma, pp. 203-234.

En 1240, *Hermann el Alemán*, publicó en España una versión del comentario de Averroes a esta Ética; en 1246 apareció la versión completa de la obra, debida a *Roberto de Grosseteste*, quien utilizó y mejoró la antigua traducción, agregándole comentarios de autores diversos vertidos del griego y notas propias. Todos estos materiales fueron usados por San Alberto en un curso dictado en Colonia, del que se conserva la transcripción hecha por Santo Tomás, entonces alumno suyo. De modo que el comentario del Aquinense que conocemos hoy con una minuciosa labor crítica es fruto de años de reflexión; se ha logrado establecer la versión utilizada por su autor, que no es de las mejores: se trata de una revisión anónima del texto de Grosseteste, con ciertas fallas,¹⁶⁶ en otros lugares utiliza la versión de *Guillermo de Moerbeke*, quien, contrariamente a lo que se ha afirmado, no la realizó a pedido del Santo, sino por iniciativa propia.¹⁶⁷

El escrito, titulado *Sententia libri Ethicorum*, en un prolijo análisis textual. En lo concerniente a nuestro tema, comienza por un tratamiento de lo voluntario; ya no distingue entre lo voluntario perfecto y lo imperfecto, como en la *Summa*, sino que claramente afirma: "Se denomina voluntario lo que se hace espontáneamente".¹⁶⁸ Aclara que de los niños y de los animales "se dice que obran voluntariamente, no porque obren desde la voluntad sino porque actúan espontáneamente y con movimiento propio".¹⁶⁹ Aquí se hace justicia al texto: "hecoúision" es lo espontáneo, no lo voluntario, y se avanza más allá de la letra, considerando —lo que no hace el Estagirita— que la voluntad es una potencia distinta del entendimiento,¹⁷⁰ aun cuando haya entre ambas facultades una íntima interacción.¹⁷¹

El análisis de lo voluntario lleva, ante todo, a excluir de él lo violento, ya que éste tiene origen en un principio extrínseco mientras que lo voluntario surge de un principio intrínseco;¹⁷² lo realizado por miedo, como el mercader que tira sus cosas al mar para evitar que se hunda su lancha, tiene un principio intrínseco, pero también extrínseco, ya que es forzado por causas externas.¹⁷³ Para que un acto sea voluntario deben intervenir la razón y la voluntad "pues la razón mueve, por medio de la voluntad, hacia aquellas cosas que es preciso apetecer".¹⁷⁴

Se entra al campo propio de la elección (equivalente a decisión libre). "El género de la elección es lo voluntario, pues es predicado universalmente de la

¹⁶⁶ Ver notas 156 y 165.

¹⁶⁷ R. A. GAUTHIER, citado en nota 165, pp. 264-268.

¹⁶⁸ S. TOMÁS, *Sententia libri Ethicorum*, 555, 1; ed. cit., pp. 116-117. Existe una buena versión castellana del comentario a la Ética nicomaquea, debida a ANA MARÍA MALLEA, Ediciones Ciafic, Buenos Aires, 1983. Lamentablemente adolece de serias carencias: está hecha sobre la edición vulgata, Marietti, Torino, 1964, desconociendo la edición crítica que data de 1969; no presenta el texto comentado del Estagirita, lo que hace su uso complicado (la explicación "al no tener certeza de la versión latina de la *Ética a Nicómaco*, utilizada por Santo Tomás" parece ignorar que esa versión ha sido restablecida en la edición crítica); es de desear que una edición posterior llene estos vacíos.

¹⁶⁹ *Ibidem*, III, 4; ed. cit., p. 130; vers. cit., p. 129.

¹⁷⁰ *Ibidem*, III, 1; ed. cit., pp. 116-117; vers. cit., pp. 117-118.

¹⁷¹ *Ibidem*, III, 1; III, 4; ed. cit., pp. 118 y 130; vers. cit., pp. 118 y 129.

¹⁷² *Ibidem*, III, 1; ed. cit., p. 118; vers. cit., p. 118.

¹⁷³ *Ibidem*, III, 1; ed. cit., p. 119; vers. cit., p. 118.

¹⁷⁴ *Ibidem*, III, 4; ed. cit., p. 130; vers. cit., p. 130.

elección y es aún más extenso. Por eso dice primero que toda elección es algo voluntario pero no son enteramente lo mismo la elección y lo voluntario, pues lo voluntario es más extenso".¹⁷⁵ En los niños y en los animales no hay elección "porque no obran por *deliberación*, lo que es requerido para la elección".¹⁷⁶ Se distingue de la *volición*: "ambas pertenecen a la misma potencia, el apetito racional que se llama voluntad; pero 'volición' se denomina al acto de esta potencia en relación al bien absoluto y elección designa al acto de la misma potencia con relación al bien en cuanto a la operación por la cual nos ordenamos a algún bien".¹⁷⁷

El texto comentado no se extiende más en este tema; Santo Tomás lo respeta y aunque su interpretación personal va mucho más lejos, se restringe a exponer y aclarar lo escrito por el Estagirita. El acto libre surge de la espontaneidad interior del hombre pero pasa por la deliberación; Aristóteles no parece distinguir la voluntad de la razón; Santo Tomás, en cambio, entiende que son dos potencias distintas e interpreta en este sentido el texto, sin forzarlo y sabiendo que la postura aristoélica no coincide con la suya.

XIII

Una recorrida por los principales extos en los que Santo Tomás expone su pensamiento sobre el acto libre muestra cómo ha mantenido substancialmente las mismas posiciones durante toda su vida, pero ha ido progresando en precisión y profundidad, añadiendo aspectos nuevos pero perfectamente coherentes con el contexto general. Sería demasiado extenso el incluir en este estudio otras cuestiones inherentes a la libertad de decisión: los límites y obstáculos (desarrollados en varias obras, sobre todo en la *Summa Theologiae*) que coartan y hasta anulan esta libertad (violencia, miedo, pasiones, ignorancia, presión social, males psíquicos) y lo importante de la defensa de la libertad de acción (llamada de coacción) que ubica en el marco de los derechos de la persona humana.

De todo lo que antecede surge claramente que no se puede entender a Santo Tomás sólo por lo que expone en un pasaje o en un artículo: es preciso realizar un trabajo más serio, siguiendo la marcha de su pensamiento a través del conjunto de su obra. Trabajo que, para quien lo hecho, es una fuente de goce intelectual y una segura orientación para la vida, sobre todo en temas como el de la libertad de decisión por la que somos autores de nuestro propio destino.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

¹⁷⁵ *Ibidem*, III, 5; ed. cit., p. 132; vers. cit., p. 132.

¹⁷⁶ *Ibidem*, III, 5; ed. cit., p. 132; vers. cit., p. 132.

¹⁷⁷ *Ibidem*, III, 5; ed. cit., p. 133; vers. cit., p. 134.

EMERGENCIA Y SENTIDO DEL HOMBRE EN LA REFLEXION ETICA DE LA SUMA CONTRA GENTILES

I. — *El Amor como principio metafísico*

En la *Summa contra Gentiles* el interrogante por el fundamento de la participación metafísica encuentra como respuesta una liberal elección amorosa de parte de Dios como *Esse Subsistens*. Esta tesis tiene carácter irreconciliable y resulta la médula de la metafísica tomista.

No es un giro metafísico decir que Tomás de Aquino ha construido una *metafísica del amor*, en cuanto el amor resulta el *principio originario y originante*. Es en el *Esse-Bonum-Volens* donde se suelda la metafísica del *esse* intensivo y tiene su fundamento el ente-por-participación.¹

Por ello, cuando al comienzo del libro III de la SCG el Aquinate quiere formular una decantada síntesis metafísica, que recoja los andariveles recorridos en los libros I y II para introducir los temas éticos, expresa la tesis del Amor como principio en un teorema que tiene carácter definitorio de su especulación.²

A propósito de nuestro tema, más adelante vuelve a consignar el principio: "Esse autem rerum ex divina voluntate profluxit...".³

Ahora bien, la causalidad universal extensivo-intensiva en la comunicación del *esse* funda la causalidad universal extensivo-intensiva en el régimen de las operaciones de los entes finitos.⁴ La primera (causalidad in *essendo*) lo pone a Dios como *Primer Principio Eficiente Universal*, la *segunda* (causalidad in *regendo*) lo pone como *Fin Ultimo Universal y Rector Universal*.⁵

Como la primera, también la causalidad que gobierna los entes finitos hacia su fin procede del Amor: principio metafísico originario. "Gubernatio providentiae ex amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat: in hoc

¹ Para este respecto cfr. nuestra obra *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la Summa contra Gentiles*, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 1985.

² "Unum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deus dicimus, in superioribus est ostensum, qui ex sui perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur, ut non solum primum entium, sed et principium omnium esse comprobetur. Esse autem aliis tribuit non necessitate naturae, sed secundum suae arbitrium voluntatis, ut ex superioribus est manifestum" (*op. cit.* III, I-, ed. Pera, n. 1862). El principio también se encuentra en su correspondiente de la *Summa Theologiae* (I-II prologus).

³ SCG, III, 112 (ed. Pera, n. 2862).

⁴ "Necesse est igitur ut Deus, qui est in se universaliter perfectus et omnibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium rector existat, a nullo utique directus: nec est aliquid quod ab eius regimine excusetur, sicut nec est aliquid quod ab ipso Esse non sortiatur. Est igitur, sicut perfectus in *essendo* et *causando*, ita etiam et in *regendo*, perfectus (SCG, III, I, n. 1864).

⁵ Cfr. SCG, III, 1 (n. 1867).

enim praecipue consistit amor, quod amans amato bonum velit. Quanto ergo Deus aliqua magis amat, magis sub eius providentia cadunt".⁶

Dios por el mismo acto de Amor produce la disrupción metafísica y el orden de los entes finitos a El como Bien Sumo. Al ser queridos los entes lo son en sí mismos (por ello son creados) como participantes del Bonum: ordenados a El.

El amor creante al orientarse a los entes que elige no introduce una nueva habituado real en el Esse porque los entes-término están precontenidos en el Esse-Bonum que es el único determinante real de sí mismo. Como precontenidos son presentados por la Inteligencia y así son amados en el mismo amor al Bien que los precontiene en la única autodeterminación del Esse-Intelligens-Volens Intensivo. Al amarlos les da realidad por participación trascendental en la disrupción metafísica.⁷

De este modo, la metafísica irreductibilidad, teóricamente irreconducible, de la volición libre de los entes finitos que es el mismo único acto con el cual Dios se ama a Sí mismo, permanece como una distinción de razón en función del término creado.⁸

La voluntad divina ama y crea los entes porque los introduce en el Amor que Dios tiene a Sí mismo como Esse-Bonum; por ello concomitantemente con el esse participado la creatura recibe su ordenamiento al Fin último.⁹

II. — *El sentido del ente*

La destinación del ente finito al Esse-Bonum, concomitante con su creación, no procede de una caprichosa decisión de la voluntad creante, sino que la única manera como puede ser querido el ente (bonum-per-participationem) por Dios es, precisamente, en cuanto participante de Sí mismo (Bonum-per-essentiam).

La situación metafísica misma del Bonum-per-participationem lo orienta intrínsecamente al Bonum-per-essentiam.

Por ello todo ente apetece naturalmente a Dios como su Fin último;¹⁰ no como destinado a proporcionarle algo, sino al revés, para recibir de El su per-

⁶ *Ibidem*, III, 90 (n. 2657) la noción de amor aquí usada responde a la noción aristotélica de *Retórica*, II, 4 (1380 b 35-36).

⁷ Cfr. *SCG*, I, 82 (n. 699).

⁸ Cfr. *SCG*, I, 82 (n. 700).

⁹ "Eorum autem quae per voluntatem producuntur agentis, unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur: bonum enim et finis est obiectum proprium voluntatis, unde necesse est ut quae ex voluntate procedunt, ad finem aliquem ordinentur. Finem autem ultimum unaquaeque res per suam consequitur actionem, quam oportet in finem dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quae agunt (III, I, n. 1863).

¹⁰ Cfr. *SCG*, III, 17 passim.

fección propia.¹¹ Esta perfección consiste en el propio modo de asimilarse a Dios Bonum Subsistens.¹²

De manera que el sentido del ente, que procede del Amor y es ordenado a su Fin por ese Amor, es dirigirse apetitivamente a Dios como Bonum Subsistens.

En el caso del hombre, la asimilación a Dios se produce por el apetito específicamente humano que es el amor. De allí que *la ley divina*, en cuanto establece el orden para que el hombre adhiera a Dios, *posee como fin principal que el hombre ame a Dios*.¹³

En efecto, *la máxima adhesión del hombre a Dios se da por la voluntad y no por la inteligencia*: "Adhaesio autem quae est per intellectum, complectionem recipit per eam quae est voluntatis: quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit".¹⁴

El dinamismo de la persona por el cual se dirige a sí mismo radica en la voluntad, su acto (el amor) mueve al hombre a su término. Por ello el Fin Ultimo se alcanza no por la pura inteligencia sino por el amor que lo fija al hombre en Dios, consiguiendo así su felicidad.¹⁵

De allí que podamos decir que *el sentido del hombre es el amor*. En efecto, el Amor originario y originante lo hace partícipe de su Amor introduciéndolo en él: al tender a Dios por amor el hombre se mueve hacia Dios del modo más perfecto y más semejante a El mismo, se mueve participativamente en y por la dinámica por la cual Dios se ama a Sí Mismo y por la cual crea y gobierna todo.¹⁶

III. — *El dinamismo de la persona*

Dentro del régimen universal (extensivo-intensivo) de la Providencia, no hay uniformidad sino diversidad, según la diferencia de las naturalezas. Es decir que según los distintos modos en que es participado el esse se da el orden y la conducción al Fin Ultimo.

¹¹ Cfr. SCG, 18 (n. 2003).

¹² Cfr. SCG, III, 19-20 passim.

¹³ "Quia vero intentio divinae legis ad hoc principaliter est ut homo Deo adhaereat, homo autem potissime adhaeret Deo per amorem: necesse est quod intentio divinae legis principaliter ordinetur ad amandum" (SCG, III, 116, n. 2888).

¹⁴ SCG, III, 116 (n. 2889).

¹⁵ Cfr. SCG, III, 115 (n. 2884). Un tema que no abordamos aquí es la cuestión de en qué la felicidad humana consista; queda por analizar la armonía de este texto con los que al poner la *felicidad* en un acto de la inteligencia (la contemplación) rechazan el acto de voluntad, cfr. III, 26 y III, 37. También hay que armonizar el *reposo* de la voluntad (III, 116, n. 2889) con el reposo de la inteligencia (III, 25, n. 2065).

¹⁶ Cfr. SCG, III, 116 (n. 2892).

Ya *Aristóteles* había señalado que la cualidad de bueno o malo se da principalmente en el animal dotado de albedrío.¹⁷ En el comentario respectivo Tomás de Aquino se explayará en el mismo sentido que lo había hecho en la SCG: es distinto el régimen providente según que la creatura posea inteligencia o carezca de ella (sea ésta corruptible o incorruptible).¹⁸

Con toda precisión distinguirá más tarde, a propósito del *Liber De Causis* que propone la unicidad de la Causa Primera y la multiplicidad de los efectos (Prop. XXIV), entre la multiplicidad en el efecto de la causalidad in essendo y la correspondiente a la causalidad in regendo. La primera procede del mismo Esse Subsistens que como Causa Primera produce también la diversidad (las esencias); la segunda procede de los recipientes ya existentes diversos.¹⁹

El planteo de la diversidad de conducción originada en la diversidad esencial puesto al principio de la ética en la SCG (III, 1) tiene como objetivo hacer emerger la peculiaridad específica del hombre: de su naturaleza se sigue su autoconducción al Fin.

El párrafo de apretada síntesis caracteriza a la creatura intelectual por contener la semejanza de Dios y representar su imagen: "Quaedam namque sic a Deo producta sunt ut, intellectum habentia, Eius similitudinem gerant et imaginem repraesentent".²⁰ Cinco años más tarde (según la cronología más probable) al introducir la I-II de la *Summa Theologiae* en el Prólogo consignará la misma definición antropológica remitiéndose a Juan Damasceno.²¹

La *naturaleza* del hombre hace que la relación con la Providencia sea peculiar por cuanto la creatura racional posee el dominio de su acto, conduciéndose *libremente* en su obrar. Comparando el hombre y las demás creaturas, puede decirse del primero que "actúa", en cambio de las segundas más bien que "son actuadas".²²

Por su racionalidad el hombre adquiere una *dignidad de origen ético* que le viene de la dignidad de su Fin. En efecto, las operaciones específicas llegan a alcanzar al mismo Dios por el conocimiento y la voluntad: mientras las demás creaturas se ordenan a Dios de modo mediato según fines finitos (que se coronan en el hombre, su imagen y semejanza), el hombre alcanza a Dios mismo de modo que su inteligencia lo llega a tener como objeto, pero, sobre

¹⁷ Cfr. *Metafísica*, V, 15 (1020 b 21-25).

¹⁸ Cfr. SCG, III, 1 (n. 1865). Vid. el paralelo en *S. Th.*, I, II q. 1 a. 2.

¹⁹ Cfr. *In librum De Causis expositio*, Prop. XXIV, lect. 24 (ed. Pera, n. 399).

²⁰ SCG, III, 1 (n. 1865 a).

²¹ "Quia sicut Damascenus dicit homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrio liberum et per se potestativum..." (*S. Theol.*, I-II prologus). La remisión a Juan Damasceno corresponde a "*De fide orthodoxa*", Lib. II, cap. 12 (PG 94, 920).

²² Cfr. SCG, III, 111 (n. 2855 a-b).

todo, su voluntad puede optar por amarlo o no amarlo; no ya a través de medios que a El se ordenen sino directamente a Dios mismo.²³ El acto humano libre alcanza (pertingit) a Dios mismo, a Dios como tal.

De la naturaleza intelectual-libre se sigue que por el dominio que tiene sobre sus propios actos, el hombre sea no sólo *principio* agente de ellos como actor principal y no instrumental, sino también *fin* de sus propios actos. Mientras las demás creaturas son actuadas y sus operaciones están ordenadas a la creatura racional como a su fin, ésta actúa *por sí y para sí*, de modo que no se subordina existencialmente a ninguna otra.²⁴ De allí que el Aquinate pueda asumir reiteradamente una propuesta aristotélica y llamar a Dios y al hombre "*sui causa*" en razón de la libertad.²⁵

Por cuanto solamente la creatura intelectual alcanza a Dios *en sí mismo*, conociéndolo y amándolo, se sigue una dignidad tal que sólo ella es *propuesta por sí misma* en todo el universo. Su ubicación emergente marca que las demás creaturas están existencialmente propuestas en función suya.²⁶ La creatura intelectual corona el orden de los entes finitos por su *mayor semejanza con Dios*, así emerge con *sentido propio* en el plan de la Providencia.²⁷

Respecto a la naturaleza del alma humana, uno de los tratamientos más importantes lo hace Tomás de Aquino precisamente en la SCG donde sostiene que ella posee un *esse necesario* y no contingente como las demás creaturas no espirituales.²⁸ Por su incorruptibilidad resulta *sustancialmente inmutable*, excepto solamente según las elecciones ("Sunt etiam immutabiles, nisi solum secundum electionem").²⁹ Estas características revelan que la creatura espiritual es querida por Dios *por sí misma* y no en función de otra: de esta *quasi autonomía existencial* se sigue una *quasi autonomía operativa*. En cuanto "substantiae intellectuales gubernantur quasi propter se, alia vero propter ipsas",

²³ Cfr. SCG, III, 111 (n. 2855 c); III, 90 (n. 2656). Mientras el primer motivo de peculiaridad (la libertad) aparece en *In I Sent.*, dist. 39 q. 2a 2; *S. Theol.*, I q. 22, a. 2 ad 5 y q. 103 a. 5 ad 2; *De Veritate*, q. 5 a 5, el segundo (Dios como objeto de la voluntad) sólo es desarrollado en SCG. Salvo la indirecta remisión en *Comp. Theol.*, CXLIII, donde en este contexto explícitamente señala que el objeto (Dios) excede la facultad; este tema aparece en SCG, III, 150 (n. 3226, 3229).

²⁴ "Disponuntur igitur a Deo intellectuales creature quasi propter se procuratae, creaturae vero aliae quasi ad rationales creaturas ordinatae" (SCG, III, 112, n. 2856). Ver también n. 2857.

²⁵ SCG, III, 112, n. 2857. La expresión aparece también en SCG, I, 72 (n. 624), I, 88 (n. 734); II, 48 (n. 1243); IV, 22 (n. 3588). El texto aristotélico base es *Metafísica*, I, 2 (982 b 26), cfr. también la *Expositio*, lect. 3 (ed Cathala, n. 58). A este propósito recomendamos el artículo de J. DE FINANCE, "Un texte curieux de Saint Thomas", in *Giornale di Metafisica* 8 (1953), 297-304.

²⁶ Cfr. SCG, III, 112 (n. 2858).

²⁷ Cfr. *ibidem* (n. 2859).

²⁸ Cfr. SCG, II, 30 *passim*.

²⁹ SCG, III, 111, n. 2862. Adviértase que en SCG, III, 91 pone mutabilidad no sólo en cuanto a la voluntad sino también en cuanto a la inteligencia (n. 2664-2665 a.).

el sentido de las acciones humanas está en el mismo sujeto actor, en cambio lo infrahumano se ordena a él.

De tal manera que la conducción providencial y los bienes que la Providencia les da a los hombres no están ordenados a la utilidad de otra creatura sino de ellos mismos: Esta quasi autonomía no significa, por cierto, que ulteriormente los hombres no se refieran a Dios y al orden del universo.³⁰

IV. — *El valor de la persona*

De la peculiar quasi autonomía operativa resulta la *emergencia de la persona*, en cuanto al tener el carácter de principio y fin de sus actos, el sentido de éstos y la concomitante providencia divina tienen *como término* al individuo en su propia sustancia. "Sic igitur unumquodque a Deo ad suum actum ordinatur secundum quod divinae providentiae substat. Creatura autem rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creature: quia individuum quod gubernatur solum propter speciem non gubernatur propter seipsum; creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur (...). Sic igitur solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt non solum propter speciem, sed secundum individuum".³¹

La libertad evidencia el valor de la persona en su individualidad irreductible respecto a la especie: siendo ésta común, sus requerimientos son alcanzados por el dinamismo de la inclinación natural, no dependen de la singularidad de la decisión individual. Esta se ordena a la propia perfección del sujeto a la cual puede adecuarse en su concreta realidad.³²

La singular realidad individual abre una potencialidad operativa que no está determinada por la inclinación natural en cuanto el requerimiento de la especie no desciende a lo singular. Ese ámbito operativo de las decisiones concretas donde se plasma la creatividad humana de la libertad (guiada por la prudencia) no queda ajeno a la Providencia extensivo-intensiva, de modo que *el hombre es dirigido por Dios a sus actos no sólo en orden a la especie sino también en orden al individuo*.³³

La emergencia del individuo respecto a la especie tiene, pues, su raíz, desde el punto de vista del análisis ético, en la capacidad racional de *distinguir el bien y el mal en lo concreto*, valoración según la cual se *autoconduce*

³⁰ Cfr. SCG, III, 112 (n. 2865).

³¹ SCG, III, 113 (n. 2869).

³² Cfr. *ibidem* (n. 2870).

³³ Cfr. SCG, III, 90 (n. 2657-2658).

por la decisión voluntaria al *propio fin individual*: en ese acto personalísimo es también dirigido por Dios.³⁴

Ahora bien, el hombre en su *acto personal* de autoconducción y de dominio de lo demás, *participa de la Providencia de Dios* ejerciendo una providencia a su medida (una providencia inferior). De manera que el acto personal que es el acto ético revela un nivel de participación del hombre que lo introduce en la misma Providencia divina.³⁵

V. — *El fin de las leyes*

Para esos actos personales, donde hay raciocinio y decisión, la dirección que Dios ejerce se cumple a través de *las leyes* que da al hombre, para que sirvan de principios según los cuales él se autodirige. Así la ley, como razón y regla del obrar, resulta el *medio formal de participación del hombre en la Providencia de Dios*.³⁶ Por la ley originada en Dios, conocida y querida por el hombre que la acepta como razón de su obra, la persona llega a Dios, su Fin Ultimo: conducido por El, que lo introdujo en su dinamismo interior participativamente.

El efecto de la ley como principio formal *se da en la voluntad del hombre* que la acepta; la asimila y la voluntad es especificada como buena y así *el hombre se hace "bueno"*.

"Finis cuiuslibet legis, et praecipue divinae, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam reducit quicquid boni in ipso est. Voluntas autem est bona ex eo quod vult bonum: et praecipue maximum bonum, quod est finis. Quanto igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus".³⁷

Porque aquellos bienes interiores, que proceden de la voluntad y de la acción del hombre, son los más propios de él porque son los que lo hacen "bueno" es que *el amor providente de Dios a lo que principalmente atiende es a los movimientos de la voluntad y a las elecciones humanas* con la finalidad de que lo amen a El.³⁸

En efecto, porque el amor providente quiere el bien para el amado, y lo que más hace "bueno" al hombre es el amor al Bien Sumo ("amor Summi

³⁴ Cfr. *ibidem* (n. 2872).

³⁵ Cfr. *ibidem* (n. 2873).

³⁶ Cfr. SCG, III, 114 (n. 2876-2880).

³⁷ SCG, III, 116 (n. 2890).

³⁸ Cfr. SCG, 90 (n. 2657-2658).

Boni, scilicet Dei, maxime facit bonos, et est maxime intentum in divina lege''),³⁹ *la ley divina que el hombre recibe tiene sentido en él: desde los primeros principios universalmente conocidos,⁴⁰ *la ley sirve al designio de la participación emergente del hombre en el dinamismo originado por el amor de Dios.**

JULIO RAÚL MÉNDEZ

Universidad Católica de Salta

³⁹ SCG, III, 116 (n. 2890).

⁴⁰ Cfr. SCG, III, 47 (n. 2243 b.).

AZAR Y CONTINGENCIA

En este artículo, con el que quiero unirme al homenaje de la revista *Sapientia* a Mons. Octavio N. Derisi, desearía establecer con precisión los términos del problema teórico en torno al azar y la contingencia en los acontecimientos físicos, comparando los principios aristotélicos con nuestros actuales conocimientos. No pretendo aquí proponer una solución completa al debate, sino solamente desarrollar algunas reflexiones filosóficas que puedan servir para ulteriores análisis.

1. El núcleo del determinismo

El principio fundamental del determinismo se puede enunciar del siguiente modo: *puestas unas condiciones empíricas A, se sigue necesariamente la situación empírica B*. En la ciencia clásica moderna, el principio se ha de entender con un máximo rigor matemático, pues de otro modo se abriría la puerta a alguna forma de indeterminismo: las circunstancias A y B son completamente precisas en sus coordenadas espacio-temporales, ya que la mínima variación en B se explicaría por alguna variación en A, y la menor modificación de A sería responsable de algún cambio en B.

Consideraré ahora algunas objeciones insuficientes que podrían formularse contra este principio, con el objeto de evitar discusiones superfluas al tratar del problema del azar y el indeterminismo. Una primera objeción podría decir que el efecto B resultaría contingente si se supone que interviene un tercer factor independiente C. La dificultad cesa, sin embargo, si atendemos al conjunto del universo, fuera del cual no hay ya factores empíricos que puedan entrar en acción (sistema "cerrado"). El determinismo se sostiene entonces considerando la acción del universo entero sobre un efecto cualquiera, aunque ese influjo total y exclusivo difícilmente puede someterse a métodos experimentales. Ya Suárez escribe que "un efecto, siendo contingente respecto de una causa próxima que opera naturalmente, si se compara con todo el orden o con la serie de causas del universo, no habiendo en ellas intervención alguna de un agente libre que al menos aplique otras causas o remueva algún impedimento, no tiene contingencia, sino necesidad".¹

Por otra parte, no es un obstáculo contra el determinismo la multiplicidad de causas combinadas, incluso aunque cada una sea concebida como independiente. Si cada causa singular actúa según el principio determinista, su combinación, por muy compleja que sea, no puede dar lugar más que a un proceso determinista. Aun cuando el encuentro entre varias causas independientes fuera *per accidens*, en el sentido de que no deriva de una operación de conjunto *per se*, como la que ejecutan las piezas conjugadas de una máquina, el resultado puede muy bien ser necesario.² El azar, en este sentido, no se explica sólo en base a encuentros de series causales independientes, a menos que una de esas series contenga intrínsecamente algún elemento indeterminista.³

¹ SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, ed. Vivès, París, 1861, vol. XXV, disp. XIX, s. 10, n. 5.

² Cfr. F. SELVAGGI, *Causalità e Indeterminismo*, Pug, Roma, 1964, p. 146.

³ Cfr. R. ALVIRA, "«Casus et fortuna» en Santo Tomás de Aquino", *Anuario filosófico*, X, 1, Pamplona, 1977, pp. 27-69.

Ni tampoco sería una salida para el indeterminismo limitarse a decir que la situación A podría no ser necesaria, porque en este caso el problema simplemente se traslada, pero no se resuelve. La pregunta causal puede repropo-nerse con relación a la situación A: si A es un efecto necesario, estamos de nuevo en el determinismo; pero si A no es necesario, para ser seriamente inde-terministas habrá que decir que su causa será un factor pre-A intrínsecamente indeterminado, que puede causar A o no causar lo.

2. El azar en Aristóteles

Azar tiene muchos sentidos en su uso lingüístico. “Disparó un tiro y *por casualidad* hirió a una persona” significa que no hubo intención de provocar ese efecto; “encontré *por casualidad* el dinero que estaba buscando” significa que, aunque tenía intención de encontrarlo, no estaba realizando los actos oportunos para ello; “cayó un rayo *por casualidad* en casa de Fulanito” signifi-ca que no es normal que caigan rayos en esa casa, o que el efecto propio del rayo no es caer precisamente en *esa* casa.

En armonía con estos sentidos más usuales del término, en los que *azar* no significa sólo ignorancia, sino una circunstancia causal objetiva, Aristóteles considera que el azar es el hecho raro y accidental, que no procede de una *intentio naturae* (ni, por supuesto, de una intención voluntaria).⁴ No se trata de que un efecto carezca de causa, sino de que su causa es *per accidens*, ya que su efecto propio va unido a una circunstancia tal, que lleva consigo una consecuencia no prevista o no precontenida en la intencionalidad de la natu-raleza (la naturaleza hace que una piedra caiga al suelo, pero que al caer hiera a una persona no es un efecto intentado por las causas naturales).⁵

La causa *per accidens* puede ser a veces voluntaria (por ejemplo, el que quiere comprar algo, quiere *per accidens* gastar su dinero, aunque ése no sea su intento *per se*), o también necesaria (la muerte es un fenómeno natural necesario, mas *per accidens*, como toda privación). Cuando la causa *per acci-dens* no es ni necesaria ni voluntaria, tenemos el hecho fortuito. El carácter raro del acontecimiento casual es sólo una manifestación estadística, pues es igualmente posible que un hecho voluntario o necesario sean raros, toda vez que entren en acción sus causas correspondientes.

Las condiciones que originan el azar en el aristotelismo son las que permi-ten que una causa pueda llamarse *contingente*, es decir, que su actuación pue-de variar respecto a la regla general, o que pueda ponerse o no, sin que neces-ariamente tenga que ponerse. Esas condiciones son las siguientes:⁶

— defectibilidad del agente, que puede dejar de operar como suele hacer-lo, por disminución de sus fuerzas (así, por ejemplo, algunos hombres son miopes);

— indisposición del paciente, que neutraliza una acción sobre él (la plan-ta no crece si el terreno no es fértil);

⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, 197 b - 198 a 15.

⁵ Cfr. *Ibid.*, 197 b 30-31.

⁶ Cfr. S. TOMÁS, *In VI Metaph.*, lect. 3; C.G., III, 99.

— interferencia de otros agentes (la planta no crece debido a un incendio que la destruye).

En definitiva, la causa contingente, aunque tendencialmente esté determinada *ad unum*, es la causa imponible, y lo es por uno de esos tres factores indicados. Naturalmente, el determinista podrá objetar que esas situaciones, en cuanto uno examina con profundidad sus causas, son *determinadas*, si no hay de por medio alguna causa libre. El agua que cae y apaga una hoguera impide que ésta tenga una serie de consecuencias naturales, pero si la caída del agua es necesaria, también lo serán sus efectos, como el impedir la entrada en acción de otras causas.

La raíz última de la contingencia aristotélica parece ser la inestabilidad formal de la materia terrestre. Mientras en los cuerpos celestes todo acontece con precisión matemática y según una norma infranqueable, en el mundo sub-lunar el agente físico está ligeramente indeterminado en su obrar, debido a que no controla del todo su actividad, como si su forma no se posesionara completamente de su materia.⁷ Santo Tomás describe bien esta situación cuando afirma que “estos seres inferiores están en flujo (*fluxibilia*) y no siempre actúan del mismo modo (*non semper eodem modo se habentia*), debido a la materia, que está en potencia hacia muchas formas, y a la contrariedad de las formas y potencias”.⁸ Lo que resta del flujo heracliteano en Aristóteles es el azar de los fenómenos terrestres.

Desde luego, si en el mundo no se da la categoría de la *posibilidad*, no cabe azar, pues todo ocurrirá necesariamente.⁹ Aceptar o no el azar lleva consigo aceptar o no la contingencia, o la potencia en el sentido de que “algo puede ser y no ser” (abierto *ad opposita*), como que “mañana puede llover o no llover”. Si no hay futuros realmente contingentes, todo evento futuro será necesario: la naturaleza tendrá un único curso posible y todo suceso, hasta en sus más mínimas determinaciones espacio-temporales, estará predeterminado en sus causas.¹⁰

El lenguaje ordinario nos transmite el uso habitual de expresiones como *puede ser, es posible, si se diera el caso que*, pero un análisis científico determinista ha de excluir la modalidad ontológica de la “posibilidad”, reconduciéndola a la ignorancia del hablante o al estado imperfecto, siempre abierto, de sus conocimientos. Si decimos que “mañana es posible que llueva”, será sólo porque nuestra información acerca del estado del universo no es exhaustiva.

3. Dificultades del azar aristotélico

Desde la perspectiva de la ciencia moderna clásica, la doctrina aristotélica del azar es objetable porque el Estagirita plantea las cosas desde el punto

⁷ Cfr. sobre este tema, I. D'ARENZANO, “Necessità e contingenza nell'agire della natura secondo S. Tommaso”, *Divus Thomas*, 64,3, Piacenza, 1961, pp. 27-69. Ver también, P. BAZZI, “Il principio di indeterminazione di Heisenberg e la dottrina di S. Tommaso sul determinismo in natura”, *Atti del Congresso Internazionale “Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario”*, t. IX, *Il cosmo e la scienza*, Ed. Domenicane Italiane, Nápoles, 1974, pp. 269-275.

⁸ S. TOMÁS, C.G., III, 86.

⁹ Cfr. S. TOMÁS, *In I Perih.*, lect. 14.

¹⁰ Esto es rechazado explícitamente por Santo Tomás: “Hoc autem est impossibile, quod omnia futura ex necessitate eveniant” (*In VI Metaph.*, lect. 3).

de vista de las *especies* y no de los individuos (que para él son inefables y hasta cierto punto *per accidens*). Así, por ejemplo, podemos decir que para la especie *hombre* es una necesidad *morir*, pero el cuándo y el cómo está indeterminado, porque pertenece a las circunstancias individuales en las que impera la contingencia y el azar. Con este planteamiento, cualquier cosa que haga un individuo corruptible, siempre será “rara y *per accidens*” en sus últimas determinaciones espacio-temporales.¹¹ No obstante, puede objetar el hombre de ciencia, con la matematización de la naturaleza podemos analizar bastante bien las condiciones individuantes espacio-temporales y, por tanto, no vemos ya en cualquier fenómeno individual *qua* individual algo accidental, sino una consecuencia obligada de una serie de factores muy concretos, y poco importa que esto ocurra con una mayor o menor frecuencia relativa, pues un único hecho individual, aunque jamás fuera a repetirse, bien puede ser necesario. En definitiva, Aristóteles dejaría al individuo corruptible a merced del azar, y sólo las especies quedarían envueltas en la necesidad profunda de la naturaleza. Pese a su aprecio por el individuo, la metodología científica aristotélica, al declarar inefable al individuo, sería aún demasiado platónica.¹²

Por otra parte, en Aristóteles el azar de los individuos terrestres es sólo un subproducto cósmico sin valor constructivo ni destructivo con relación a las eternas especies naturales. Téngase en cuenta que los procesos cósmicos en Aristóteles son cíclicos, y por esos las variaciones son regulares y no originan una línea histórica irreversible. Sólo los individuos van pasando, y sus “pequeñas historias individuales” les afectan sólo a ellos mismos, en un amplio cuadro de procesos cósmicos indefectibles y sometidos a repeticiones sempiternas.

El fenómeno del azar, al no estar predeterminado, introduce un elemento de novedad en la naturaleza, análogo en cierto modo a la novedad del acto libre, aunque preterintencional. El hecho *nuevo* es un factor posibilitante y desencadenante de una larga serie de consecuencias no predeterminadas, que en este sentido pueden denominarse “históricas”, también analógicamente (así como por analogía hablamos de “historia de la naturaleza”). Hay historia, así, cuando hay acontecimientos nuevos, que no se repiten sistemáticamente, o que ya no están decidido en sus causas. El evento nuevo da origen a una forma peculiar de la temporalidad, o a una temporalidad más estricta. En cambio, el evento determinado subtrae al curso del tiempo todo sabor de novedad y en cierto modo lo anula, pues el acontecimiento futuro ya está presente en sus causas —no hay más que “esperarlo”— ya está decidido y se puede hablar de él con la misma seguridad y determinación con la que se habla de un hecho del pasado.

¹¹ Cfr. S. TOMÁS, *ibid.* (n. 1206), donde dice que el hecho de que *esta* planta florezca junto a *aquella* es *per accidens*.

¹² Para Aristóteles, lo contingente es tal *respecto de un tiempo determinado*, dentro de cuyo márgenes, bien que imprecisos, puede ser o no ser (cfr. *Del Cielo*, 281 a 28 - 282 a 4). De ahí su notable principio de que “lo que puede no ser, alguna vez no será” (cfr. su discusión, S. TOMÁS, *In I de Coelo, lect.* 26), que reconduce la contingencia a la necesidad: “omne corruptibile quandoque corrumpetur” (S. TOMÁS, *In I de Coelo, lect.* 29). Así, el hombre es necesariamente mortal, pues necesariamente habrá de morir, pero, en el margen de los años de la vida media de un individuo, es mortal contingentemente, pues “puede morir o no”. Esto confirma nuestra afirmación de que la contingencia y el azar afectan, en Aristóteles, al plano individual, no al específico.

4. La posibilidad del azar

Hemos descrito el contexto en el que aparece el azar en la filosofía natural aristotélica y en el que es desplazado por la ciencia clásica moderna. Ciertamente, en la ciencia contemporánea, desde la caída de la física clásica, el indeterminismo vuelve a abrirse camino, aunque se sigue discutiendo si su valor es objetivo o subjetivo. En cualquier caso, la física contemporánea parece haber abandonado el determinismo en la misma medida en que ha perdido la posibilidad de "seguir" con absoluta precisión matemática al individuo, que vuelve a ocultarse como "inefable" —si se le reconoce alguna realidad—, en el ámbito de una naturaleza de contornos "brumosos", en expresión de Margenau.¹³ Al menos está claro que la reaparición del indeterminismo en la ciencia moderna —una ciencia estadística, privada de necesidad absoluta— tiene que ver con la inadecuación radical e insanable de la matemática para hacerse cargo de la realidad física, como buscaba el ideal racionalista de la ciencia clásica.

No discutiremos ahora el problema del azar y del indeterminismo en la ciencia actual, lo que exigiría un tratamiento más detallado. Me limitaré, en las páginas siguientes, a tratar de ver cómo podría sostenerse una noción inteligible de azar dentro de una filosofía de la naturaleza de inspiración aristotélica. Queda claro, evidentemente, que el azar tal como es mantenido en las obras aristotélicas está ligado a la física antigua y no resiste a las objeciones de la ciencia moderna.¹⁴ Pero eso no quita que la intuición aristotélica de que una forma de azar objetivo está presente en la naturaleza —sin eliminar la causalidad, ni la finalidad— sigue siendo hoy un serio motivo de reflexión. Las objeciones más frecuentes de los científicos contra el azar, tengámoslo en cuenta, derivan de una concepción racionalista y unívoca de la causalidad (como sucede en Kant), de modo que azar viene a ser sinónimo de "evento sin causa" (ya que toda causa debería ser determinista).¹⁵

Ante todo, convendrá recordar que el determinismo de la filosofía de Aristóteles y Tomás de Aquino no es rígido. Santo Tomás expresa el "principio determinista" del modo siguiente: "Si el agente no tendiera a algún efecto determinado, todos los efectos le serían indiferentes (...). Todo agente tiende a algún efecto determinado, que es su fin".¹⁶ No se exige aquí una exactitud

¹³ Cfr. H. MARGENAU, *La naturaleza de la realidad física*, Tecnos, Madrid, 1970, p. 350.

¹⁴ Además, el azar en las obras aristotélicas está envuelto en no pocas oscuridades. Cfr. R. QUERALTO MORENO, *Naturaleza y finalidad en Aristóteles*, Univ. de Sevilla, 1983, pp. 167-181.

¹⁵ M. Born ha contribuido notablemente a clarificar estos equívocos, distinguiendo netamente entre causalidad y determinismo. Cfr. *Filosofía naturale della causalità e del caso*, Boringhieri, Turín, 1962. "La afirmación frecuentemente repetida, según la cual la física moderna ha abandonado la causalidad, es del todo carente de fundamento. Es verdad que la física moderna ha abandonado y modificado muchos conceptos tradicionales; sin embargo, dejaría de ser una ciencia si hubiera renunciado a indagar las causas de los fenómenos" (p. 14). "No es la causalidad, propiamente entendida, lo que viene eliminado, sino sólo una interpretación tradicional de ésta, que la identifica con el determinismo" (p. 129).

¹⁶ S. TOMÁS, C.G., III, 2. Notemos que "tendencia" implica la noción de un universal, porque no se tiende a una situación precisa individuada, sino a una "forma típica" genérica, bajo la cual caen los individuos variables.

espacio-temporal —núcleo del determinismo racionalista—, sino tan sólo el hecho de *tender* hacia algo determinado y no a cualquier cosa, y ni siquiera se pide que la tendencia alcance siempre el fin intentado.

Con este principio, analicemos en primer lugar el fenómeno del azar en los seres libres, cuya causalidad intrínseca y la intencionalidad de su obrar conocemos mejor. El agente libre es indeterminado, no porque no tienda a fines, sino porque para llegar a ellos no está determinado *ad unum* por su naturaleza, sino que, al conocer una amplitud inconmensurable de formas, puede escoger entre unas y otras, libremente, en vistas del fin intentado. Por otra parte, esta situación no daría pie al azar sino porque, en su libertad, el agente racional es defectuoso, debido a que no conoce perfectamente y a que no controla perfectamente su obrar corpóreo. Esta es la base que permite que sus acciones tengan efectos no previstos por sus intenciones, efectos que llamamos, precisamente, *casuales*, ya que resultan de un obrar intencionalmente defectuoso (esto nada tiene que ver con la reducción del azar a ignorancia, porque estamos hablando de hechos causales reales).

Un hombre se encuentra con un amigo por la calle, por ejemplo: cuando decimos que se encuentra con él "por casualidad", queremos decir que con su acción de salir a caminar por la calle no pretendía buscar a su amigo, y tampoco poseía el conocimiento requerido para saber perfectamente qué se iba a encontrar en su paseo. Puede suceder incluso que salga a la calle a ver si encuentra al amigo por casualidad, y en este caso, aunque tiene la intención de hallarle, conscientemente no pone los medios adecuados para conseguirlo —por ejemplo, una búsqueda sistemática—, sino que realiza actos del todo insuficientes, cualesquiera, que eventualmente podrían dar con él. Este es, evidentemente, el fundamento de los juegos de azar: se ejecutan acciones insuficientes, debido a que el hombre no conoce, no controla su cuerpo, o no quiere controlarlo —como sacar una baraja cualquiera, con los ojos cerrados—, para librarse a los resultados del azar, basándose en la posibilidad más o menos remota de que el acontecimiento esperado se produzca, o incluso calculando matemáticamente esa posibilidad, con ayuda de la teoría de las probabilidades.

El azar surge así, en la vida humana, de una cierta mezcla de perfección y de imperfección: de la perfección de una naturaleza abierta a muchas posibilidades de acción, junto con la imperfección de una falta de conocimiento y de dominio sobre los actos físicos que ejecutan los propósitos voluntarios (por ejemplo, al tirar los dados, el hombre no controla suficientemente el movimiento de sus dedos como para determinar una caída exacta del dado).

Se dice muchas veces que la historia del hombre no es inteligible sin la libertad, y es verdad, pero debería recordarse al mismo tiempo que no es inteligible sin los *azares* humanos, los cuales dependen en última instancia de que la libertad humana es limitada y defectuosa. Son muchas las consecuencias de los actos humanos no previstas ni buscadas por sus agentes, pues no podemos obrar con pleno conocimiento del mundo que nos rodea y de las repercusiones completas de nuestros actos hasta el fin de los tiempos. De aquí resultan numerosísimos hechos de azar, encuentros fortuitos, de los que dependen los múltiples y variados cursos de la historia. De aquí también que el hombre inteligente esté siempre atento a las oportunidades y coyunturas favorables, que

aparecen aleatoriamente, para sacarles el mejor partido según la intencionalidad de su obrar. La relación del hombre con su entorno, físico y sobre todo humano, es en parte una relación con un mundo de azar —indiferente, favorable o desfavorable respecto a los propósitos humanos—, que el agente libre procura racionalizar al máximo en base a la información, previsión y acción. Buena parte de la racionalidad práctica del hombre se aplica a la inducción de orden de un contexto siempre afectado por desórdenes debido a la presencia inesperada del azar en el entramado de los actos humanos.

El azar es “causa anónima”, porque sucede sin que nadie sea responsable, ni siquiera la misma naturaleza, sino más bien el “sistema” mismo que en su juego complejo y variado hace posible los encuentros fortuitos y sus consecuencias necesarias. En el fondo es lo que los antiguos atribuían muchas veces al “destino” y que en una filosofía cristiana como la de Santo Tomás se pone bajo el supremo dominio de la Providencia de Dios. No hay hechos casuales desde el punto de vista de la Causalidad primera de Dios, sino sólo con relación a las causas segundas contingentes.¹⁷ Pero el azar existe realmente en la vida humana, y el hombre ha de saber afrontarlo, pues esto equivale a actuar conforme a su naturaleza racional (y no angélica).

Otro aspecto nos llevará a comprender mejor el azar: su peculiar incidencia en la doctrina tomista de los grados del ser físico. En la naturaleza física existe una gradación y superposición de unas perfecciones sobre otras, como la vida contiene y trasciende las perfecciones del ser inorgánico, y la vida humana las de las otras formas inferiores de la vida. De aquí resulta que, cuando la formalidad superior domina operativamente sobre las perfecciones inferiores, los riesgos que supone el azar son menores y más controlables, mientras que éstos aumentan cuando la formalidad superior se debilita. Así se explica, por ejemplo, que con el envejecimiento o la progresiva debilitación de fuerzas de una persona por enfermedad, aumenten las posibilidades de que cualquier factor aleatorio dañe más y más al organismo. El azar, que es una forma de desorden, aumenta considerablemente cuando en esa mezcla de perfección e imperfección de la que hablábamos comienza a prevalecer la parte correspondiente a la imperfección.

Una persona ebria, por ejemplo, en la medida en que posee indeterminación operativa, por su libertad, como a la vez actúa descontroladamente, está mucho más expuesta a cualquier accidente. Aunque el accidente sea necesario desde el punto de vista de las fuerzas inferiores, es azaroso si se considera la perfección más alta (debilitada). Y el desorden que se introduce “por azar” hacer pasar de la necesidad de la forma a la necesidad de la materia, es decir, consistirá en un “descenso” al orden inferior. Esa persona ebria, si seguimos con el ejemplo, actuará no ya conforme a su orden racional debido, sino más bien a la manera de un cuerpo inerte, según las leyes necesarias de los cuerpos inertes, lo cual no es un desorden para un trozo de piedra, pero sí lo es para un hombre o un ser viviente.¹⁸

¹⁷ Cfr. S. TOMÁS, *In VI Metaph.*, lect. 3: “Ad divinam providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem”.

¹⁸ Cfr. sobre el azar como desorden, nuestro trabajo, *La filosofía del cosmo in Tommaso d'Aquino*, ed. Ares, Milán, 1986, pp. 236-240.

Me parece que con esto se ve cómo la teoría del azar es solidaria con la doctrina aristotélica hilemórfica y de los grados del ser físico. El azar no viene ni de la forma ni de la materia, sino de una peculiar relación entre la forma y la materia, a la que aquí hemos aludido al hablar de esa mezcla de perfección y de imperfección que posibilita el azar y lo hace inteligible.

5. *El azar en la naturaleza*

Queda por ver si es posible reconocer la existencia del azar en el mundo físico infrahumano. Desde luego, si no pensamos que la naturaleza irracional se comporta unívocamente, según el esquema mecanicista que no reconoce una diferencia esencial entre los vivientes y los no-vivientes, sino que, al contrario, tenemos en cuenta que en los grados de ser y vivir inferiores al hombre hay maneras de obrar esencialmente diferentes, no hay dificultad para admitir que existe el azar, allí donde hay cierta capacidad de obrar espontánea, más o menos indeterminada.

En el aristotelismo, la libertad no es la única forma de actuación indeterminada. Y la indeterminación operativa, me parece importante subrayarlo, no siempre tiene que ver con una imperfección en el obrar, con una disminución de la capacidad causal o de la tendencia finalística. La indeterminación puede también concebirse como *perfección*, que máximamente se da en la conducta libre del hombre pero que es también característica de la conducta viviente, sobre todo del comportamiento animal, en el que se actúa intencionalmente porque los actos siguen a las aprehensiones sensibles que pueden ser múltiples y variadas.¹⁹

En este sentido, en la indeterminación pueden brillar la causalidad y el finalismo mucho más que en la determinación rígida, porque aquella supone una mayor capacidad operativa del agente, que actúa más *por sí mismo* que cuando se ve arrastrado por una regularidad monótona. El hecho de tender a la posesión de un objeto deseado, en el animal, en un modo no preestablecido en los mínimos particulares espacio-temporales, evidentemente no nos parece una imperfección, sino una perfección. La indeterminación es aquí una situación de dominio formal de cara a un cuadro limitado, pero bastante amplio, de posibilidades de alcanzar un mismo fin mediante caminos diversos.

Me permito insistir en este punto, porque ya desde la antigüedad, pero mucho más en la época del racionalismo moderno, debido a cierto prejuicio matemático existe la tendencia a pensar que la determinación matemática exacta es más perfecta que la indeterminación (por eso para los antiguos el mundo astral, en su aparente perfección matemática, era más excelso que la vida terrestre y aun que el mismo hombre). Pero cuando la indeterminación está unida a la causalidad, ya no es un defecto, una deficiencia de causalidad —como sería la de un reloj que funcionara desacompañadamente—, sino que es manifestación de una causalidad más alta, de una superabundancia de la forma y por consiguiente de una mayor riqueza en el orden del ser. Y no hay por

¹⁹ Cfr. sobre este tema J. E. BOLZÁN, "Filosofía del indeterminismo cuántico", *Sapientia*, vol. XIX, Buenos Aires, 1964, pp. 169-176.

qué pensar que esto es exclusivo de la libertad, como si entre la libertad humana y la determinación absoluta no existiera la posibilidad de formas intermedias. Sólo en el racionalismo clásico, corto para reconocer el fenómeno de la vida, se mantenía un dualismo estricto entre el espíritu humano y la mecánica de los cuerpos extensos.

El último sector que habría que examinar, con relación a nuestro problema, es el de los seres inanimados. La experiencia ordinaria no permite dictaminar si hay aquí una determinación completa o márgenes de indeterminación en los que pudiera filtrarse el azar. En mi opinión, no se puede descartar con suficientes motivos filosóficos ni la posibilidad de un determinismo completo, ni de un parcial indeterminismo debido a cierta deficiencia de causalidad y de finalismo, perfectamente concebible en los seres inferiores. Ciertamente habría que tener presente, en cualquier caso, que la continuidad espacio-temporal del mundo real es incompatible con una reducción del conocimiento matemático de la materia a conocimiento absolutamente preciso. Los sistemas matemáticos exactos son ideales, porque en el mundo real no existen puntos reales, trayectorias perfectas, triángulos geométricos puros. Ninguna expresión numérica puede ser completamente adecuada al mundo de la experiencia física de las cosas extensas y continuas. Por otra parte, habría que ver si un eventual indeterminismo en las actividades inanimadas tiene algún sentido de perfección, o superación de la forma sobre la materia, o si, al contrario, se pondría en la línea de una simple deficiencia de la forma respecto de la materia. Des-Si pasamos al plano de la física, no parece que hoy estemos en condiciones de resolver adecuadamente el problema, que sigue discutiéndose, pues se desconoce si el probabilismo epistemológico actual, aplicado a este ámbito de la realidad, ha de considerarse como objetivo o subjetivo.

Una base inorgánica indeterminista como condición de posibilidad para la vida o para la libertad corpórea del hombre no parece, por otra parte, perentoriamente exigible. Un sistema determinado no tiene por qué ser inalterable desde fuera. El obrar técnico del hombre sobre la materia no prueba que ésta sea indeterminada, sino que sólo prueba que es pasiva, o, si se quiere, que tiene una indeterminación *pasiva*, en la medida en que se puede intervenir sobre ella y modificarla.²⁰

Conclusiones

El hecho fortuito, en definitiva, es un hecho no-intentado, no-necesario, raro, que resulta de un agente defectible que no controla del todo las consecuencias de sus actos, y que tiene cierta amplitud operativa o posibilidades de obrar en un sentido u otro. Era amplitud, si procede de un obrar intencional, es una perfección, como sucede claramente en los agentes libres y en los animales que actúan siguiendo sus aprehensiones sensibles.

La contingencia operativa es la raíz de la posibilidad del azar. Pero la contingencia, o el "poder obrar o no obrar", opuesta a la necesidad, o el "tener que obrar así", puede significar perfección o imperfección. Como per-

²⁰ Para una discusión del tema, ver A. G. VAN MELSEN, *The Philosophy of Nature*, Duquesne Univ., Pittsburgh, 1954, pp. 241-252.

fección, la contingencia operativa consiste en la posibilidad de obrar de un modo variado, y no siempre igual. Como imperfección, la contingencia es la posibilidad de fallar, de no alcanzar el fin pretendido (y a esto último se llama más estrictamente *contingencia*).²¹ En Aristóteles ambos sentidos están mezclados, o más bien él tiende a ver la contingencia en términos de posibilidad de defecto, más que de variedad operativa. Esto último produce cierta oscuridad en su noción de azar, ya que el hecho casual, si bien es siempre no-intentado y por tanto supone un modo de obrar defectuoso, como tal hecho no siempre es negativo, pues a veces es favorable al individuo (por ejemplo, encontrar dinero por casualidad).

El acontecimiento casual supone una causalidad y un finalismo atenuados, pues en cuando tal es un desorden, una privación de orden en la naturaleza. No hay ningún motivo para excluir un relativo desorden en un mundo imperfecto y contingente como es el mundo físico. Sólo el mecanicismo no puede, en su perspectiva, comprender el desorden, porque la idea puramente mecánica de orden no cuenta con la finalidad, o con fines más altos que los mecánicos. Pero cuando se reconocen estos fines, cuando miramos órdenes más altos de la perspectiva de la filosofía aristotélica estos interrogantes tienen sentido. que los que se creen puramente elementales, el desorden en el mundo físico es evidente, pues el desorden es justamente la caída indebida de un orden más alto a un orden inferior. Precisamente por esto, para comprender y definir el azar, ha sido necesario —como hace Aristóteles— acudir a la idea de finalidad, de *intentio naturae* y de causalidad intencional.

Otro asunto sería considerar hasta qué punto interviene o puede intervenir el azar en la génesis de las estructuras del universo, supuesta una imagen evolutiva del mundo. La posibilidad del azar, como ya dijimos, tiene muchas más consecuencias en un mundo evolutivo que no en un cosmos estable como el aristotélico, pues puede dar lugar a líneas alternativas en el curso de la historia natural, y esto supone una serie de interrogantes con respecto al finalismo del universo. En cualquier caso, siguen valiendo las observaciones aristotélicas de la *Física*, en donde se argumenta que sería un sinsentido que el azar fuera la primera de las causas.²² Si el azar tiene cabida en la evolución, ha de ser de una manera derivada, secundaria, en un cuadro finalístico de la naturaleza, en el que la casualidad estaría del lado de la potencialidad. Entrar en este problema, sin embargo, sería ya otra cuestión.

JUAN JOSÉ SANGUINETI
Pontificia Universidad Urbaniana
Roma

²¹ Cfr. C. FABRO, *Contingenza del mondo materiale e indeterminismo fisico*, en *Il problema della Scienza*, AA.VV., ed. Morcelliana, Brescia, pp. 277-278.

²² Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, 196 a 25 - 196 b 9.

INDETERMINISMO Y RACIONALIDAD. EN TORNO AL PROBLEMA DE LA CAUSALIDAD EN FÍSICA

1. PRELIMINAR

La polémica determinismo-indeterminismo originada en el primer tercio del presente siglo como consecuencia de la Mecánica cuántica lleva consigo, en primer término, un problema filosófico. Afecta fundamentalmente a la imagen de la Naturaleza que se deriva de los resultados de la Física, y tal imagen se perfila esencialmente desde unas coordenadas filosóficas que asumen las exigencias y consecuencias del indeterminismo microfísico. Resulta de suma importancia, por ejemplo, destacar la base epistemológica del problema, cuyo análisis será decisivo para alcanzar un correcto planteamiento del tema dentro del significado propio de la teoría científica en que se encuadra.

Precisamente una importante serie de malentendidos, incorrectas interpretaciones gnoseológicas, y concepciones exclusivistas de la racionalidad científica, se plantearon en la primera mitad de nuestro siglo por la falta de una previa crítica filosófica, principalmente epistemológica, de los términos considerados como polos de la cuestión. En general, podría afirmarse que el hecho de ignorar aspectos filosóficos fundamentales incluidos en el núcleo de la polémica misma, imposibilitaron realmente el acuerdo entre las corrientes opuestas. El propio planteamiento de los términos de la cuestión como "causalismo" frente a "acausalismo" indicaría claramente, como se verá más adelante, esa falta de crítica epistemológica necesaria para el correcto análisis del problema. Como Max Jammer ha mostrado¹ una de las principales cuestiones a tener presente es la dificultad de encontrar una interpretación física adecuada del simbolismo matemático básico de la Mecánica cuántica. Siendo así que tal problema interpretativo afecta en el fondo a lo que haya de entenderse por entidad físico-material en los niveles cuánticos, de ahí que un análisis filosófico, especialmente epistemológico como primera aproximación, sea procedente para esclarecer los límites específicos de la controversia.²

En este sentido nuestra reflexión se centrará específicamente en las raíces filosóficas envueltas en el debate, y en un análisis previo del contenido filosófico de la noción de determinismo —e indirectamente de la de indeterminismo—. Seguidamente se estudiará cuál es el significado particular del indeterminismo microfísico, y qué aspectos concretos del determinismo derivado de la Física Clásica se rechazan. De este modo se contribuirá a su vez al análisis del con-

¹ Cfr. JAMER, M. *The Philosophy of Quantum Mechanics. The Interpretation of Quantum Mechanics in Historical Perspective*, Wiley, New York, 1974.

² La bibliografía sobre el problema de la causalidad es extensísima en los aspectos aquí tratados. Aparte de las referencias que se hacen a lo largo de este trabajo se podrían reseñar las siguientes obras de modo indicativo: WALLACE, W., *Causality and Scientific Explanation*, vol. I, *Medioeval and Early Classical Science*; vol. II, *Classical and Contemporary Science*. University of Michigan Press, 1972-74. MACKIE, J. L., *The Cement of the Universe: a Study of Causation*, Clarendon Press, Oxford, 1975. BUNGE, M., *Causality and Modern Science*, 3rd. revised edition, Dover, New York, 1979.

tenido correcto de la imagen de la Naturaleza derivada de la Mecánica cuántica en la medida en que lleva implícita una base indeterminista de la realidad física.

2. DETERMINISMO, INDETERMINISMO Y RACIONALIDAD CIENTÍFICA

La imagen determinista derivada de la Física newtoniana se asentaba especialmente en los paradigmas de continuidad, exacta localización, y determinabilidad completa de las entidades físicas básicas.³ Los fenómenos físicos se producían sin saltos o discontinuidades, pudiéndose predecir con rigurosa exactitud la situación de un móvil cualquiera, sea en su referencia a su posición espacial o a su momento cinético o cantidad de movimiento. La contrapartida filosófica de todo ello era doble. Por una parte, la imagen corpuscular de la realidad física que llevaba consigo en este caso, una visión mecanicista del mundo; y por otra, un concepto de sustancia directamente basado en el principio de completa determinabilidad expuesto por Kant en su *Crítica de la Razón Pura*.⁴ La ecuación fundamental del movimiento, en consecuencia, podía ser escrita del siguiente modo, tratándose de partículas o corpúsculos perfectamente definidos y localizables en cualquier instante de su trayectoria:⁵

$$m_i \frac{d^2 S_i}{dt^2} = F_i(t)$$

La formulación posterior de las Relaciones de Incertidumbre o Indeterminación⁶ dentro de la Mecánica cuántica rompería justamente ese cuadro armónico y cerrado en cuanto a la imagen del mundo físico. Si mediante la primera relación de incertidumbre no se podían establecer simultánea y exactamente la posición y la cantidad de movimiento, se cuestionaban precisamente los paradigmas que definían la corpuscularidad como base de los fenómenos físicos. De modo similar ocurría con la energía y el tiempo, según la segunda relación. El panorama se completaba de manera paralela con las dos relaciones de indeterminación referidas al momento angular y posición angular, y al momento

³ Vid. QUERALTO, R., "Significación filosófica de la causalidad en la Física actual", *Anuario Filosófico*, vol. X, nº 2, (1977), p. 145 ss.

⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, B 599.

⁵ Es preciso aclarar aquí que el hecho de remitir a ecuaciones diferenciales de esta clase no significa que supongamos que tal tipo de ecuación es la "correspondencia" matemática de la causalidad o del postulado determinista. Esa identificación entre términos filosóficos y términos matemático-metodológicos no sería sino origen de confusiones que llevarían a resultados insostenibles.

⁶ No distinguiremos en el presente trabajo los matices entre "indeterminación" e "incertidumbre", porque eso nos llevaría muy lejos y fuera de nuestro objetivo. De modo general puede decirse muy simplificado que "indeterminación" incide especialmente en el plano ontológico, mientras que "incertidumbre" se referiría en primer término al gnoseológico. No obstante, estamos de acuerdo con M. Capek al afirmar que es más correcta la interpretación como "indeterminación", si bien su justificación no es posible desarrollarla ahora. Cfr., entre otros, CAPEK, M., *Particles or Events?* En *Physical Sciences and History of Physics*, edited by R. S. Cohen and M. W. Wartofsky, D. Reidel, Dordrecht, 1984, pp. 1-28. Véase también del mismo autor, *o. c.* nº 27.

de inercia y velocidad angular, respectivamente. Todo ello venía a poner en crisis el elemento fundamental de interpretación de la imagen de la Naturaleza derivado de la Física Clásica, es decir, el corpúsculo como entidad básica. Pero, al mismo tiempo, las Relaciones de Incertidumbre incidían directamente en el comportamiento dinámico de los corpúsculos, o sea, cuestionaban el funcionamiento determinista de la "máquina" de la Naturaleza. La pretensión de Laplace de absoluta determinabilidad de los fenómenos físicos se tornaba una ilusión irrealizable.

Ahora bien, si la realidad física no obedecía a categorías deterministas, entonces, qué tipos de categorías de interpretación había que emplear para "entender los fenómenos mecanocuánticos? Esta pregunta formulada en estos términos era la que se desprendía inmediatamente de la grave situación epistemológica creada, pero, de hecho, no fue correctamente planteada en su justo momento, ni quizás tampoco hubiera podido ser correctamente respondida. Por el contrario, los científicos de mentalidad más enraizada en los marcos de referencia clásicos se aprestaron a la defensa del determinismo como una necesidad "física" criticando duramente la teoría cuántica desde muy diversos puntos de vista. Tal defensa, motivada muchas veces por razones ajenas a la misma Física, especialmente razones epistemológicas y ontológicas, originó a su vez una reacción opuesta de afirmación de la teoría cuántica, pero sin explicar convenientemente la noción de indeterminismo y su contenido básico. Así, a la defensa de un determinismo ciego se oponía la afirmación indefinida de un indeterminismo del mundo físico, sin especificar su correcto significado. En este sentido no deja de ser significativo que Moritz Schlick, por ejemplo, considerase que el problema de la causalidad en la Física cuántica había tomado por sorpresa al pensamiento moderno.⁷

Y aquí es necesario preguntar por qué se llegó a una tal situación de tensión que tan sólo fue decreciendo por el cansancio acumulado en disputas sin término aparente. ¿Acaso no era posible encontrar un cierto puente de enlace entre el sentido del determinismo clásico y el indeterminismo cuántico? O planteado de otro modo: ¿Qué raíces filosóficas llevaba implícitas el paradigma determinista que eran prácticamente irrenunciables para sus defensores, a pesar del ya inevitable triunfo de la Mecánica cuántica? Esta cuestión tiene una respuesta definida contemplada desde la situación de formalización definitiva adquirida por la Mecánica cuántica. En efecto, pues se trataba fundamentalmente de que el determinismo se consideraba idéntico a racionalidad del conocimiento científico, es decir, sin categorías deterministas, se pensaba, no era posible la Ciencia misma, al menos en los niveles físicos. Lo que se defendía en el fondo era, para los deterministas, la validez intrínseca del conocimiento científico. Se identificaba el determinismo como una condición fundamental de la posibilidad del conocimiento científico. Si el mundo físico no obedecía a categorías deterministas dejaría de ser automáticamente un objeto de conoci-

⁷ Cfr. SCHLICK, M., "Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik". *Die Naturwissenschaften*, 19, (1931), pp. 145-162.

miento accesible a la razón científica.⁸ De ahí, por ejemplo, la celebrada afirmación de Einstein "Dios no juega a los dados" (*Der Herrgott würfelt nicht*), cuyo sentido último es una defensa de la racionalidad determinista, la cual mantuvo hasta el fin de sus días.

Ahora bien, ¿por qué esa identificación del paradigma determinista con la racionalidad científica? La respuesta nuevamente no es difícil: porque sin determinismo, se argumentaba, no puede haber causalidad física, esto es, lo que se cuestionaba con el indeterminismo sería entonces el mismo principio general de causalidad con todas sus consecuencias. Al respecto, y por citar de nuevo un caso de radical importancia en la historia de la Ciencia, Einstein declaraba que en ningún modo abandonaría la causalidad así entendida, expresando su profunda preocupación por la situación creada.⁹ Entre las consecuencias del principio causal obviamente se encontraba la existencia de un orden en la Naturaleza, el cual sin un principio determinista de causalidad se desvanecería sin solución posible. Así pues, la defensa del determinismo en cuanto racionalidad científica era referida en último término a una defensa del principio de causalidad, de ahí la acusación esgrimida contra los físicos cuánticos de "acausalistas", o sea, de negadores absolutos de la causalidad física, sin olvidar que algunos de ellos justamente provocaron tal denominación, como más adelante se tendrá ocasión de comprobar. En el fondo, a los importantes desarrollos matemáticos de la teoría cuántica se opondría siempre un rechazo más o menos directo, porque de lo contrario, se temía, la Física habría firmado su acta de defunción.

Sin embargo, tal identificación del determinismo con la racionalidad científica y con el principio general de causalidad adolece de una grave confusión de categorías filosóficas. Resulta obvio afirmar que el indeterminismo microfísico, correctamente entendido, no puede significar una quiebra del principio de causalidad, de lo contrario habrían sido vanas, por la fundamentalidad de este principio, las importantes y definitivas aplicaciones que los principios cuánticos tuvieron para resolver muchos problemas de la Física —recuérdese, por ejemplo, el modelo atómico de Bohr—. Si, tomando como base precisamente el presupuesto de los críticos de la Mecánica cuántica, la causalidad debía ser un requisito ineludible del conocimiento científico y, al mismo tiempo, el indeterminismo mecano-cuántico se convertía en un paradigma científico, es claro que éste no podía afectar al núcleo de significación del principio general de causalidad. Esta conclusión, que puede parecer sencilla ahora, no pudo ser tan fácilmente expresada en los tiempos "duros" de la polémica. Y la razón de todo ello es que en el fondo existía una confusión de planos y

⁸ Cfr. FORMAN, P., *Weimar Culture, Causality and Quantum Theory, 1918-1927. Adaptation by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Intellectual Environment*. Historical Studies in the Physical Sciences, 3, 1971, pp. 1-115. Trad. esp.: *Cultura en Weimar, causalidad y teoría cuántica, 1918-1927*, Alianza Universidad, Madrid, 1984. Especialmente parte tercera, p. 108.

⁹ *The Bohr-Einstein Letters*, Walters-McMillan, New York-London, 1971, p. 26. Carta fechada en 27 de enero de 1920: "I should be very very loath to abandon complete causality... This question of causality worries me a lot".

niveles en el mismo planteamiento de la cuestión. Bachelard, por ejemplo, ya señalaba en una conocida obra que causalidad y determinismo no eran la misma cosa.¹⁰ Efectivamente, pues se confundía un nivel epistemológico con un nivel ontológico, y se identificaban ambos sin discernimiento crítico previo. En este sentido Agazzi también ha señalado los diferentes niveles críticos implicados en el problema con gran claridad.¹¹ La afirmación de la necesidad de la causalidad es incontrovertible, es decir, si el mundo físico en su estructura ontológica no está ordenado causalmente entonces no será posible conocimiento científico, pues éste presupone desde los inicios del pensamiento racional que todo objeto para ser cognoscible debe poseer una ordenación interna, una mínima estructura que conecte sus diferentes partes entre sí y con el todo para poder ser accesible a nuestra razón. Ahora bien, esta necesidad del principio de causalidad debe entenderse en su justo sentido. Por causalidad en el ámbito del mundo físico significamos aquí la relación de determinación y producción total o parcial entre una entidad física —o grupo de ellas— y otra entidad física —o grupo de ellas—. Nótese que en ningún momento se señala la necesidad de especificar la naturaleza intrínseca de esa relación de determinación y producción, es decir, si es de naturaleza mecánica, puntual, teleológica, etc. La causalidad como principio ontológico general deberá ser lo suficientemente universal como para abarcar las múltiples y diversas formas de hacerse efectiva aquella relación de determinación y producción. Tal hacerse efectivo vendrá reglado justamente por la estructura específica del dominio físico-material que ha de adecuarse operativamente al principio causal. De este modo, la causalidad se entiende a su vez como la relación que conecta estructuralmente la realidad física en general, y contribuye, junto con otros elementos que no es momento ahora de referir, a establecer sistematización ontológica propia al dominio físico-material correspondiente. Obsérvese que la legalidad natural entonces no sería identificable con el principio de causalidad, como sucede muchas veces si se pregunta por el contenido de aquélla, sino en todo caso con una consecuencia estructural de la propia causalidad ontológica. Esta confusión entre causalidad y legalidad ha originado también diversos problemas que en algunas ocasiones han aumentado la controversia acerca del alcance del determinismo y su relación con el principio de causalidad.

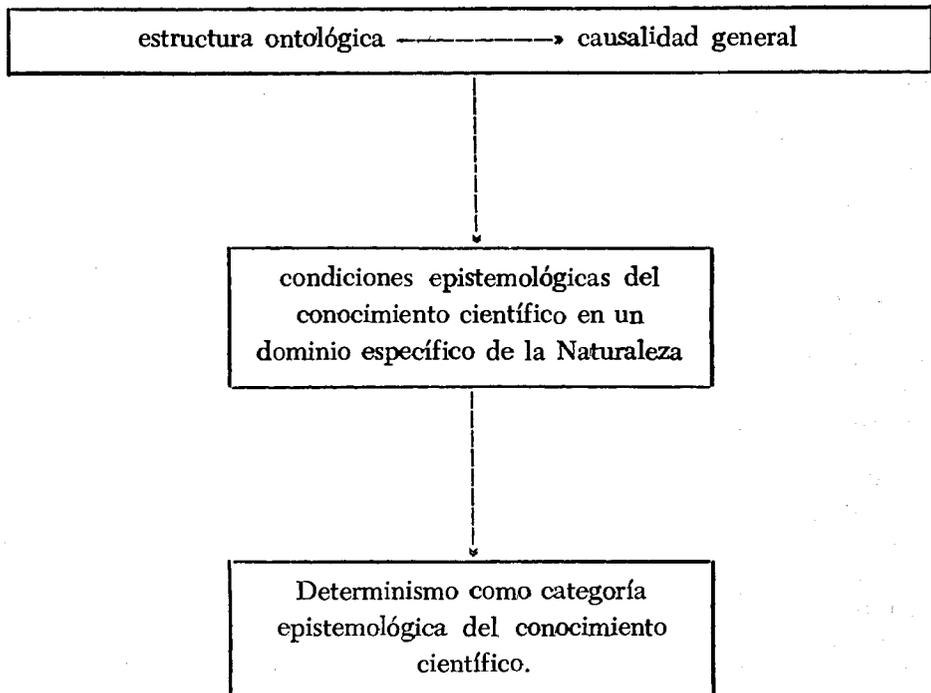
Todo esto significa que la estructura causal pertenece a la estructura ontológica de la realidad física, y tal estructura causal exige fundamentalmente la existencia de un orden interno en los objetos que regla. Al mismo tiempo, el determinismo sería una categoría epistemológica, esto es, una forma concreta de llevarse a cabo en un determinado nivel con sus caracteres específicos, y dentro de una determinada teoría, el requisito ontológico de causalidad. El determinismo, expresado en otras palabras, sería el paradigma epistémico acorde con las características del conocimiento científico que traduciría a un determinado nivel de la realidad física las condiciones requeridas por el principio ontológico de causalidad. Concretando más, y siguiendo en esta ocasión a Pop-

¹⁰ Vid. BACHELARD, G., *Le nouvel esprit scientifique*, Alcan, Paris, 1934, p. 110.

¹¹ AGAZZI, E., "Determinismo, indeterminismo e causalità", *Synesis*, I, 2-3, 1984, pp. 13-36.

per,¹² se podría afirmar que “la doctrina del determinismo ‘científico’ es la doctrina que dice que el estado de cualquier sistema físico cerrado en cualquier instante futuro dado puede ser predicho, incluso desde dentro del sistema, con cualquiera que sea el grado estipulado de precisión, mediante la deducción de la predicción a partir de teorías, en conjunción con condiciones iniciales cuyo grado de precisión requerido puede calcularse siempre si la tarea de predicción es dada”. Como puede apreciarse el nivel filosófico propio, sin excluir otros ciertamente, de la definición popperiana es principalmente el epistemológico.

La identificación de determinismo y causalidad, vista desde estos términos, no podía traer consigo más que una vía sin salida, ya que la confusión de categorías epistemológicas y ontológicas entre sí conduce irremediabilmente a contradicciones básicas. En la cuestión que analizamos aquí la contradicción estribaba en el éxito indiscutible por una parte de la Mecánica cuántica, y la defensa del determinismo como único paradigma de racionalidad causal por la otra. El siguiente esquema podrá contribuir a un mejor entendimiento de nuestro análisis.



Así pues, por una parte la causalidad correspondería sin lugar a dudas al plano ontológico, y por otra la categoría determinista se originaría como categoría epistemológica en función de la modalidad de condiciones epistémicas

¹² POPPER, K. R., *The Open Universe. An Argument for Indeterminism. Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, vol. II, Hutchinson, London, 1982. Trad. esp.: *El Universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 59.

propias del dominio físico-natural bajo consideración (en este caso, como se verá con más detalle, se trataría del nivel macrofísico). La diferenciación entre el principio de causalidad y el determinismo queda formalmente manifiesta.

De esta manera, el determinismo no podría ser identificado de modo absoluto con el principio de causalidad, sino con una forma concreta de aprehensión del sujeto cognoscente de la estructura causalmente ordenada de la realidad física. Obsérvese en el esquema propuesto que existe una clara distancia entre la ubicación del principio de causalidad y la categoría determinista; precisamente la correspondiente a la distinción de los planos ontológico y epistemológico, sin significar por ello falta alguna de su necesaria conexión y coordinación cognoscitivas, pero sin confundirlos entre sí.

Ahora bien, esta investigación crítica diferenciadora de los planos ontológico y epistemológico no podía apreciarse en su justo momento porque el determinismo estaba elevado a categoría ontológica, o sea, el determinismo llegaba a ser un carácter metafísico, y no un paradigma epistemológico. De ahí que se defendiera como única vía posible de racionalidad. En el fondo, como puede comprobarse, la defensa del determinismo tenía sus últimos fundamentos no en la Física como tal sino en la Metafísica derivada de la imagen mecanicista de la realidad física. Así puede entenderse que la disputa entre deterministas e indeterministas en muchas ocasiones se convirtiera en un monólogo de cada una de las posturas defendidas y no en un verdadero diálogo, porque los términos empleados eran entendidos de manera radicalmente distinta por cada una de ellas, y no existía previamente un acuerdo acerca del contenido filosófico de dichos términos.

Ciertamente un punto importante a destacar en esta situación extrema habría que situarlo en el propio Heisenberg, a causa de su posición inicial ambigua acerca de si la Mecánica cuántica negaba o no la causalidad. En un primer momento afirmó la caída de la causalidad como tal, para después considerar una especie de causalidad restringida requerido precisamente por exigencias filosóficas.¹³ Todo ello no hizo sino provocar y avivar la controversia, cuyas fases principales —Congreso Solvay de 1927, argumento EPR de 1935, etc.— forman ya parte de la historia de la Física en nuestro siglo. Como muestra de esta situación generalizada de confusión y en síntesis apresurada, cabría añadir que, por ejemplo, Brunschvicg pensaba justamente que la Mecánica cuántica constituía en el fondo una confirmación del determinismo,¹⁴ mientras que Popper, con un mejor criterio quizás, señalaba que las fórmulas de indeterminación no implicaban ni determinismo ni tampoco indeterminismo en el

¹³ Cfr. HEISENBERG, W. "Ueber den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik", *Zeitschrift für Physik*, 43, 1927, pp. 172-198, especialmente p. 197. Acerca de una causalidad restringida: "Die Rolle der Unbestimmtheitsrelationen in der modernen Physik", *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 38, 1931, pp. 365-372. "Kausalgesetz und Quantenmechanik". *Erkenntnis*, 2, 1931, pp. 172-182.

¹⁴ Cfr. BRUNSCHVICG, L., *La Physique du XXe Siècle et la Philosophie*, Hermann, Paris, 1936.

sentido ontológico,¹⁵ —sin olvidar en su caso la defensa posterior del indeterminismo en el *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, vol. II—. Estas múltiples interpretaciones de las relaciones de indeterminación de Heisenberg fueron estudiadas más adelante desde un punto de vista filosófico-sistemático por muy diversos y variados autores.¹⁶ Finalmente, señalaremos que más recientemente Bunge¹⁷ ha sugerido que la fórmula de indeterminación que se refiere al tiempo y a la energía podría ser eliminado de la teoría al no implicarse lógicamente de ella. Nótese al respecto la importancia de esta relación precisamente para el tema de la causalidad en el mundo físico desde un punto de vista filosófico. Como puede verse la situación era sumamente compleja, y difícilmente podría haberse llegado a un acuerdo más o menos aceptable y generalizado.

Ahora bien, de acuerdo con el esquema de interpretación apuntado, ¿cuál sería el contenido filosófico del indeterminismo si ha de respetar el principio general de causalidad? Intentaremos responder a esta cuestión en lo que sigue a fin de completar el contenido de la interpretación propuesta.

3. LO QUE EL INDETERMINISMO NO SIGNIFICA

En primer lugar, es necesario destacar que el contenido filosófico derivado del indeterminismo cuánto no significa una “absoluta indeterminación”. Si así fuera no cumpliría la necesaria correlación con el principio ontológico de causalidad. La “absoluta indeterminación” implicaría una completa falta de orden interno en la Naturaleza y en los fenómenos físicos. En otras palabras, el indeterminismo microfísico no significa que se produzca “caos” en la realidad física. De aquí que el indeterminismo no implique negación del orden de la causalidad física, pues como afirma Popper¹⁸ es preciso “distinguir entre causalidad y determinismo” y evitar “el error que cometen tantos filósofos que creen que es válido argumentar en favor del determinismo señalando que cada suceso tiene una causa”.¹⁹

Ahora bien, ¿qué clase de orden causal definiría el indeterminismo? Si acudimos a la descripción de un sistema físico dentro de la teoría cuántica, se ha de observar que aquello que finalmente se obtiene es un cuadro de probabilidades, o más técnicamente, amplitud de probabilidad. Como es suficiente-

¹⁵ Vid. POPPER, K. R., *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London, 1958. Trad. esp.: *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1962, especialmente cap. 9, parágrafo 78. Véase también: *El Universo abierto*, o. c. cita 12.

¹⁶ A título de simple ejemplo y sin pretensión alguna de exhaustividad se podrían citar autores tan diferenciados como HEELAN, P. A., *Quantum Mechanics and Objectivity*, Nijhoff, The Hague, 1965. HÖRZ, H., “Die philosophische Bedeutung der Heisenbergs Unbestimmtheitsrelationen”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 8, 1960, pp. 702-709. McMULLIN, E., *The Principle of Uncertainty*, apud JAMMER, o. c., p. 79.

¹⁷ BUNGE, M., “The so called Fourth Indeterminacy Relation”, *Canadian Journal of Physics*, 48, 1970, pp. 1410-1411. Véase también como interpretación general: “The Interpretation of Heisenberg’s Inequalities”, en *Denken und Umdenken, zu Werk und Wirkung von Werner Heisenberg*, hrsg. von H. Pfeiffer, Piper, München, 1977, p. 146 ss.

¹⁸ *El Universo abierto*, o. c., p. 71.

¹⁹ *Id.*, p. 35.

mente conocido, la información sobre los observables del sistema viene dada por una expresión que contiene a la función de onda y al operador asociado al observable. En particular, y tratándose del caso más sencillo, el cuadrado de la función de onda,

$$|\Psi_t(x)|^2$$

representa la densidad de probabilidad de localización del sistema en el punto de coordenadas x .²⁰ Mas la probabilidad no significa caos ni absoluta indeterminación: existe un orden de probabilidades respecto a los parámetros que definen el sistema como entidad física. Con otras palabras, el fenómeno mecano-cuántico no está absolutamente indeterminado sino que puede oscilar dentro de un cuadro de valores probabilísticos. Así el orden físico derivado de la indeterminación cuántica es un orden de probabilidades, pero no un desorden absoluto. Al respecto y a pesar de su conocida posición crítica, D. Bohm, como es sabido uno de los más relevantes representantes de la teoría de "parámetros ocultos", acuñó el término "causalidad multívoca" en referencia a este problema, diferenciándolo netamente de la "causalidad unívoca".²¹

Una prueba importante de lo anterior radicaría en el hecho de que los marcos de probabilidad, en los cuales se desarrollará la evolución del fenómeno físico, pueden ser hallados objetivamente por todos los observadores posibles, o sea, no se trata de un aspecto caprichoso de la realidad física o de una fluctuación imposible de estudiar estadísticamente. Podrá estar indeterminado básicamente el conjunto de valores que en un preciso instante tomen cada uno de los parámetros físicos relativos a la incertidumbre simultáneamente, pero ese conjunto de valores no es radicalmente indefinido, sino que está reglado por leyes matemáticas que remiten a un cuadro objetivo de probabilidades. Si por el contrario no existiera tal marco de probabilidades entonces efectivamente sería muy difícil mantener algún tipo de orden interno en los fenómenos cuánticos.

Una explicación más simple de la idea anterior puede darse también acudiendo a la noción de sistema físico. Este concepto es entendido hoy, en consonancia con la Física teórica, como la entidad básica de la realidad que en un determinado nivel se considera como unidad física. Ahora bien, un sistema está formado por un conjunto de elementos que interaccionan entre sí y con el todo, ya sean tales elementos metodológicamente identificados sin una correspondencia biunívoca con la realidad, o bien sean localizados individualmente como

²⁰ Cualquier manual de Física cuántica puede consultarse a fin de abundar sobre este punto. Diferente es el problema del significado físico real de la función de onda, que hasta el momento plantea dificultades irresolubles en cuanto a una aceptación generalizada. En el fondo, el tema se conecta con la ausencia de un concepto definido de materia, admitido genéricamente, y que tenga en cuenta a su vez la otra teoría fundamental de la Física, o sea, la Relatividad general.

²¹ Vid. BOHM, D., *Causality and Chance in Modern Physics*, Routledge and Kegan Paul, London, 1957. Trad. esp.: *Causalidad y azar en Física Moderna*, U.N.A.M., México, 1959.

formando parte del sistema en cuanto unidad superior. Si el sistema físico queda definido como tal, es decir, es identificado matemáticamente como unidad física, entonces la distribución de probabilidades antes mencionadas serían las permitidas por su estructura sistémica. El comportamiento del sistema será probabilístico, pero en ningún modo indeterminado absolutamente, pues entonces no habría habido previamente identificación del sistema como unidad física. Que existan diversos caminos de evolución temporal del sistema físico no significa que el sistema pueda devenir "cualquier cosa". En realidad, los posibles estados posteriores del sistema pueden calcularse de acuerdo con las leyes probabilísticas, y tales estados, al ser regidos por esas leyes ya implican un orden y no un caos absoluto, como se pretendía desde una concepción determinista. No existirá evolución causal determinista en el sistema físico, pero sí obedecerá éste a las leyes de probabilidad dentro del marco propio de definición física del mismo sistema. Justamente las relaciones internas que constituyen el sistema físico imponen los límites probabilísticos de su evolución temporal. La red de las relaciones físicas que definen el sistema son así origen de su marco de probabilidades que aparece derivado de la incertidumbre cuántica. De ahí que el indeterminismo no sea absoluto sino relativo a la red físico-sistémica.²²

De esta forma, la causalidad en el ámbito microfísico ha sido denominada usualmente causalidad estadística o causalidad probabilística. Quizás no sean del todo acertadas tales denominaciones, ya que unirían un término metafísico con otro término cuya significación más básica sería de orden metodológico y matemático, lo cual muchas veces podría inducir lógicamente a error. No obstante, así se halla referida esta noción en la mayoría de los casos. Sería más oportuno utilizar el concepto de causalidad indeterminista que remite a niveles de comprensión fundamentalmente filosóficos en sus dos componentes, y que, tras lo expuesto hasta aquí, no serían incompatibles. En cualquier forma, y hecha esta aclaración se utilizarán indistintamente las anteriores denominaciones.

Obviamente este tipo de causalidad no podrá ser determinista, pero tampoco significará una negación del principio ontológico de causalidad. De este modo, por ejemplo, ha sido concebida por Max Born,²³ de Broglie —en una primera etapa—,²⁴ y Ullmo,²⁵ entre otros físicos y filósofos. Si el fenómeno responde a un orden determinable, aunque no determinista, quiere decir que se cumple el requisito para establecer secuencias temporales de orden causal. Tal secuencia temporal no será de carácter lineal-puntual sino de conjunto de elementos a conjunto de elementos, como se verá más adelante.

²² Vid. QUERALTO, R., "On The Meaning of Chance in Modern Physics", *Abstracts of the 7th. International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, J. Hutteger, Salzburg, 1983, vol. 4, pp. 179-182.

²³ BORN, M., *Natural Philosophy of Cause and Chance*, Dover, New York, 1964. Especialmente p. 9.

²⁴ Vid. BROGLIE, L. DE, *Continu et discontinu en Physique moderne*, Albin Michel, Paris, 1941, p. 64.

²⁵ Cfr. ULLMO, J., *La crise de la Physique quantique*, Hermann, Paris, 1961.

Fue precisamente este contenido filosófico del indeterminismo cuántico lo que no pudo apreciarse convenientemente desde la postura de los defensores del determinismo. La completa identificación del principio de causalidad con la categoría determinista impedía discernir que el indeterminismo no suponía una negación de aquél, sino precisamente, como el determinismo, una forma epistemológica del principio de causalidad válida en los niveles cuánticos. La interpretación de la polémica histórica que se propone así mantiene por una parte la validez del determinismo en el nivel macrofísico al ser una categoría epistemológica acorde con la magnitud de los parámetros físicos allí implicados, y mantiene igualmente y por la misma razón la validez del indeterminismo en el nivel cuántico. Nótese bien que no se trata aquí de entender un tipo de causalidad "fuerte" en el nivel macrofísico, y otro tipo de causalidad "débil" en el nivel microfísico. Eso sería un dualismo ontológico metafísicamente insostenible. El principio de causalidad como tal no sería doble sino específicamente único, pues de lo contrario sería una contradicción contemplar la unidad de la Naturaleza —a través de sus diferentes dominios definidos— como objetivo a mostrar por el conocimiento humano, y en especial por el conocimiento científico, el cual, desde su constitución histórica, opera con el postulado de la unidad de la Naturaleza como un prerequisite formal o, si se prefiere, como una intuición reguladora o condición de posibilidad de la unidad del conocimiento científico, meta a su vez claramente enunciada y procurada.

No obstante, para aprehender en sus justos términos el recto sentido final del indeterminismo, se precisará desarrollar el concepto de causalidad implícito en él, es decir, estudiar con más detalle los caracteres de la causalidad indeterminista. De este modo se podrá entender con mayor claridad cómo el indeterminismo no es en absoluto una negación del principio básico de causalidad ontológica y, al mismo tiempo, cómo el determinismo no puede identificarse con la única forma posible de causalidad. A ello se dedicarán las reflexiones que siguen, las cuales pretenderán dilucidar el contenido conceptual del indeterminismo causal.

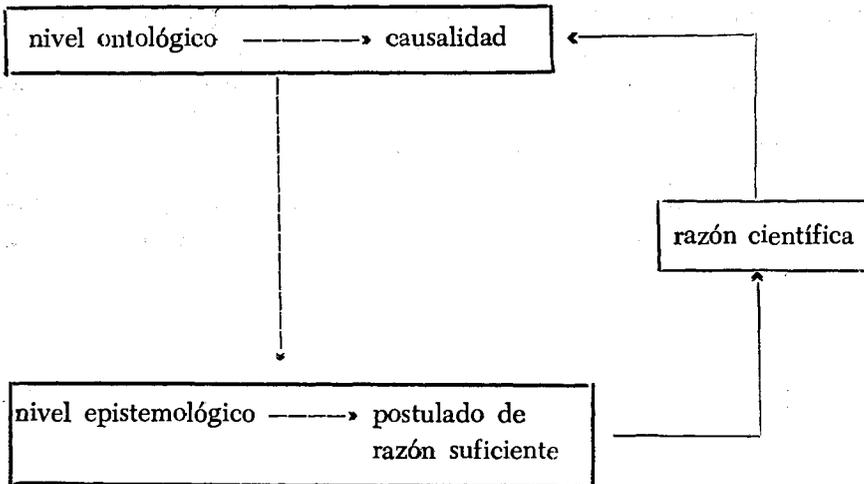
4. EL SIGNIFICADO DEL INDETERMINISMO

A fin de responder a las cuestiones antes planteadas es necesario ahora preguntar por el correlato epistemológico de ese principio ontológico de causalidad entendido de modo genérico, es decir, sin referencias explícitas a una interpretación determinista o indeterminista. Y es pertinente formular esta pregunta en este momento porque se tratará de mostrar cómo las exigencias epistemológicas del principio de causalidad son satisfechas por el indeterminismo. Obsérvese que situamos la discusión en un nivel epistemológico, dado que como ya dijimos más arriba, consideramos el indeterminismo, en una primera aproximación, como categoría epistemológica. De ahí que, para mostrar su compatibilidad con el principio de causalidad, se plantee la cuestión de cuál sea el correlato de éste a nivel epistemológico. En síntesis, preguntáramos ahora por el contenido filosófico estricto, desde el punto de vista epistemológico, del principio de causalidad en general. Ese contenido esencial no es otro sino el postulado epistémico de razón suficiente. La causalidad es un principio ontológico de ordenación de la realidad física, y el postulado de razón suficiente sería

la "formulación", al nivel del conocimiento científico válido, de las exigencias de la causalidad ontológica. El postulado de razón suficiente sería el principio de ordenación del conocimiento válido de la realidad obtenido por el sujeto cognoscente, ya sea en el dominio de la Ciencia o en el de cualquier otro saber, como la Filosofía.

Se ha de aclarar previamente que con estas afirmaciones no quiere indicarse que el postulado de razón suficiente sea *únicamente* interpretable epistemológicamente, o reducible a ese plano. Eso sería en el fondo desconectarlo de su referencia ontológica, lo cual es inaceptable y estaría ignorando el sentido metafísico que el racionalismo leibniziano le asignaba.²⁶ Por el contrario, asumiendo ese enlace al considerarlo correlato del principio de causalidad, centramos el análisis en el nivel epistemológico por las razones antes expuestas.

El postulado de razón suficiente, en el sentido en que aquí se emplea, indica fundamentalmente que todo hecho o acontecimiento en el mundo físico, en cuando es conocido de modo racionalmente correcto —por la Ciencia o la Filosofía—, posee una explicación válida dentro del dominio cognoscitivo en el que se debe dar tal explicación. "Explicar" significaría justamente así "dar razón" del hecho, de tal modo que se produzca una ordenación del conocimiento acerca del objeto o del hecho bajo consideración. El siguiente esquema simboliza lo anterior:



Así, la razón científica cuando se enfrenta al conocimiento de la realidad física supone una ordenación intrínseca en su objeto, esto es, que el mundo sea orden —sin explicar de qué tipo—, y no caos. Esta es una condición previa del proceso de conocimiento. Tal orden ontológico supone a su vez que existe una organización causal, sin requerir, al igual que antes, una concretización ulterior de la naturaleza de ese vínculo causal. Ahora bien, ese contenido causal se expresa como conocimiento válido del sujeto cuando se cumple el postulado de razón suficiente, o sea, cuando explica de una forma válida el acontecer físico investigado. De este modo el correlato epistemológico del orden causal

²⁶ Véase por ejemplo este doble plano claramente enunciado en la *Monadología*, párrafo 32, y *Teodicea*, párrafo 44.

ontológico sería el postulado de razón suficiente. Nótese que éste posee una clara conexión ontológica puesto que si es explicación válida del objeto físico, de alguna manera y en algunos aspectos al menos, está desvelando lo que el propio objeto es. No es el conocer científico una creación racional entendida como invención absoluta, sino en todo caso, el resultado de la creatividad humana reglada por leyes ontológicas y leyes epistemológicas. Tales leyes poseen una efectiva correspondencia entre ellas, conectándose así en una síntesis unificadora los diversos planos a tener en cuenta en el acto cognoscitivo. Y es justamente el nivel epistemológico el que, en este caso, es meta de nuestro análisis.

Puede entenderse ahora por qué el determinismo y el indeterminismo son, en primera aproximación, formas epistemológicas o categorías de comprensión del mundo físico. Tanto el primero como el segundo darían una explicación válida, suficiente, de los fenómenos, de acuerdo al nivel físico en que tales fenómenos se hallan situados en la investigación. Cuando la razón científica investiga el nivel macrofísico se produce una categoría determinista de interpretación epistemológica; pero, cuando se enfrenta a niveles microfísicos, es decir, nivel en el cual no son válidos los parámetros en que se basa el determinismo, entonces se ha de producir un cambio de categorías epistemológicas de interpretación, y así surge el indeterminismo como nueva forma o categoría epistemológica adecuada al nivel microfísico.

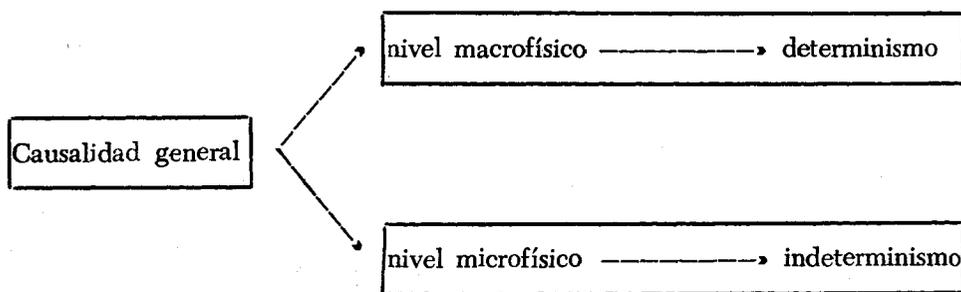
Una de las derivaciones más interesantes que aparecen aquí es la referente al concepto de materia que puede aprehenderse desde una perspectiva determinista o indeterminista. Es obvio que, al variar las categorías epistemológicas en sus contenidos, la concepción o imagen de la realidad física se verá afectada por esta variación con mayor o menor intensidad, en función precisamente de la magnitud de los cambios que se operan respecto a la concepción inicial. Así, en nuestro caso, la causalidad determinista llevaba consigo una imagen cinético-corpúscular,²⁷ que es justamente la que entra en crisis con el indeterminismo cuántico. Esto significa que el concepto de materia está ligado en cada momento, con mayor o menor intensidad, según los casos, a las categorías epistemológicas de aprehensión de la realidad física, y no se puede minimizar esta influencia si no queremos alejarnos del verdadero núcleo del problema. Desde este punto de vista, el indeterminismo microfísico traía consigo —junto con otros elementos de la Mecánica cuántica— la necesidad ineludible de investigar una nueva imagen de la realidad física acorde con los niveles de esa misma realidad a que ese indeterminismo se refería. De este modo, se pueden apreciar con claridad dos cosas: por una parte, que la teoría cuántica necesariamente implicaba un cambio profundo en los contenidos e imagen de la Naturaleza, de tal forma que la crisis del determinismo causal no se cerraba sobre sí misma dentro de sus propios límites; y, por otra parte, que esta nueva faceta del problema general de la causalidad y del indeterminismo venía a dificultar aún más la ya complicada posibilidad de un acuerdo entre las posiciones contrapuestas. Precisamente, uno de los motivos por los cuales algunos problemas filosóficos de la teoría cuántica están todavía abiertos es el hecho de no haberse instituido todavía una concepción de la realidad físico-material que asuma

²⁷ Se toma esta denominación de la conocida obra de CAPEK, M., *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*, Van Nostrand, Princeton, 1961. Trad. esp.: *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1965.

en toda su complejidad los resultados diversos de la Física actual que afectan a los fundamentos de esa realidad. No en vano afirma, por ejemplo, Prigogine, que las consecuencias del principio de indeterminación parecen hoy todavía tan revolucionarias, como hace más de cincuenta años.²⁸

De lo anterior se desprende asimismo cómo las categorías epistemológicas se conectan claramente con los niveles ontológicos. De ahí que más arriba se hiciese una sucinta referencia a la indiscutible implicación ontológica del postulado de razón suficiente en cuanto correlato epistemológico del principio general de causalidad. Así pues, que los principios filosóficos se refieran originariamente a un plano determinado no significa en ningún modo que se aislen en él; antes bien, por el contrario es preciso señalar que, si no se quiere ignorar el conjunto de componentes esenciales que forman parte de un problema filosófico de la magnitud del aquí tratado, las categorías implicadas por tal conjunto se han de conectar recíprocamente, si bien sin confundirlas, ni en su origen inicial ni en su operatividad concreta en el análisis. Fue justamente esto último lo que no se cumplió en el tema que estamos analizando, de ahí la enorme dificultad para hallar alguna vía de acceso de posible solución a las cuestiones planteadas.

En términos generales, las relaciones expuestas entre determinismo, indeterminismo y causalidad, podrían ser representadas según el siguiente esquema:



De ese modo, tanto el indeterminismo como el determinismo, correctamente entendidos, o sea, el indeterminismo relativo al marco propio de probabilidad, y el determinismo como categoría primariamente epistemológica, satisfarían el principio general de causalidad, y por tanto la necesaria racionalidad del conocimiento científico. Así, indeterminismo cuántico no significa caos físico, sino orden causal probabilístico, y significando orden causal satisfaría el postulado de razón suficiente y la subsiguiente exigencia de racionalidad. Obsérvese que, de acuerdo con el esquema propuesto, tanto el determinismo como el indeterminismo serían expresiones del principio de causalidad. Así, este principio ontológico, en función de los niveles de la materialidad física, admitiría conceptualizaciones determinista o indeterminista, sin por ello suponer ninguna ruptura de la causalidad ontológica como tal.

Esta dualidad de categorías epistemológicas, a saber determinismo e indeterminismo, no supone una quiebra de la unidad del conocimiento de la reali-

²⁸ Vid. PRIGOGINE, I., *From Being to Becoming. Time and Complexity in the Physical Sciences*, Freeman, San Francisco, 1980, p. 51.

dad física, o una escisión de la Ciencia como tal. No sería correcta aquí una argumentación contra el indeterminismo en base a una supuesta negación de la unidad estructural de la Naturaleza, o aduciéndose una falta de continuidad y coherencia lógicas en el conocimiento científico. Todo lo contrario, porque justamente existe una vía de conexión desde el indeterminismo al determinismo, o sea, desde el nivel microfísico al macrofísico. Tal instrumento sería el mismo cálculo probabilístico cuando el número de unidades físicas bajo consideración es suficientemente grande. Entonces la probabilidad para una completa determinación de los fenómenos llega a ser cercana a la unidad, y puede decirse que se cumpliría así una relación causal determinista de la Física clásica. Por el contrario, cuando se cambian las condiciones iniciales de tipo epistemológico, afectando de modo esencial a la forma de conocimiento de los objetos, entonces se produce necesariamente una modificación de las categorías epistemológicas de aprehensión y entendimiento de la realidad física. Pero, tal cambio de ninguna manera implica una ruptura de la unidad causal de la Naturaleza en el nivel ontológico, pues ésta sigue siendo causalmente ordenada tanto a nivel determinista como indeterminista. Lo que sucede especialmente es que, al variar profundamente los parámetros que definen lo que se considera la unidad física del mundo material, entonces consecuentemente varían a su vez las categorías epistemológicas de comprensión de la ordenación causal de los fenómenos considerados a dichos diferentes niveles. Pero, como puede comprenderse con facilidad, esto no ha de afectar a la unidad y orden propios de la estructura ontológica de toda la realidad física.

Así pues, la categoría epistemológica indeterminista significa esencialmente dos cosas. Por una parte, que la evolución de los objetos físicos que caen bajo ella no puede conocerse con carácter lineal, es decir, de punto físico a punto físico con precisión absoluta. Esto se debe a que justamente el indeterminismo trae consigo la invalidez de los parámetros físicos —y por consiguiente, los filosóficos derivados— que hacían posible tal definición causal de naturaleza lineal. De ahí que el contenido cognoscitivo sea específicamente estadístico, según cuadros de probabilidad determinados y determinables. Y, por otra parte, que en tales fenómenos así reglados se opera una presencia efectiva de la causalidad física en general, siendo por tanto obsoleto contraponer ésta al indeterminismo en cuanto tal. En definitiva, queda definido un orden intrínseco aunque no sea lineal-puntual en el devenir de dichos fenómenos, los cuales poseen precisamente esos caracteres apuntados.

Es de esta manera cómo la polémica determinismo-indeterminismo puede ser correctamente entendida, pues, desde la interpretación aquí desarrollada no es necesario admitir que la imagen indeterminista no posee racionalidad científica. Antes bien, al satisfacer el postulado de razón suficiente como pauta explicativa necesaria satisface a su vez la exigencia básica de toda racionalidad cognoscitiva. Y ciertamente no podía ser de otro modo, porque, en principio, era absurdo pensar que el inmenso edificio de la Mecánica cuántica fuese una equivocación sin precedentes. A corroborar esto precisamente apuntan los resultados de recientes experimentaciones.²⁹

²⁹ Así las experiencias de A. Aspect, del Instituto de Óptica de Orsay (París), para someter a prueba las desigualdades de Bell, y cuyos resultados inducen a rechazar la conocida crítica de Einstein-Podolsky-Rosen (argumento EPR) a la Mecánica cuántica.

5. CONCLUSION

El debate histórico determinismo-indeterminismo no sólo implicaba contenidos físicos sino especialmente contenidos filosóficos. Estos últimos remitieron a cuestiones ontológicas de fundamentos, cuyo análisis mostraría progresivamente la complejidad filosófica del problema. Se defendía el determinismo por razones de cosmovisión filosófica del mundo físico. Esta cosmovisión identificaba el determinismo con la única forma posible de racionalidad científica, y no atendió las demandas de crítica filosófica promovidas por el cambio de categorías de interpretación implicadas en la imagen determinista derivada de la Mecánica cuántica.

Ahora bien, el determinismo no es un principio ontológico de la Naturaleza sino una categoría epistemológica de aprehensión de la misma a un determinado nivel de consideración, esto es, el nivel macrofísico. Del mismo modo, el indeterminismo resulta ser otra categoría epistemológica adecuada al nivel microfísico. Ambas categorías epistemológicas interpretan válidamente a su determinado nivel el principio ontológico de estructura causal de la Naturaleza, el cual aparece como supuesto de orden interno necesario para toda investigación de la razón científica. De ahí que no sea válida la acusación de falta de racionalidad científica al paradigma indeterminista. El indeterminismo satisface, en su nivel, las características del principio ontológico de causalidad, el cual adquiere su correlato, desde el punto de vista epistemológico, en el postulado de razón suficiente. En tanto en cuanto la Física cuántica, con su paradigma indeterminista, proporciona una explicación válida de los fenómenos, decimos que cumple con las exigencias del postulado de razón suficiente.

El indeterminismo fue incorrectamente entendido como una negación completa de toda determinabilidad, pero esto constituye un error en la medida en que la probabilidad en los fenómenos cuánticos se refiere a un marco definible de valores o, lo que es igual, pueden establecerse objetivamente marcos de probabilidades. Por eso, el paradigma indeterminista no supone un caos en el mundo físico, sino un orden propio, aunque no sea un orden lineal-puntual como en la imagen determinista.

En definitiva, fue especialmente la confusión de planos filosóficos, o sea, los niveles epistemológico y ontológico, una de las causas importantes de una disputa sin término, que estaba conducida desde su mismo origen a una vía sin salida, y todo ello debido, entre otras razones, a un insuficiente y débil planteamiento filosófico. Nuestro análisis ha pretendido mostrar que también en el indeterminismo cuántico se cumple el postulado de que todo fenómeno posee su correspondiente y suficiente razón.³⁰

RAMÓN QUERALTÓ
Universidad de Sevilla
España

³⁰ El término "suficiente" no debe ser entendido aquí como "completo", sino en el sentido de satisfacer el grado de exactitud requerido por los presupuestos de la teoría. Además, sería muy difícil sostener que el conocimiento humano, y por tanto también el conocimiento científico, pudiera proporcionar un conocimiento total y completo sobre sus objetos. La perfectibilidad del conocer es justamente una de sus características permanentes.

LA TRIDIMENSIONALIDAD CRÍTICA DE LA REFLEXIÓN COMPLETA

A Mons. Octavio N. Derisi, Filósofo de renombre internacional, Presidente Honorario Perpetuo de ACIF y Amigo, dedico, con sentimientos de profunda reverencia y gratitud, la presente investigación gnoseológica, como homenaje cordial, con el objeto de conmemorar el insigne don recibido de las Manos de Dios, a la edad de 80 años cumplidos. ¡Dios sea glorificado!

I

PRESUPUESTOS FENOMENOLÓGICOS

La cuestión filosófica acerca del valor cognoscitivo de la ciencia humana integral y su solución por la gnoseología crítica constituye hoy, por varios motivos, una exigencia fundamental de la cultura, no sólo desde el punto de vista teórico sino también desde el aspecto práctico. La actual problemática social, la educación, la formación de la personalidad, la moralidad y la religión implican, de una o de otra manera, las contribuciones gnoseológicas, que consideren todos los datos innegables del conocimiento de la verdad y todos los aspectos esenciales al respecto. La teoría y la práctica humanas exigen como fundamento la gnoseología pluridimensional, que acoge, con docilidad, en su realismo la multiplicidad de los datos evidentes referentes al conocimiento humano y la variedad de sus aspectos, oponiéndose así al filosofar gnoseológico ideológico, unilateral o unidimensional, estrecho y cerrado, que exalta este o aquel aspecto de nuestro conocimiento, mutilándolo y también destruyéndolo radicalmente. Precisamente de aquí resulta la necesidad de asociar la gnoseología pluridimensional crítica a la fenomenología del conocimiento, también pluridimensional, que constata la existencia de nuestro conocimiento como un dato natural innegable, indicando en este dato, con actitud de sinceridad y neutralidad realista, la presencia de tales o cuales elementos constitutivos del conocimiento cierto de la verdad, que constituyen los presupuestos de la solución equilibrada del problema gnoseológico-crítico, desde todos los puntos de vista.

Entre estos presupuestos fenomenológicos, lo que debe ser destacado es el hecho de que el conocimiento humano revela, en su sentido específico, una estructura dinámica: una estructura, porque el conocimiento humano manifiesta, como el análisis fenomenológico lo constata de manera inequívoca, un conjunto integrado de varios elementos rigurosamente relacionados, una organización admirable dinámica, porque esta estructura está compuesta de actividades distintas— percibir sensorialmente, imaginar, abstraer lo inteligible de lo sensible, reflexionar, juzgar, etc.— En un sentido amplio toda y cualquier actividad de este conjunto impresionante puede ser llamada conocimiento: ver, oír, imaginar, aprehender, reflexionar etc., son actos cognoscitivos. Sin embargo, en sentido específico y estricto, el conocimiento humano es aquél que se evidencia como un conjunto a nuestra descripción fenomenológica, conjunto que está compuesto de varias partes, relacionadas entre sí en virtud de las exigencias recíprocas y convergentes. ¡Unidad en la pluralidad! He aquí un ejemplo ilustrativo: así como las diferentes voces en un coro convergen para constituir la

unidad, un todo dinámico armonioso, así también las diferentes partes del conocimiento humano componen una totalidad dinámica, que existe en nosotros para alcanzar el conocimiento de la verdad de una manera que es la nuestra, o sea, de una manera humana.

Esta unidad se efectúa conscientemente en nuestro yo en virtud de una reflexión completa, que es también un dato fenomenológico. Examinando este dato mediante la introspección, podemos describirlo analíticamente de la siguiente manera, en la perspectiva de la preparación de la reflexión metodológica para la formulación competente y la solución ordenada del problema gnoseológico-crítico: la reflexión completa es la vuelta cognoscitiva o intencional desde la cosa conocida anteriormente al acto cognoscitivo de la simple aprehensión, descubriéndolo como cognoscitivo de lo real y experimentando en él intuitivamente la misma inteligencia personal como facultad aprehensiva de lo real y, al mismo tiempo, el sujeto último del conocimiento, que es nuestro yo, realizado cognoscitivamente en la diversidad convergente de sus actos intencionales. Nuestro conocimiento de la verdad —adecuación del intelecto y de lo real— es estructurado de esta manera y no de otra. La descripción fenomenológica lo evidencia como un dato, sin resolver todavía la problemática gnoseológico-crítica. Esta descripción cuidadosa apenas nos prepara aquella problemática crítica, tantas veces mal articulada por los filósofos modernos y contemporáneos. Es necesario que, ubicando la compleja problemática crítica del conocimiento, atendamos reverentemente, sin preconceptos ni dogmatismos, los datos evidentes de nuestro conocimiento, que revela una unidad consciente en la multiplicidad de los actos.

Como pues el polo objetivo —lo real que se da— manifiesta una unidad, la unidad de un ente o lo real determinado, de la misma manera, por otro lado, el polo subjetivo —nuestro yo cognoscente y consciente— revela una unidad innegable en la composición de tantas partes dinámicas, que se relacionan entre sí, a partir primordialmente de lo sensible. Resultando así una multiplicidad de datos internos, objetos de la consciencia intelectual, resulta en nosotros la experiencia interna.

Tratando muy brevemente en la presente investigación gnoseológica los presupuestos fenomenológicos de la compleja cuestión crítica del conocimiento, esclarecemos sucintamente que la experiencia interna nos ofrece una serie de datos concretos nuevos, de los cuales se origina una serie nueva de abstracciones y, por consiguiente, una serie nueva de reflexiones sobre estos nuevos contenidos inteligibles abstraídos, y produciéndose los juicios correspondientes. Nacen así, entre otros, también los juicios noéticos, que resultan en virtud de la reflexión sobre la naturaleza cognoscitiva de la operación intelectual y de la propia facultad intelectual, sobre la naturaleza cognoscitiva de los actos sensitivos y de las respectivas facultades sensitivas, sobre las nociones primitivas de verdad, conocimiento, etc. Así, la estructura dinámica unitaria de nuestro conocimiento se repite en una dimensión diferente. Ella resulta ya no sobre la base de la experiencia externa y en el área de la experiencia externa, sino sobre la base nueva de la experiencia interna y en el área de la experiencia interna, originándose las respectivas nociones por la abstracción, surgidas a

partir de los datos concretos, obtenidos por la intuición. Se originan en seguida las reflexiones correspondientes y los juicios respectivos, constituidos por estas reflexiones. Se repite pues, de esta manera, la estructura dinámica de nuestro conocimiento en un paralelismo perfecto, constituyendo una teoría del conocimiento pluridimensional, bien fundamentada.

Las exageraciones gnoseológicas surgen inevitablemente, cuando las teorías se aferran exclusivamente a determinadas partes dinámicas de nuestro conocimiento: de esta manera, fijándose sólo sobre los conceptos, resulta el racionalismo, el idealismo, etc. que exaltan la autonomía de la razón; fijándose solamente sobre la sensación, resulta el empirismo, el positivismo, etc. Es importante e indispensable para el gnoseólogo ser realista y, procediendo fenomenológicamente, evitar todas estas mutilaciones unilaterales, para constituir así una gnoseología pluridimensional equilibrada, que tenga articuladas entre sí la fenomenología y la crítica del conocimiento.

II

LA EXIGENCIA CRÍTICA

Después de una conducción realista por la fenomenología del conocimiento, articulada por etapas orgánicas, el gnoseólogo se encuentra suficientemente apto para satisfacer la exigencia crítica, que reivindica sus derechos en relación con el valor cognoscitivo de nuestro dinamismo intencional. La exigencia crítica se manifiesta como legítima, con fuerza y repetidamente durante el análisis fenomenológico del dato natural del conocimiento de la verdad, caracterizada muy brevemente por los presupuestos indicados más arriba.

No sólo el legítimo deseo natural de saber, común al hombre de todos los tiempos, concurre a suscitar también en el hombre de hoy el problema acerca del valor real del conocimiento. En el hombre de hoy hay otra angustia, además de la mencionada angustia natural, estimulada radicalmente por la sed de felicidad de nuestro yo, la cual sacude fuertemente nuestro filosofar, para que se empeñe en profundidad, a fin de proporcionarnos la seguridad y la claridad acerca del valor cognoscitivo de la ciencia y de la conciencia intelectual. La angustia especial del hombre de hoy en relación con el valor del conocimiento es profundamente inquietante y trágica. Es causada por la agitada vida actual, saturada de tentaciones pasionales y por la apostasía de lo real, que se opera gradualmente en el campo filosófico a lo largo de varios siglos. Esta angustia se manifiesta, como consecuencia de la ausencia de grandes certezas, en el fenómeno trágico del vacío interior. Y hace que muchos hoy, en el ansia de tener una certidumbre auténtica en relación con la solución de los problemas teóricos y prácticos, se aferren a slogans, utopías, supersticiones, demagogias e ideologías, para caer en seguida en ilusiones, decepciones y amarguras de toda clase. El espíritu, así atribulado, vive con mayor agudeza el problema crítico de la ciencia.

El error es un nuevo factor importante en la génesis del complejo problema crítico del conocimiento. Experimentando el error, nos quedamos sorprendidos por el impacto que causa en nuestra conciencia intelectual. La falsedad

nos molesta. Somos llevados de esta manera a reflexionar acerca del conocimiento desde el punto de vista de su valor, para proceder con una mayor atención en nuestras facultades cognitivas, con el fin de no volver a equivocarnos. No sólo esto. También el hecho de los conflictos entre los hombres agudiza nuestra conciencia crítica al respecto. Las contradicciones entre los filósofos, como una especie de escándalo para no pocos, se refieren no sólo a la interpretación de la realidad, sino además a la explicación de nuestro conocimiento.

Los escépticos niegan el valor del conocimiento humano: no tenemos y no podemos tener la certeza de que conocemos la verdad. La posición radicalmente opuesta —el dogmatismo exagerado— admite la certeza del conocimiento de la verdad, sin un análisis de los títulos del respectivo valor. Deprimen la conciencia crítica. Los racionalistas exaltan el valor de la conciencia humana, vaciando nuestro conocimiento sensitivo. Los empiristas, por el contrario, exaltan nuestro conocimiento sensitivo, vaciando nuestro conocimiento intelectual. Unos “intelectualizan” los sentidos, los otros “sensibilizan” el intelecto. Si en René Descartes y también en E. Kant el centro de las preocupaciones filosóficas era todavía el “hombre-pensamiento”, más tarde tuvo lugar no sólo la ruptura del pensamiento con la experiencia y con los datos evidentes de la descripción fenomenológica, sino que también se produjo la ruptura con el mismo pensamiento humano, colocándose en el centro de todo el “hombre-acción”, exento de las normas de racionalidad (Marxismo), el “hombre-sentimiento”, el “hombre-pasión” (teoría del pansexualismo), etc. Interpretando mal el conocimiento humano, se produjo, pues, en sucesivas etapas, la apostasía de la realidad, del pensamiento, de la autenticidad axiológica. En el mundo trágico de hoy verificamos una crisis de grandes proporciones, que tiene como causa, en último análisis, la crisis gnoseológica. Todo esto obliga a la conciencia crítica a examinar en profundidad nuestro conocimiento, en su auténtica estructura y en su alcance real, en su aspecto fenomenológico y crítico, así como en sus relaciones con la acción humana, con el sentimiento, con la utilidad, etcétera.

De esta manera, superando el prefilosofar, el espíritu humano, movilizado principalmente por el hambre y la sed de felicidad de nuestro yo, inicia y recorre el itinerario gnoseológico ordenado. En este caminar el filósofo se concentra metodológicamente, ante todo, en el acto intelectual de la simple aprehensión, común al mencionado paralelismo reduplicativo, que caracteriza la estructura dinámica de nuestro conocimiento.

En la simple aprehensión la adecuación de la mente al objeto (verdad) aparece como problemática: ¿el contenido inteligible es así, tal como es presentado por la simple aprehensión, o no es así? Este problema indica que el juicio no consiste en el mero nexo de los dos conceptos del futuro sujeto y predicado, presentados en la primera operación de la mente, sino en la afirmación o negación de tal o tal nexo, que es el resultado de una reflexión crítica, ejercida sobre aquel contenido de la simple aprehensión compleja. Por consiguiente, surge la necesidad de someter el juicio a un análisis crítico, o sea, la exigencia de justificar críticamente el valor de la descripción fenomenológica hecha. Así, el problema que surge es un problema nuevo, originado por la

exigencia crítica. Este problema tiene la siguiente formulación: ¿qué es lo que garantiza el valor de la crítica ejercida sobre el contenido de las simples aprehensiones? o ¿qué es lo que en el juicio garantiza la verdad de la afirmación o de la negación? Esta es la pregunta fundamental, importante para toda la sistematización del realismo crítico.

Esa garantía se encuentra en la reflexión completa, que tiene tres dimensiones críticas: 1) la dimensión del descubrimiento de la verdad; 2) la dimensión del conocimiento crítico de nuestra capacidad de conocer la verdad; 3) la dimensión del conocimiento crítico de nuestro yo cognoscente y consciente. Por consiguiente, resulta enunciado con claridad el tema de la presente investigación: la tridimensionalidad crítica de la reflexión completa, que encuentra en las reflexiones gnoseológicas de los dos ítems anteriores —presupuestos fenomenológicos y la exigencia crítica— una ilustración preparatoria indispensable, presentada sumariamente.

III

LA PRIMERA DIMENSION CRITICA DE LA REFLEXION COMPLETA

La reflexión completa es crítica. Reflexionando sobre el acto de la simple aprehensión, la inteligencia descubre críticamente la naturaleza noética o cognoscitiva de este acto, es decir, conoce que el acto aprehensivo es aprehensivo de la realidad. El acto aprehensivo, prolongándose o volviéndose sobre sí mismo, conoce que conoce: se impone como cognoscitivo de lo real, como manifestativo de lo real, como dependiente de lo real que lo influencia, determina, especifica. Por consiguiente, resulta el descubrimiento crítico de la verdad, porque, manifestándose la naturaleza cognoscitiva del acto aprehensivo, o siendo éste conocido intuitivamente como aprehensivo, resulta conocida de manera crítica la conformidad del acto cognoscitivo con la cosa, lo que es precisamente conocer la verdad de manera crítica. La verdad es la conformidad del acto cognoscitivo y la cosa conocida. Por eso resulta de manera inmediata, como un fruto maduro de esta reflexión, el juicio críticamente garantizado.

La garantía, pues, que el juicio presenta, consiste en el hecho de que el juicio es resultado de una reflexión sobre el contenido inteligible de la simple aprehensión, que conoce que el acto aprehensivo es aprehensivo de lo real, o sea, que descubre la verdad de tal o cual acto aprehensivo como fundamentada sobre su naturaleza cognoscitiva. Queda así garantizada la validez de la crítica ejercida sobre el contenido del acto de la simple aprehensión, presupuesto de la reflexión completa. El ojo ve, pero no ve el acto de la visión. El acto intelectual se prolonga: se conoce a sí mismo. El acto intelectual alcanza el objeto y alcanza que alcanza el objeto.

Precisamente, en este autoconocimiento (= conocimiento del acto cognoscitivo, como cognoscitivo por el mismo acto cognoscitivo, transparente a sí mismo intencionalmente) consiste la posibilidad de la garantía crítica de nuestro conocimiento de la verdad. “Es así” o “no es así”, “así puede ser”, “así no puede ser” del juicio verdadero es fruto de una reflexión que, críticamente acertada, manifiesta ante nuestra presencia la verdad conocida formalmente

como tal. Cuando la validez de la crítica ejercida sobre el contenido inteligible de la simple aprehensión está garantizada, sabemos que sabemos. Cuando falta aquella garantía, sabemos que no sabemos.

Esta reflexión, que precede al juicio, preparándolo críticamente, se encuentra en todo conocimiento de la verdad, sea él natural (espontáneo), sea metódico (científico), esté referido a la realidad exterior al sujeto, o a la realidad interior. Nunca se da el conocimiento formal de la verdad sin reflexión completa, que manifiesta no sólo la existencia del acto cognoscitivo intelectual, sino también la naturaleza cognoscitiva de este acto, que consiste en captar lo real, el ente, en descubrir que así como está aprehendido es o no es, puede ser o no puede ser. Así, la reflexión completa nos sitúa intencionalmente dentro de la realidad y toma en su dinamismo objetivamente varias direcciones, produciendo distintas categorías de juicios, críticamente constituidos.

Hay procesos en que la reflexión completa se dirige sobre la aprehensión intelectual y no sale de la esfera intelectual, descubriendo la realidad del contenido inteligible presentado. Se originan así los juicios necesarios universales. Ejemplo: el hombre es racional. Otras veces la reflexión penetra hasta el fantasma que presenta un dato sensible, descubriendo así una determinación objetiva —el “es”—, que constituye el elemento necesario para producir un juicio necesario singular: este hombre es racional. El fantasma, en este caso, coloca en condiciones al intelecto para descubrir que así como está aprehendido es, es decir, el elemento necesario e inteligible para poder emitir el juicio. El intelecto no depende totalmente del dato sensible de la imaginación, porque el “es” es descubierto solamente por la facultad intelectual, manifestándose así el elemento necesario para pronunciar el juicio. Es importante destacar aquí que resulta así la justificación crítica del valor cognoscitivo del acto imaginativo y, por consiguiente, de la misma facultad imaginativa —fantasía— como facultad cognoscitiva a su manera. Conducida por este proceso, en que el objeto sensible notifica el acto imaginativo y éste la facultad imaginativa, la inteligencia descubre no sólo el valor cognoscitivo de la imaginación, sino además el hecho de la subordinación de esta facultad sensitiva al conocimiento formal de la verdad.

Es éste el proceso crítico natural también en relación con otros sentidos internos, acerca de lo que tratamos brevemente en el análisis fenomenológico, exigido como preparación para la presente reflexión crítica, ya no espontánea, sino metódica y, por lo mismo, artificial o científica. Ella da por seguro y defiende el valor cognoscitivo natural también de los sentidos internos. Ellos sirven no sólo para la utilidad biológica del hombre, sino también para el conocimiento de la verdad.

La reflexión completa a veces va más allá del acto imaginativo para descubrir el “es” y penetra hasta el acto de la percepción de los sentidos externos. Por ejemplo, para que podamos saber si este hombre —Pedro— está sentado, recurrimos a la ayuda de la visión o del tacto. No basta imaginar para afirmar esto. Es necesario que sea consultado el acto de la percepción sensorial, para que el intelecto se encuentre en condiciones de hallar el “es” o el “no es” y,

en seguida, emitir el juicio contingente, afirmando o negando. En este proceso el motivo para emitir el juicio no es el acto de la percepción sensible consultado, sino, como en el caso anterior de la consulta de la imaginación, el "es", descubierto exclusivamente por el intelecto, el elemento necesario (estando Pedro sentado, por ejemplo, no puede no estar sentado al mismo tiempo) e inteligible. Este proceso natural muestra el valor cognoscitivo de los actos de la percepción y, por consiguiente, de los sentidos externos —facultades sensitivas— como cognoscitivos de manera propia. Por este proceso espontáneo (objeto sensible - acto de percepción - sentido externo) el hombre adquiere una certeza natural firme de que los sentidos externos —vista, oído, tacto, olfato, gusto— son auténticas facultades cognoscitivas y sirven no sólo para la utilidad biológica del hombre, sino también para el conocimiento de la verdad.

De esta manera, la reflexión completa o total ejerce el control crítico y encierra en sí virtualmente la justificación del valor cognoscitivo de los actos imaginativos y perceptivos de las facultades cognoscitivas inferiores, que concurren naturalmente, auxiliando a nuestro poder intelectivo en el descubrimiento de la verdad, esto es, colocándolo en condiciones de poder descubrir, como lo ilustran los casos indicados, que así como está presentado es o no es, y produciendo críticamente el juicio respectivo. Por el ejercicio espontáneo y natural de sus facultades cognoscitivas, el hombre tiene una persuasión gnoseológica de que sus actos imaginativos y otros de la sensibilidad interna, tanto como los actos perceptivos, poseen valor cognoscitivo.

Sin embargo, el hombre espontáneo no reflexiona metódicamente para saber en forma expresa y de manera científica cómo llegó a esta persuasión firme acerca del valor cognoscitivo de los actos de las facultades sensitivas, y por consiguiente, de estas mismas facultades, es decir, de los sentidos externos e internos, que la descripción fenomenológica del conocimiento humano destaca, procediendo según la metodología: objeto sensible - acto sensible manifestado por el objeto - facultad sensitiva manifestada por el acto. El gnoseólogo lo hace de manera crítica sobre la base de los datos fenomenológicos y llega así a juicios críticos explícitos acerca del valor cognoscitivo de nuestros sentidos. Ellos prolongan el alcance crítico de la reflexión completa. La unidad de nuestro yo, sujeto cognoscitivo sensitivo-intelectivo fundamenta esta continuidad entre los sentidos y el intelecto. Sin embargo, sólo el intelecto es capaz de avalar el conocimiento sensitivo, destacando su alcance natural, como lo hace también en relación al conocimiento propio, superior, descubriendo sus procesos y declarando metódicamente el alcance real, que posee de manera natural. Esto es así porque sólo nuestra facultad cognoscitiva superior es capaz de reflexionar plenamente.

Por esto, podemos afirmar con razón que nuestra reflexión crítica, metodológicamente efectuada no constituye el comienzo del conocimiento crítico de la verdad, porque éste se da de manera natural. Aquella reflexión metódica constituye apenas el comienzo de la gnoseología crítica, porque evidencia de manera explícita la posibilidad del conocimiento de la verdad, destacando el conocimiento intuitivo de la naturaleza cognoscitiva de la simple aprehensión compleja. El hombre es naturalmente crítico y no ingenuo, porque ejerce

naturalmente la reflexión completa o total que, entrando en contacto inteligente y consciente con lo real, constituye el descubrimiento crítico de la verdad y permite así la producción del juicio verdadero. Por consiguiente, el realismo crítico en su autenticidad es natural.

IV

LA SEGUNDA DIMENSION CRITICA DE LA REFLEXION COMPLETA

Conociendo la naturaleza cognoscitiva del acto intelectual de la simple aprehensión y descubriendo así el conocimiento de la verdad, se verifica en la reflexión completa un ahondamiento intuitivo simultáneo, tan pronto como se descubre de manera vivencial la misma inteligencia, que se manifiesta en su acto y por su acto como una facultad cognoscitiva de lo real. Hay dos momentos importantes en este conocimiento de la inteligencia: uno es concreto-intuitivo, el otro abstractivo.

Conociendo la verdad, experimentamos intelectiva y concretamente nuestra inteligencia personal, esta inteligencia singular, realizada intencionalmente, esto es, conformada en este o aquel acto cognoscitivo concreto a esto o aquello real. Esta experiencia intelectual es una intuición propiamente dicha y como tal ofrece, en virtud de la presencia de la inteligencia a sí misma en su acto intuitivo, el máximo de infalibilidad cognoscitivo natural.

En seguida, elevándose desde este dato concreto de la intuición a lo abstracto, en un proceso noético de carácter inductivo, llegamos a conocer la naturaleza misma de nuestra inteligencia, es decir, la inteligencia como facultad cognoscitiva, hecha no para crear la realidad inteligible o para modificarla, sino para conformarse a las cosas, para aprehender lo real. El hombre espontáneo posee la persuasión natural de ello.

Somos naturalmente conscientes de que poseemos la capacidad para conocer la verdad como un don natural y que la naturaleza de esta capacidad consiste en descubrir el objeto preexistente, en adecuarse a lo real en el sentido realista y no en el sentido semiidealista o idealista. Esta persuasión natural (espontánea) se manifiesta de varias maneras. Por ejemplo: el hombre pre-gnoseológico manifiesta claramente aquella persuasión cuando distingue que ser inteligente no es la misma cosa que ser intelectual o culto. Sabe distinguir entre hombres intelectuales poco inteligentes e intelectuales muy inteligentes, entre los "enajenados", que "tienen la cabeza en las nubes" y los "responsables" o "juiciosos", que se atienen a lo real. El pre-gnoseólogo pasando a ser gnoseólogo en un tiempo de madurez intelectual y siendo fiel a su sinceridad interior, no pierde aquella persuasión realista en relación con la propia inteligencia, sino que continúa aceptándola como legítima y fundamental para la reflexión filosófica. Hay, sin embargo, una diferencia. El hombre espontáneo no posee la gnoseología explícita de la capacidad intelectual para conocer la verdad. Su conocimiento explícito se refiere comúnmente a las cosas acerca de las cuales juzga, estando el conocimiento de la capacidad intelectual apenas implícito. El gnoseólogo, concentrándose sistemáticamente sobre los datos de

la conciencia intelectual, adquiere una explicitación metódica de aquella gnoseología implícita rudimentaria.

Es importante que a esta altura concentremos nuestra atención en la pregunta: ¿qué es exactamente la inteligencia humana como facultad cognoscitiva? ¿Consiste en la capacidad informativo-creadora, que constituye lo inteligible por virtud de un juicio "sintético a priori" a la manera kantiana, o en una capacidad de carácter diferente? Es importante esta pregunta, insistimos, para que, filosofando acerca de la inteligencia humana, la concibamos exactamente tal como es en realidad, o sea, como poder y no la deshumanicemos, exagerando o disminuyendo su alcance.

La reflexión fenomenológico-crítica sobre los datos de la reflexión completa evidencia claramente que la naturaleza cognoscitiva de la inteligencia, manifestada por su acto aprehensivo, consiste precisamente en aprehender lo real, en captar lo real, en conformarse a lo real y no en constituir o producir el objeto inteligible. Así es nuestra inteligencia y no de otra manera: en su acto de conocer ella tiende al ente (real), para adecuarse a él desde tal o cual punto de vista. Nuestro conocimiento sólo produce el acto cognoscitivo. En el orden intencional de conocer es el ente inteligible el que, manifestándose al intelecto en el acto cognoscitivo, produce de hecho, en virtud de la claridad objetiva inteligible, el conocimiento de la verdad.

Examinando gnoseológicamente el dinamismo del conocimiento intelectual, resulta, por consiguiente, críticamente, que nuestra inteligencia tiene una cierta predeterminación apriorística trascendental. Su objeto formal o el fin es el ente (lo real): lo que es. Nuestra inteligencia está naturalmente conformada para el ente (¡no para la idea del ente!), como la vista para el color y el oído para el sonido. Esta intencionalidad fundamental de nuestro intelecto muestra su ilimitada apertura: nuestro intelecto está abierto para conocer todo lo que es de cualquier manera. Cuando conoce, lo hace siempre desde la perspectiva inteligible del ente: siempre refiere alguna esencia o, mejor aún, algo esencial al ser, base firme de nuestro conocimiento perfecto de la verdad. Saliendo de esta perspectiva real, no conocemos nada; siguiendo la luz inteligible del ente, conocemos la verdad. Cuando juzgamos erradamente, corregimos el error, descubriendo lo que es y cómo es. El ente (real) se impone al intelecto de manera inevitable y lo determina como independiente del acto cognoscitivo. De la misma manera, cuando pensamos el acto cognoscitivo, el pensamiento pensado es algo diferente del pensamiento que lo piensa —pensamiento pensante—. Es el ente (real) lo que especifica a nuestro intelecto y fundamenta nuestro conocimiento de la verdad, que no es sino la conformidad del intelecto con lo real.

V

LA TERCERA DIMENSION CRITICA DE LA REFLEXION COMPLETA

Descubriendo la inteligencia como facultad cognoscitiva, hemos encontrado apenas el sujeto próximo de nuestro conocimiento de la verdad. ¿Y cuál

es el sujeto último? Buscando la respuesta a esta pregunta, debemos recurrir, en la continuación de la investigación gnoseológico-crítica, a los datos de la conciencia intelectual, contenida en la reflexión total o completa. Haciendo esto, encontramos que el acto reflexivo, descubridor de la verdad formal, pone de manifiesto, también en su natural espontaneidad, a nuestro yo como el último sujeto del conocimiento de la verdad. La razón de esto es que el conocimiento de la verdad en cada uno de nosotros no se da sino conociendo que el conocimiento de la verdad es "mío", es "personal": cada persona concreta tiene individualmente, en el ejercicio espontáneo del conocimiento, una conciencia clara de que es ella quien conoce la verdad, quien sabe que sabe... Conociendo la verdad, el hombre concreto experimenta natural e intuitivamente el propio yo como agente, como causa eficiente no de la verdad, sino del acto cognoscitivo de la verdad. Esta conciencia atestigua que no depende efectivamente de nuestro yo el que se dé este o aquel conocimiento de la verdad, sino que esto depende, aún contra nuestra voluntad, del ente o real inteligible, que se manifiesta, que se impone a nuestro yo y nos determina y especifica en el conocimiento de la verdad. Este conocimiento está acompañado, por consiguiente, por otro conocimiento —conocimiento intuitivo— de sí mismo. No nos conocemos a nosotros mismos sino conociendo algo, o sea, nunca nos conocemos sólo a nosotros mismos. Es la reflexión completa lo que nos proporciona la conciencia intelectual crítica de que nuestro yo es conocedor y existente.

Esta la tercera dimensión crítica, obtenida en virtud de la reflexión completa, es un dato natural.

VI

CONCLUSION

La presente investigación gnoseológico-crítica evidencia, por consiguiente, que la tridimensionalidad crítica, revelada por la reflexión completa, es natural. Para nosotros es natural conocer por los sentidos. Es natural para nuestro intelecto la actividad abstractiva. Es natural para nosotros también ejercer la reflexión completa, que tiene muchas direcciones en el descubrimiento de la verdad. Y no sólo esto. Existe en el hombre también una estructura, que posibilita el ejercicio del poder crítico, que él posee naturalmente para alcanzar con certeza el conocimiento de la verdad. Esta posibilidad es proporcionada al hombre de manera natural por la inteligencia reflexiva, que articula su capacidad crítica para conocer la verdad de manera tridimensional, asociando orgánicamente tres conocimientos, que se relacionan entre sí y que son los siguientes: 1) el conocimiento de la existencia y, en seguida, de la naturaleza cognoscitiva del acto cognoscitivo de la simple aprehensión compleja; 2) el conocimiento de la existencia y de la naturaleza aprehensiva de la inteligencia, ligado indisolublemente al conocimiento de la naturaleza aprehensiva del acto cognoscitivo, que manifiesta la naturaleza cognoscitiva de nuestra facultad intelectual; 3) el conocimiento de la existencia y de la naturaleza cognoscitiva de nuestro yo, que se manifiesta como sujeto cognoscente y consciente, unificando e integrando todas las partes y funciones de la estructura dinámica en una totalidad

intencional convergente, en la que armonizan entre sí las contribuciones de carácter sensitivo, intelectualmente intuitivo, abstractivo y que se destina a la conquista formal de la verdad, la cual se descubre por la reflexión completa y se encuentra en el juicio. La investigación revela también que se da algo de apriorístico y trascendental en el conjunto de las facultades cognoscitivas, naturalmente coordinadas y subordinadas entre sí. Esta estructura, antes de ser dinámica, es también estática, existiendo para los fines del conocimiento de la verdad. Sin embargo, este "a priori" y este "trascendental" no tienen el sentido kantiano, tan alejado de la fenomenología del conocimiento y de la sistematización del realismo crítico natural. La presente investigación desenvuelve y defiende precisamente este realismo, que humaniza, en virtud de la reflexión completa, el conocimiento de la verdad y, por consiguiente, todo lo que de este conocimiento depende en el orden del actuar.

ELEMENTOS DE BIBLIOGRAFIA

1. ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora*, texto bilingüe, contenido en *Opera Omnia*, Editoribus Firmin-Didot et Sociis, Parisiis, 1878, 1er. vol., pp. 121-171; *Ethica Nicomachea*, vol. II, pp. 121-171. — 2. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, Migne, tom. 8. — 3. S. TOMÁS DE AQUINO, *Questiones Disputatae de Veritate*, *Opera Omnia*, Romae ad Sanctae Sabinae (Edición Leonina), tom. 22; *Summa Theologiae*, tom. IV-XII, de la misma edición crítica (Leonina). — 4. RENÉ DESCARTES, *Discours de la Méthode, Oeuvres de Descartes*, Charles Adam-Paul Tannery, Paris, vol. VI, pp. 1-78; una traducción de opúsculo para el latín, autorizada por Descartes — *Discurso de Método* — del mismo volumen, pp. 540-583. — 5. IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed., Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlin, 1968, vol. III. — 6. EDMUND HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1922, 3ª ed. (M. Niemayer). — 7. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène Humain*, Oeuvres de Teilhard de Chardin, Editions du Seuil; Paris, 1955, 1er. vol. — 8. CH. BOYER, "Le sens d'un texte de St. Thomas «De Veritate, q. 1 a 9»". *Gregorianum*, (1924), pp. 424-443. — 9. J. DE FINANCE, *Cogito Cartésien et Réflexion Thomiste*, Paris, 1945. — 10. P. HOENEN, *La théorie de jugement d'après St. Thomas d'Aquin*, Roma, 1953, 2ª ed., pp. 384. Esta obra importante está traducida para el inglés: *Reality and judgment according to St. Thomas*, Chicago, H. Regency Company, 1952, y ampliamente utilizada por G. GIANNINI en la polémica contra Hessen: "A propósito del «Thomas von Aquin und wir» de Hessen", en *Aquinas*, revista de Filosofía de la Pont. Universidad Lateranense, 1958, nº 1, pp. 46-58. P. HOENEN, "De origine primorum principiorum scientiae", *Gregorianum*, XIV (1953), pp. 153-184. — 11. F. MORANDINI, *Crítica*, 5ª ed., Roma, 1963, p. 462. — 12. FERNAND VAN STEENBERGHEM, *Epistémologie*, 2ª ed., Louvain, 1947. — 13. BERNARD J. F. LONERGAN, *Insight*, 3ª ed., 1970, Philosophical Library, Inc., New York, p. 784. Del mismo autor, *Method in Theology*, New York, 1972. Esta obra no obstante trata de metodología teológica, dedicada a la 1ª parte a asuntos gnoseológicos. — 14. EMERICH CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik*, Freiburg im Br., Verlag Herder, 1969. — 15. LUIGI BOGLIOLO, *Antropologia Filosofica*, Città Nuova Editrice, Roma, 4 vol. — 16. A. J. AUER, *O problema do Conhecimento*, trad. port., Editora Uuiissela, Lisboa, Rio de Janeiro. — 17. LEÓNIDAS HEGENBERG, *Significado e Conhecimento*, E.P.U., Sao Paulo, 1975. — 18. MIGUEL REALE, *Experiência o Cultura*, São Paulo, 1977, p. 285. — 19. PAUL RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Editions du Seuil, Paris, 1969, p. 506. — 20. IVAN LINS *Escolas Filosóficas ou Introdução ao Estudo da Filosofia*, Rio de Janeiro, 1966. — 21. STANISLAVS LADUSANS, "Aspectos gnoseológicos da Indução", *Atas do IVº Congresso Brasileiro de Filosofia*, 1962, pp. 459-475; "Dazas gnoseológiskas refleksijas par indukciju; investigación presentada en el trabajo colectivo *Ieskaititais un atzītāis*, Stockholm, 1963, en homenaje al filósofo letoniano Dr. Teodoro Celms; *Fenomenologia do dinamismo intencional do conhecimento, Humanismo Pluridimensional*, São Paulo, Edicoes Loyola, 1974; pp. 311-321; "A inteligência reflexiva em S. Tomás de Aquino", *Presença Filosófica*, 1974, pp. 40-53; "Evidén-

cia Objetiva”, *Presença Filosófica*, 1975, pp. 22-35; *Pensamento Parcial o Total*, obra colectiva ideada y coordinada por Ladusans, Edições Loyola, São Paulo, 1977, p. 294; *Gnosiologia Pluridimensional*, manuscrito, 1977, p. 156; “Reflexão Crítica”, *Revista Brasileira de Filosofia*, 1978. — 22. Asociación Católica Interamericana de Filosofía, *Realismo Pluridimensional*, Homenaje al R. P. Dr. Stanislavs Ladusans S. I. Córdoba, 1983, p. 422. — 23. STANISLAV LADUSANS, *Verdade e Certeza*, 3ª edição, Presença, Rio de Janeiro, 1986, pp. 59.

STANISLAVS LADUSANS S. J.

Río de Janeiro
Brasil

HUMANISMO Y HUMANISMOS

El vocablo *humanismo* está incluido en el conjunto de otros tantos vocablos que, acrecentados por el sufijo *ismo*, designan una doctrina interpretativa que pone énfasis, la mayoría de las veces, en una sola dimensión entre todas las otras con que se reviste un determinado sector de la realidad, erigiéndola en valor predominante: el psicológico, psicologismo; el existencial, existencialismo; el formal, formalismo; el lógico, logicismo; el empírico, empirismo... el humano, humanismo. La tendencia incontrolable de estos términos, reforzada sin dudas por una visión de las cosas, por una *Weltanschauung*, es la de privilegiar la dimensión enfatizada, en un exclusivismo mutilador. La historia del pensamiento filosófico nos lo muestra de manera convincente. El concepto de humanismo no escapa a esta regla. Fue empleado por primera vez, según parece, por el pedagogo bávaro F. J. Niethammer, en su obra *El conflicto del Filantropismo y del Humanismo en la Teoría contemporánea de la enseñanza educativa* (1908) y más tarde se convirtió en vocablo de uso corriente en Inglaterra. Según nos informa Emile Bréhier, el citado pedagogo lo entendía así: "Por humanismo Niethammer entiende el sistema de educación tradicional que apunta a la formación de la personalidad total y de la humanidad por las «humanidades», a lo cual se oponen enfáticamente en nuestros días las escuelas especiales que se denominan erradamente filantrópicas, en tanto que, de hecho, conducen a la animalidad y no a la humanidad".

Retrospectivamente, se pasó a considerar humanismo, según Lalande, a aquel movimiento espiritual "representado por los «humanistas» del Renacimiento (Petrarca, Poggio, Laurent Valla, Erasmo, Budé, Ulrich de Hutten) y caracterizado por un esfuerzo en restaurar la dignidad del espíritu humano y valorizarlo, vinculando la cultura moderna con la cultura antigua, pasando por encima de la Edad Media y la Escolástica. En adelante, y siempre a la luz de un cierto ideal humano, los humanismos proliferan de manera exhuberante: humanismo socialista, humanismo cristiano, humanismo ateo, humanismo existencialista, "humanismo integral" (Maritain), humanismo científico y tantos otros. Lo que es relevante en todos estos humanismos, lo que ellos ostentan de importancia capital para un espíritu alerta, se puede caracterizar así: la presencia por lo general subrepticia de una filosofía que da sentido a toda clase de juicios y discursos que se articulan en el interior de ellos, y que dan verdaderas normas de conducta y de comportamiento frente al mundo. En otras palabras, hay, de manera explícita o no, en la raíz de los diferentes humanismos, una concepción del hombre que les otorga un respaldo substancial, de hecho y de derecho. ¿Qué es el hombre? ¿Qué debe ser el hombre? He aquí dos interrogantes esencialmente interligados que no podemos eludir si quisiéramos fundamentar, de modo responsable, la adhesión a cualquiera de ellos.

Cuando nos empeñamos en la ardua tarea de *comprender* al hombre en seguida nos damos cuenta de que corremos el riesgo de *verlo* no en su *totalidad real* sino, casi siempre, a la sombra de residuos interpretativos inherentes a las filosofías de otras épocas —hasta la nuestra— no pocas veces atadas a ideologías, que por esto mismo nos dicen lo que el hombre *debe ser* de acuer-

do a determinados ángulos, marginando lo que él es, ontológicamente, en su integridad. Las frases *convíertete en aquello que eres* y *eres aquello en lo que te convertiste*, traducen o pueden traducir diferentes y hasta opuestas concepciones del hombre que, a su vez, engendran humanismos conflictivos. De esta manera, aspectos tales como la libertad y la racionalidad, que constituyen, por así decir, predicados esenciales del hombre, pueden hipertrofiarse o aun desvanecerse cuando son tematizados por posturas racionalistas, idealistas, empiristas, voluntaristas, criticistas, para citar sólo algunos ejemplos.

Una visión panorámica del pensamiento filosófico desde los griegos hasta la actualidad nos muestra significativas posiciones en relación con la naturaleza del hombre y que se reflejan en su conducta. El hombre es considerado como un ser esencialmente social (socialismo) o individual (individualismo), también, como puramente espíritu (espiritualismo), o aun como ser natural reducido a la dimensión psicológica (naturalismo, psicologismo), o es visualizado como inagotable depósito de comportamientos (behaviorismo), o como pura libertad (existencialismo sartriano), o detentor de verdades útiles y eficaces (pragmatismo), o idólatra de la razón (racionalismo), o como un ente puramente histórico (historicismo) y... otros tantos derivados.

Frente a tan gran diversidad de enfoques, la opción, llegado el caso, es un derecho y hasta un deber. Por lo tanto es indispensable que retomemos el contacto con el hombre, ahora ya al margen, aunque sin prescindir de ellas, de las líneas interpretativas que se extienden a lo largo de la historia. Y el arma de que nos serviremos para tal empresa, la que es más despojada e inocente, es el *sentido común*. Si él mismo no constituye, como afirma el padre Garrigou Lagrange, una filosofía embrionaria, posee sin embargo la fuerza de las verdades simples y contiene ciertos principios que resisten la interferencia de una subjetividad deformante. Entre ellos destacaremos aquí la tendencia incoercible hacia lo incondicionado, que siempre operó en lo íntimo del espíritu humano en medio y a pesar de todas las contingencias de la historia. Destaquemos aquí, momentáneamente, la lección dada por Kant, autor indiscutible, hasta cierto punto, y que rechazaba la metafísica especulativa, pero que acaba decepcionándonos profundamente: la tendencia hacia lo incondicionado, la experimenta no el hombre en su complejidad y riqueza psico-moral-religiosa, integrada por ingredientes contingentes que le son constitutivos, sino tan sólo el hombre racional puro.

Podremos, si no demostrar (pues no se trata, en estas condiciones de fijarse lógicamente una premisa y de allí deducir necesaria y unívocamente tal o cual conclusión, ya que nos movemos en el horizonte de los hechos y no de las formas), por lo menos llamar la atención hacia la evidencia de este principio a través de ciertos abordajes que, por incuestionables, adquieren el status de argumento: convergen todos a iluminarlo hasta tornarlo así irrefutable. De esta manera, el tan comentado y decantado proceso histórico discurre y discurre, en última instancia, desde ese principio, y las objetivaciones con las que el mismo entra en colapso *temporariamente* —recordando una feliz expresión de Pierre Fougeyrollas en su libro *Filosofía em questão*— acentúan todavía más su intransigencia. Podemos ampliar un poco más el horizonte y afirmar, con Maurice Blondel, que el hombre está permanentemente *inade-*

cuado a y pensamos por nuestra cuenta que de modo ininterrumpido busca sobrepasar lo condicionado para alcanzar lo incondicionado.

Agreguemos que el significado del término absoluto no debe, en rigor, confundirse con el de término incondicionado, como si fueran sinónimos. Si el absoluto (Dios, por ejemplo) es necesariamente incondicionado, sin embargo, no todo lo incondicionado (el acto libre, la vida espiritual) es absoluto. Esto último significa, ontológicamente, libre de, suelto, plenamente realizado, separado de; o sea, absoluto *sin restricciones*. Sólo Dios lo es. Nosotros aprehendemos precisamente lo incondicionado de manera *negativa*: es algo que en su especificidad e identidad propias no depende de tales o cuales condiciones: por ejemplo, la libertad. Mientras tanto, fenomenológicamente, las mismas se le tornan indispensables, no en el sentido de causas que determinan este o aquel efecto (la libertad quedaría anulada en este nivel), sino en el sentido de estímulos, incentivos, que inspiran no pocos comportamientos. Ontológicamente, ahora en un enfoque *positivo*, es lícito llamar a lo incondicionado absoluto. Absoluto, aunque aun *con restricciones*. Son las circunstancias las que nos permiten el empleo de uno u otro de estos dos términos.

En esto el hombre se revela sustancialmente como un ser metafísico. La metafísica es, pues, necesaria *de hecho*, porque es universal en el espacio y en el tiempo. Detallemos un poco: ella es necesaria si la consideramos como tendencia hacia lo absoluto. Sin embargo, el objeto por ella alcanzado eventualmente, puede representar aspectos sujetos a equívocos y a frustraciones de toda clase. Y éstas se vuelven inevitables en la medida en que se detectan presupuestos idealistas a la sombra de numerosas ideologías. Mientras tanto subsiste la verdad inalterable de que el hombre no puede dejar de poseer una dimensión metafísica. Aunque equivocando el objetivo —toda clase de panteísmos e immanentismos— el hombre vive y está impregnado de esa dimensión metafísica, que lo lleva a buscar el sentido radical de su existencia. Ortega y Gasset nos lo dice en un lenguaje incisivo en su libro *Unas Lecciones de Metafísica* (Alianza Editorial, 1966, p. 31): “La metafísica es algo que el hombre hace y ese hacer metafísico consiste en que el hombre busca una orientación radical en su situación. Esto parece implicar que la situación del hombre es una radical desorientación, o lo que es lo mismo, que a la esencia del hombre, a su verdadero ser, no pertenece como uno de los atributos constituyentes el estar orientado sino que, al revés, es de la esencia humana estar el hombre radicalmente desorientado”.

Paralelo con aquella evidencia descubierta por el sentido común, a saber que el hombre tiende, como un todo, hacia lo incondicionado, y aun y principalmente, que se halla comprometido especulativamente con ello, nos surge ahora este principio que Ortega ha destacado tan bien y que, para nosotros, se constituye en la condición necesaria del primero: la desorientación radical del ser humano, o dicho en otras palabras, existe una instancia del hombre en la cual, aun estando orientado en el nivel de los meros hechos o fenómenos políticos, económicos, profesionales, sociales, etc., el hombre se ve y se siente desorientado en la raíz misma de su vida; y es entonces cuando “hace” metafísica, buscando en lo incondicionado un sentido para la totalidad de la

existencia que le fue *dada*, por así decir, y que va cargando, mal o bien, a lo largo de los años.

Si no nos engañamos en lo que acabamos de afirmar, a saber que el hombre es un ser sustancialmente metafísico, tenemos aún por delante una dificultad, a la que nos es imposible sustraernos: considerando que, también en el terreno filosófico, nos movemos en el limitado registro humano, registro de finitudes y contingencias, no es de admirar que el punto que la tendencia hacia lo absoluto ansía alcanzar, inadvertida y a-críticamente, termine siendo reducido por nosotros a niveles que, por inconsistentes y por apoyarse en frágiles presupuestos humanos, se multiplican sustituyéndose unos a otros con una fecundidad sorprendente. De donde se deduce que no hay una metafísica sino muchas. Las de Descartes y Leibniz que engendran un humanismo racionalista; las de Hegel y Fichte, responsables de un humanismo que responde a la intención inmanentista, y así otras.

Nos encontramos nuevamente investidos del derecho y movidos por el deber de optar. En este caso el criterio que adoptamos es el siguiente: se torna válida aquella especulación metafísica, cuya área, a la que asintóticamente nos proponemos acercarnos, no frustre la tendencia del hombre a lo Absoluto; y agreguemos: del hombre considerado como *totalidad real*, sin que ningún aspecto de su naturaleza sea marginado o expulsado en homenaje a presupuestos estrictamente apriorísticos. Aludimos a la metafísica realista fundada en el ser, como a aquellas otras —las de Gabriel Marcel, Bergson, por ejemplo— que, en rigor, no le son indiferentes. Todas ellas se empeñan en lograr algo extremadamente complejo, esto es, intentan reducir lo más posible el grado de heterogeneidad que puede instalarse entre las inevitables exigencias de absoluto que rondan al hombre en sus luchas de cada día, y el objeto o, más exactamente, la esfera abarcada por la actividad cognoscitivo-especulativa. De aquí resulta para el ser humano, al mismo tiempo que un sentimiento de euforia ante la grandeza de la metafísica, también una sensación de disconformidad, a la vista de su fragilidad o, como dice Maritain, de su miseria, dado que ella es un saber puramente humano y por consiguiente sujeto a limitaciones inevitables. Vale la pena citar a Maritain: "On pourrait croire que la métaphysique, aux époques d'impuissance spéculative, brille au moins par la modestie. Mais le même temps qui en ignore la grandeur en ignore aussi la misère. Sa grandeur: elle est sagesse. Sa misère: elle est science humaine". (*Les degrés du Savoir*, 4ª edición, Desclée, p. 3).

La metafísica auténtica y que genera, por cierto, un humanismo también auténtico, inserta al hombre en el corazón del ser —que no es abstracto sino trascendental y mucho menos un concepto, sino más bien un *acto*— devolviéndole las dos nobles e hidalgas dimensiones que conservan al hombre de pie y vuelto hacia la trascendencia: la libertad y la racionalidad. Anteriormente hablamos de la metafísica auténtica; ahora bien, un humanismo puede estar enraizado en una metafísica defectuosa (racionalismo, panteísmo) y, a fortiori, inauténtica. También el uso que acabamos de hacer del término *trascendencia* descubre un horizonte que necesariamente debemos tener en cuenta, puesto que el hombre está sumergido en él desde hace veinte siglos: el Cristianismo.

A quien se proponga en nuestros días enfrentar el problema del hombre y por consiguiente asumir tal o cual humanismo, le será imposible ignorar la dimensión cristiana, aun cuando sea para negarle el valor trascendente o relegarla a la condición de mero opio, pues ella ya está infiltrada en el *modus vivendi*, en el *modus ratiocinandi* del hombre actual. Diremos que es una luz que lo acompaña como a su propia sombra. Por otro lado, es innegable que el advenimiento de este nuevo mundo religioso reveló a los humanismos en general, ya sea que lo aceptaran o renegaran de él, un parámetro, radicalmente diferente, insólito, no común: lo sobrenatural. Aparece así la cuestión de lo natural y lo sobrenatural, sea distintos pero no separados, sea distintos y separados, de acuerdo con las líneas cristianas diferenciadas, a las que alude L. Aranguren en su *Hacia un nuevo humanismo* (Ediciones Guadarama, S.L., 1957, p. 25): “Esta última (la gracia divina), dice el autor, es concebida entonces no como una realidad que puede poseerse —o por la que podemos ser poseídos— continuamente —gracia habitual— sino como una visita repentina e incomprensible, que desciende tal vez sobre quienes desde un punto de vista «humanista» menos parecen merecerlo —pecadores, rameras, criminales...”

En este sentido, aun el humanismo que se apoya en la metafísica auténtica de que venimos hablando, “humanismo abierto al cristianismo” según la feliz expresión del Padre Maydiou, se enfrenta con el delicado problema de la armonía entre filosofía y teología, razón y fe, de cuya solución va a depender la postura del hombre en el camino de una inquebrantable y fecunda unidad interior, o de una lacerante y por ello indeseable dicotomía entre una verdad filosófica y otra teológica, ambas válidas, aunque sustancialmente *contrarias*. Hay casos, y no son pocos, de ciudadanos que teológicamente son cristianos católicos y filosóficamente adhieren a Marx, a Sartre. Pensamos que sólo como una lamentable falta de vigilancia volitivo-intelectual o, en la mejor de las hipótesis, como una actitud *estética* ante tales autores y sus obras, se puede comprender tan extraño malentendido.

Sin embargo, el cristianismo, aun sin confundirse substancialmente con la metafísica, pues ésta es una sabiduría humano-natural, y en tanto es religión por excelencia que ha revelado al hombre su origen y destino divinos como creado por un acto libre de un Dios sobrenatural, no podía sustraerse al *deber* de encarar la metafísica; por cierto no para aniquilarla o interferir en su mecanismo interno —si así fuese, se nos impondría la obligación de entender y explicar cómo Dios, habiendo creado al hombre y habiendo puesto en él una razón afectada por una inquietante exigencia de absoluto, decide extrañamente humillarla— sino para reducirla a sus verdaderos límites y así engrandecerla. En síntesis, la metafísica auténtica deja a salvo la verdadera libertad y la racionalidad humanas, y reconoce, en la teología revelada, la promesa que se cumplirá, en el plano sobrenatural, en el plano de la gracia, de todo aquello que ella, a través de los actos racionales y volitivos, va prometiendo al hombre cada vez más sediento de absoluto. Permanecer solamente en la metafísica es condenarnos a una continua y estéril superación de nosotros mismos en busca de una fiesta, la fiesta de la bienaventuranza que nunca llega y, en el límite, disolvemos en la inmanencia. Unida a la teología, la metafísica permanecerá fiel a la naturaleza del hombre, dando nacimiento al genuino humanismo.

Nos hemos referido, ya en los comienzos de este trabajo, al hombre como totalidad real, en la medida en que deseamos permanecer sumisos a su esencia ontológica. Y ahora debemos retomar el concepto de *totalidad* para advertir cómo nunca estuvo fuera de las especulaciones de los grandes filósofos que se internaron en la compleja temática acerca del ser humano. Henri Lefèbre en su conferencia: "El hombre de las revoluciones Políticas y Sociales" pronunciada en las "Rencontres Internationales de Génève", y luego sometida a críticas pertinentes en el debate posterior, afirma: "Hasta Karl Marx la noción de *totalidad* (el subrayado es del autor) era puramente metafísica, especulativa, abstracta, tanto como en Hegel o como en Spinoza. Se trataba de totalidad cósmica, no de totalidad humana" (*Hacia un nuevo humanismo*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1957, p. 225). Más adelante, afirma: "En el manuscrito de 1844 Marx muestra primero —y dos excusas por hacer alusión a tesis un poco abstractas de la filosofía, pero esto es esencial— el error de la filosofía tradicional. La metafísica tradicionalmente separó la naturaleza y el hombre, concediéndoles, por así decir, dominios separados o esferas distintas de realidad. La metafísica tradicional ha disociado, por una parte, la naturaleza con sus leyes y por la otra el hombre con su libertad. Y Marx ha mostrado que ese dualismo está desprovisto de sentido y de verdad" (*Op. cit.*, p. 226). Y después de haber desarrollado de manera brillante esta temática, mostrando la unión o síntesis entre la naturaleza y la libertad en el ser humano, finaliza su conferencia con esta cita de Marx: "El comunismo coincide con el humanismo". (*Op. cit.*, p. 24). Y nosotros agregaremos: con el humanismo ateo, incrustado en una filosofía. ¿y por qué no?, en una metafísica inauténtica.

Dos puntos hay que destacar aquí. Primero, al aludir críticamente a la metafísica tradicional, el autor cita a Hegel y Spinoza y, en lo referente a la dicotomía entre naturaleza y libertad, es bien probable que estuviera pensando en Kant, que fue quien llegó en este sentido hasta los límites extremos. Es una posición más o menos unánime entre los seguidores de Marx, la de considerar a la metafísica tradicional como atomizadora de lo real en compartimientos incommunicables entre sí. Leemos esto, por ejemplo, en Politzer en sus lecciones de introducción a la filosofía. Ocurre, sin embargo, que de la metafísica tradicional, que hemos enaltecido hasta el momento, estos autores y otros de la misma línea no hablan nada o casi nada, por ignorarla o simplemente por despreciarla.

Ahora bien, un punto de honor de la metafísica realista es el de no *separar* sino tan sólo *distinguir* las diversas áreas de la realidad, que acaban todas por encontrarse en el *ser*. Por consiguiente, la totalidad es un concepto —concepto indeterminado— consubstancial con el de *ser* y es el correlato necesario del concepto de unidad. De la misma manera, el hombre total no se reduce en este sentido al hombre natural en sentido estricto, sujeto al imperio del determinismo de las leyes físico-psicológicas o de lo estrictamente social. De esta manera queda sometido al arbitrio de determinismos que, no siéndole intrínsecos necesariamente, le son impuestos de manera implacable. El hombre total es el hombre integral, en quien los distintos niveles, desde el más elemental —el mundo de las sensaciones— hasta el más noble —el universo de la razón

y de los actos libres— se articulan, a veces dificultosamente, en una unidad inestable, según los avatares inevitables de la contingencia.

Se ve pues que la crítica que los seguidores de Marx hacen a la metafísica tradicional, particularmente a las concepciones mecanicistas y dualistas, ha sido ya perfectamente realizada por la metafísica aristotélico-tomista. Sin embargo, hay una diferencia abismal: en tanto que el marxismo, al combatir las mencionadas metafísicas, termina por estrangular al hombre en un inmanentismo frustrante; la metafísica que es objeto de nuestra apología hace, *mutatis mutandis*, las mismas consideraciones críticas, pero conduce al hombre en su dirección acertada: la Trascendencia.

Entonces, si bien es cierto, como muy bien lo demostró Henri Lefèbre en su conferencia (*Op. cit.*, p. 226), que en algunas filosofías tradicionales la bi-partición dualista naturaleza-libertad se hace visible e inevitable, no pasa lo mismo con una de ellas, también tradicional y que viene mereciendo hasta aquí nuestra adhesión.

El hombre natural, y por consiguiente la naturaleza de la que forma parte, considerada como algo híbrido de necesidad y contingencia, es, hasta un cierto punto, enaltecida por la filosofía aristotélico-tomista. Allí está, por ejemplo, el derecho natural como una coordenada indisociable del pensamiento tomista. De la misma manera, allí está el hecho, para muchos extraño, de un metafísico pagano —Aristóteles— que ha sido, *hasta un cierto punto*, asimilado por un teólogo católico —Santo Tomás de Aquino—. En lo que concierne al dualismo naturaleza-libertad, la metafísica realista haría por cierto una crítica semejante a las doctrinas filosóficas mecanicistas tradicionales, pero con una diferencia abismal: el marxismo permanece de manera inexorable en lo natural y desemboca en un humanismo inmanentista; el tomismo respeta lo natural y no lo contrapone *dualísticamente* a la libertad y, sobrepasándolo, engendra un humanismo revitalizado por la Trascendencia.

Retomemos el concepto de totalidad: estamos pensando en la totalidad humana, específicamente en el hombre total, sin descartar ningún componente de su ser. Con esta luz, la experiencia multifacética nos muestra que este hombre total no descansa en su ser-en-sí, no posee, exhaustivamente actualizadas, las posibilidades y virtualidades inscriptas en su esencia, considerada ontológicamente. Adscripto a su finitud, él se supera, mientras tanto, a sí mismo, *en el* contacto con las cosas y *en las* realizaciones que emprende: en lo primero, el hombre *ve* lo menos y lo más abstracto en los entes empíricamente percibidos o, a la manera de Hegel, mediatiza y disuelve lo *dado* en el universo del discurso; en las segundas, ya sea en el ámbito de las ciencias y doctrinas, ya en el ámbito de las artes y de la filosofía, el hombre se da cuenta de la carencia de ser de todas las soluciones, por muy ingeniosas y ricas que se muestren, y va más allá, buscando el sabor de los reclamos inextirpables de plenitud. En ese proyectarse sin interrupción más allá de sí, es posible que se le instale en el alma, promovido por la fuerza de la soberbia, el deseo de sustituir a Dios. Si, consciente de su finitud, logra evitar esa desventura, la desventura de sufrir la irremediable caída en la inmanencia, podrá descubrir el humanismo legítimo, tan bien delineado en estas palabras de José

Luis Aranguren: "En el verdadero humanismo, en el humanismo pleno, se habrán de descubrir, siempre, sus componentes sobrehumanos... El análisis del hombre remite a un fundamento y a una culminación que está más allá de él. En el hombre hay más que el hombre". (*Sobre el humanismo*, p. 29).

IULO BRANDAO
San Pablo
Brasil

LIMITACION DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA.

Consideramos que la antropología filosófica, dentro de los límites que le señala su índole de saber puramente racional, es insuficiente para una comprensión integral del hombre y de la vida humana. Nos referimos aquí a una cuestión importante que concierne a la situación fáctica de nuestra naturaleza, en donde puede palpase tal limitación de un saber exclusivamente filosófico acerca del hombre.

Tomaremos, con tal motivo, como punto de partida una dramática expresión de San Pablo: "no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero" (*Rom. 7., 19*). El contexto en que está inmersa esta conocida expresión es lo suficientemente claro como para aventar toda sospecha de determinismo y de subjetivismo. San Pablo cree en el libre albedrío del hombre; además lo que nos dice no es una mera manifestación de un estado de ánimo individual; por el contrario, se puede decir que todo el hombre habla por él. La experiencia más regular y cotidiana nos muestra esa situación en que, no obstante nuestra libertad, y en mayor o menor medida según los casos, nos encontramos de hecho.

La antropología filosófica de nuestro tiempo ha insistido especialmente en la historicidad y mutabilidad del hombre, lo cual es sin duda importante y esclarecedor, pero ello no impide que pueda señalarse en el psiquismo humano un orden esencial en las facultades o potencias. El entendimiento, que conoce los fines y las motivaciones, la voluntad, que los quiere, y todo el ámbito de la afectividad, que siente, desea y padece, integran esa totalidad que es el ser humano, su esencia o naturaleza. El orden natural en el dinamismo de las facultades o potencias implica la prevalencia del entendimiento, que señala el fin o bien, sobre la voluntad, que impera, y la afectividad, que sigue a ésta. ¿Cómo, entonces, puede no hacerse el bien que se quiere, y hacerse el mal que no se quiere?

Si nos atenemos a la distinción tradicional entre persona y naturaleza, de modo que los actos tengan su raíz en la persona, o supósito, y se lleven a cabo de acuerdo a la naturaleza, nos encontramos con que de hecho la persona obra según una naturaleza en la que se da cierta incongruencia, cierto desorden innato, cierta herida de origen o herida original, en cuanto se trata de algo con lo cual el hombre se encuentra desde su base, algo con lo que tiene que contar, como un supuesto o un sobreentendido en todos sus actos. Es una situación anómala, por así decirlo, respecto de lo que razonablemente debiera esperarse de la naturaleza humana y el orden de sus facultades o potencias. Es algo, por lo tanto, inexplicable para la pura filosofía. La teología habla aquí de pecado original, pero la teología no es la filosofía, aunque tampoco sean entre ellas incompatibles.

Cuando San Pablo señala tan conmovedoramente esa situación, está muy lejos, por supuesto, de desesperar de que esa situación tenga remedio. Todo el esfuerzo humano tiende precisamente a tal superación. Desde tal perspectiva, cabe decir que la educación, la moral, la cultura se orientan a remontar esa pendiente. Está sobre todo la obra del amor, está el amor ascendente, ese *eros* de que hablaba Platón en el *Banquete*, y está el amor descendente, ese amor que se derrama de lo superior a lo inferior, o de coparticipación generosa, el amor de sobreabundancia, el *ágape* paulino, o simplemente cristiano. Más aún, está también aquella expresión de San Pablo, correlativa a la que citamos al principio, "todo lo puedo en Aquel que me conforta". Pero esto es también salirse de la filosofía. Por ello, cabe preguntarse: ¿puede la antropología filosófica, sin ir más allá de sí misma, responder a las cuestiones que plantea la referida situación fáctica de la naturaleza humana?

La filosofía —lo sabemos bien— es un saber con aspiración de totalidad; busca las explicaciones más exhaustivas posibles; trata de entender, de coordinar, de esclarecer. Si hay algo que se presenta como contradictorio, el saber filosófico procurará acordarlo en una unidad comprensiva. El *logos* (de *leguein*, reunir) tratará así de encontrar la unidad de significación a través de la diversidad de oposiciones y contradicciones. Ello implica la resolución de lo disperso, por así decirlo, mediante la razón argumentativa, cuyos fundamentos son en último término los primeros principios, evidentes de suyo, y los datos de la experiencia.

La tarea, pues, del intelecto en la búsqueda de la verdad —tarea que tiene un carácter egregio en el plano del saber filosófico— consiste en procurar constantemente explicaciones, según decíamos, conducentes a religar la complejidad de lo captado por las distintas vías de conocimiento, en función de las leyes de la razón, que en definitiva son las leyes del ser. Dentro de ese orden, sin embargo, hay y habrá cuestiones cuya dilucidación última no podrá lograrse, cosas quizás en sí mismas luminosas, como las estrellas que guían al navegante, pero, como éstas, siempre inalcanzables. Tal sería el caso de lo que puede considerarse inteligible de suyo, pero incognoscible de hecho para nosotros. En cambio, lo difícil, lo grave del caso, es cuando estamos frente a lo que de suyo ya se nos presenta como ininteligible, como algo opaco y hermético. Entonces la actitud del cognoscente debe ser otra, si es que no quiere resignarse a la contradicción y a la falta de unidad y de comprensión que siempre el *logos* quiere superar.

La actitud, en efecto, del cognoscente en tal situación sería o bien la de renunciar a comprender, sin apearse en tal caso de los criterios de verdad, supuestos y principios con que venía operando su razón, o bien, por el contrario, buscar otros fundamentos, otros criterios de comprensión, que le permitan encarar aquello nuevo, contradictorio e insólito, con alguna nueva luz. Se tratará entonces de adecuar el modo de conocer a la índole del nuevo objeto que se presenta. A veces sobre la marcha, en el proceso mismo del conocimiento, se hacen necesarios esos cambios en los criterios de verdad, para que, sobre la base de un adecuado fundamento, se establezca la correlación entre sujeto cognoscente y objeto cognoscible.

Con respecto a lo que venimos diciendo, pongamos un ejemplo, que aunque no se acomode muy bien a nuestro asunto, algo puede servirnos. Supongamos un geólogo que estuviese investigando acerca de la formación de los sedimentos del suelo; lo haría, por supuesto, de acuerdo a los principios, fundamentos y métodos de la ciencia correspondiente, en este caso de la geología; pues bien, si en un momento dado se encontrase con algo que nada tiene que ver con el ámbito circundante, algo que no es natural, algún elemento de carácter cultural, alguna señal, algún instrumento, es evidente que para entender esto nuevo e insólito deberá recurrir a otra ciencia, a una ciencia de la cultura, distinta en sus fundamentos y metodología a las ciencias de la naturaleza, entre las que está incluida la geología. De esa manera, pues, un hecho nuevo, algo que no surge de la índole de las cosas que se están estudiando, obliga, como decíamos, a buscar otros puntos de apoyo intelectuales.

Esto, claro está, en lo que se refiere a la diversidad de ciencias, pero lo que aquí nos interesa es el paso del saber filosófico a un saber extrafilosófico o superracional. Cuando el filósofo, en efecto, indaga acerca del ser del hombre, y se enfrenta con una realidad, o digamos con un hecho, que no puede explicarse en virtud de los caracteres peculiares de la naturaleza humana, o en concordancia con éstos, pero que está ligado a dicha naturaleza afectándola permanentemente, cuando se encuentra en fin con algo que es anómalo y hasta contradictorio respecto de tal naturaleza, entonces se ve en la necesidad de recurrir a otros principios o supuestos que legitimen un tipo de saber con el cual pueda entenderse, en la medida de lo posible, ese hecho nuevo y diverso. El saber de referencia deberá ser extrarracional en cuanto los principios en que se funda no son, ni pueden serlo, inmediatamente evidentes. Tal es el caso que se suscita frente a esa situación en que de hecho se encuentra, según decíamos, la naturaleza humana. Es una situación anómala, ya que afecta el orden natural de las facultades y sus operaciones. Así, por ejemplo, el hecho de que el entendimiento y la voluntad no puedan controlar plenamente a la imaginación, que es una facultad inferior respecto de aquéllas, o que la sensibilidad prime muchas veces sobre la razón, o que la razón misma se resista a la verdad, presionada por la voluntad (alguien se ha referido a la voluntad de entender y a la voluntad de mal entender, según el caso) y tantas otras situaciones como éstas no serían más que la expresión de un estado o situación general de la condición humana.

Esa cierta tendencia o inclinación desordenada que se encuentra en las potencias humanas y que vendría a afectar el ordenamiento natural de las mismas —lo cual se pone de manifiesto en la recordada expresión de San Pablo— y que, por otra parte, todo ser humano puede de alguna manera experimentar en sí mismo, es lo que los teólogos denominan “ley del fomes”, y señalan como una desviación de la ley de la razón el *fomes peccati*, o inclinación desordenada, fruto del pecado original (Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I-II, 91, 6 y III, 15, 2 y 27, 3). Estas nociones, que tratan de explicar la situación existencial del hombre, son, claro está, extrafilosóficas y por lo tanto no pretenden apoyarse en argumentos de carácter racional y

filosófico, que por cierto no los hay; solamente pueden apelar al misterio de la fe en la Revelación, en la cual se es libre de creer o no creer.

En todo caso, para un saber exclusivamente filosófico, la explicación de la teología puede parecerle congruente y hasta la única aceptable, pero no podrá determinar su intrínseca verdad, sin ir más allá de su propio ámbito. Sin embargo, el filósofo sabe que hay muchas maneras de verificación; precisamente el error del positivismo en esta cuestión ha sido considerar que no hay otra forma de verificación que la que proporciona la experiencia sensible, limitando así, arbitrariamente, el campo del conocimiento y pretendiendo, por ejemplo, quitarle valor sapiencial a la metafísica. Aceptemos, pues, que las distintas ciencias, la filosofía y la teología por su parte, tienen sus propios y distintos criterios de verificación cognoscitiva.

Es así pues como escaparía a la temática propiamente filosófica la explicación de esa situación fáctica de la naturaleza humana a la que nos hemos venido refiriendo, esa herida original de la condición humana, así como la superación de la misma mediante una ética que tienda también a ir más allá de la ética puramente filosófica. La teología, pues, en estas cuestiones hablará del pecado original, la gracia divina, etc., todo lo cual entonces vendría a completar, desde otra procedencia y sobre la base de otros supuestos y criterios de verdad, una sabiduría integral acerca del hombre y la vida humana. Cabría decir entonces que la antropología filosófica quedaría abierta así, como a su complemento, a la antropología teológica.

JOSÉ MARÍA DE ESTRADA

AFECTIVIDAD, OBRAR HUMANO, MORALIDAD *

"Stultum enim est dicere, quod aliquis appetat propter appetere" (In III De A., 1.15, n° 821).

"El bien es aquello que todos apetecen", "el bien humano consiste en la buena operación", ¡qué distantes resultan estas dos frases, tan propias de Aristóteles o de Santo Tomás, del común decir y comportarse de los hombres! En su lugar, con fórmulas variadas, se dice que "bueno es lo que me gusta" como sucedáneo de la primera frase, y "hago lo que me gusta", por la segunda de ellas, expresando de esta forma una estructura tendencial y dinámica muy diferente. Esta suerte de "afectivismo universal" goza de un carácter orientador y normativo que no sólo es recurso de autoafirmación entre los adolescentes, sino que cada vez más parece regir las decisiones más "adultas" en materia de prácticas religiosas o morales, en las manifestaciones culturales, en las expresiones del arte, en la determinación de las leyes de un estado, en los juicios sobre las costumbres, en las valoraciones, en la educación, etc., etc. Llega a extremos de permutar las exigencias básicas de la subsistencia y de la vida, por el suicidio paulatino —orgánico o psicológico— que importa el irreflexivo compromiso con la droga, el aborto, la pornografía, la promiscuidad sexual. No es el coraje de un querer que afronta la aventura, el riesgo, el peligro por derroteros dignos de perder incluso la vida. Es el nihilismo de una búsqueda del querer, por y para querer, sin meta ni objetivo, pues al fin de una etapa sólo resta la posibilidad de una nueva proyección en el vacío. Es un amor que todo legitima sin justificar ni explicar nada, más bien oponiéndose a toda justificación en aras de una espontaneidad sin medida.

Este subjetivismo afectivo compromete y arrastra con él una concepción axiológica sobre el mundo y la vida, y el rumbo del comportamiento humano. Muy distante en la comprensión es lo implicado en "bueno es aquello que todos apetecen", pues, no obstante caracterizar al bien con referencia al que quiere, al sujeto apetente, el bien no se reduce a tal relación y queda como horizonte objetivo que explica y justifica la tendencia afectiva y el curso del comportamiento humano.

Es por ello por lo que el segundo paso de este afectivismo es oponer a la "buena operación", "el hacer lo que me gusta" en defensa de un situacionismo que se entiende como único recurso para salvar una pretendida "autenticidad" del sujeto individual. Subyace la creencia que la otra opción sólo puede ser un normativismo rígido, formal, universalista, que violenta imperativamente la intimidad de la conciencia personal y moviliza la conducta de modo pragmático y calculador frustrando cualquier querer. El resultado no es otro que privar al hombre de lo *moral* y de la *doctrina*.

Ahora bien, esta encrucijada no está ausente de la doctrina tomista acerca del hombre y la moralidad, pues cuando los problemas son básicos pueden variar los planteos o los acentos, pero en lo medular están registrados, y en el caso del Aquinate ampliamente y con análisis muy detenidos y finos.

(*) En homenaje al autor de *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, quien siempre ha sido ejemplo de consecuencia con la verdad y la fe.

La doctrina tomista reconoce el valor de la afectividad en la vida del hombre y particularmente su importancia motriz en la concreción de la operación humana, pero inserto en un orden ontológico y axiológico con determinadas exigencias que responden a la naturaleza del hombre y a su perfección. Es por ello por lo que una concepción integral de la afectividad humana hace referencia a una estructura tendencial y a un poder operativo que alude a partes sensibles y racionales, pero, a su vez, dice de orden y jerarquía por su incidencia en la conducta libre a la que no le es soslayable su orientación a los fines del obrar y de la naturaleza humanos.

El esclarecimiento de esta cuestión nos exigirá, como punto de partida, una reflexión sobre la operación humana, en particular desde sus principios causales, entre los que la afectividad ocupa un lugar central, porque en la operación humana converge esa doble perspectiva de consideración —antropológica y ética— del querer humano. Por la operación se da el enriquecimiento de la existencia por la difusión del acto y el enriquecimiento del agente, pues la operación es vía de perfección del hombre. Al respecto, las lecciones XV y XVI, del libro III del Comentario al Libro del Alma de Aristóteles, pueden servir de punto de partida en cuanto es allí donde Santo Tomás, al ocuparse del movimiento local como forma más evidente de operación, nos ofrece una investigación sobre el apetito humano en que su misma índole nos revela las implicancias práctico-normativas de este asunto.

1. — LO APETECIBLE SIEMPRE MUEVE

El movimiento local como toda operación o movimiento se explica tanto desde su principio como desde su término, los que funcionan como causas determinantes del mismo. Por ello, en la lectio XV del Libro III del Comentario al De Anima, Santo Tomás, al comienzo y bajo la pregunta de qué sea el movimiento, hace referencia a los agentes (principios del movimiento) que así se mueven y descarta entonces a los vegetales y a los animales dotados sólo de conocimiento sensible externo, pues “videntur dua haec esse moventia, scilicet appetitus et intellectus; ita tamen quod sub intellectu phantasia comprehendatur, quae habet aliquid simile intellectui, in quantum movet ad absentiam sensibilium sicut intellectus, quia haec etiam est principium motus”.¹ Ahora bien, imaginación, intelecto y apetito son principios motores por alguna determinación, en razón de algo, que los excede como tales, lo que exige retrotraer la pregunta sobre el principio causal del movimiento o más bien del primer principio causal. “(...) intellectus, qui movet, est intellectus practicus, qui differt a speculativo secundum finem. Nam speculativus speculatur veritatem, non propter aliquid aliud, sed propter seipsum tantum; practicus autem speculatur veritatem propter operationem. Et manifesta est, quod omnis appetitus est propter aliquid. Stultum enim est dicere, quod aliquis appetat propter appetere. Nam appetere est quidam motus in aliud tendens”.² Y esto es así porque todo movimiento como toda acción recibe su especie del término, e.d. de aquello por lo que se actúa que no es otro que el fin.³ Los principios moto-

¹ In III De An., 1.15, n° 818.

² Ibid., nos. 820-21.

³ De Pot., 6, 8c. “...actio, sicut motus, a termino speciem habet”.

res, los agentes, suponen la determinación del fin para actuar en tanto que todo agente no puede sino actuar algo determinado, algo cierto. "Quod autem impossibile est esse, impossibile est fieri: et quod impossibile est fieri, impossibile est facere. Impossibile est igitur quod agens incipiat facere aliquod factum ad quod praexiguntur acciones infinitae". Esto implica una determinación en el agente y en el fin: "Omnis autem agentis impetus ad aliquod certum tendit: non enim ex quacumque virtute quaevis actio procedit". Y en lo que respecta al fin: "(...) hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus agentis".⁴ Además es propio del bien el dar fin a la tendencia apetitiva por lo que la razón del fin, lo apetecible, es el bien. "Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et eius quod movetur. Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum: nam 'bonum est quod omnia appetunt'. Omnis ergo actio et motus est propter bonum".⁵

En el caso del hombre registramos la naturaleza del movimiento y las exigencias que de ella surgen por lo siguiente: 1) el intelecto que mueve es el intelecto práctico que especula sobre la verdad para alcanzar la operación y no simplemente sobre la verdad como el especulativo, vale decir, que difieren por el fin⁶; 2) el apetito es un tendencia a un fin en cuanto operable⁷; 3) en la deliberación del intelecto práctico, primero se supone el fin y luego se procede con referencia a lo que es para el fin⁸; 4) la imaginación mueve en cuanto representa lo apetecible.

El fin, entonces, al determinar al movimiento en cuanto término de la tendencia apetitiva, se constituye, a su vez, en el primer principio a partir del cual se desarrolla la consideración del intelecto práctico. "Cum enim volumus aliquid deliberare de agendis, primo supponimus finem, deinde procedimus per ordinem ad inquirendum illa, quae sunt propter finem; sic procedentes semper a posteriori ad prius, usque ad illud, quod nobis inminet primo agendum".⁹ Y por ello el intelecto práctico mueve porque su principio que es lo apetecible, mueve.

Por todo ello se evidencia que lo apetecible explica simultáneamente la razón por la que tiende el apetito y el principio del intelecto práctico, de forma tal que uno resulta ser el primer motor, el que no puede ser otro que lo apetecible.

El primer motor es lo apetecible. En esta conclusión están implicadas dos aseveraciones que merecen ser justificadas. 1) Es preciso que el apetito y el intelecto considerados como principios motores se reduzcan a algo uno que resulta el *primer motor*, "(...)quia si ponebantur haec duo intellectus et appetitus, necesse est quod moveant haec duo secundum aliquam communem speciem".¹⁰ 2) Es preciso que el primer motor no sea sino *lo apetecible*, porque

⁴ 3 *Cont. Gent.*, c.2.

⁵ 3 *Cont. Gent.*, c.3, Praeterea.

⁶ In III *De An.*, 1.15, n° 820.

⁷ *Ibid.*, n° 821.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, n° 824.

sólo lo apetecible siempre mueve. "Non est autem dicendum quod appetitus moveat sub specie intellectus, sed magis e converso; quia intellectus non invenitur movens sine appetitu; quia voluntas, secundum quam movet intellectus, est quidam motus".¹¹ No obstante ello, si bien el intelecto no puede mover sin el apetito, éste se puede mover sin la razón,¹² como acaece en los movimientos producidos por la concupiscencia.¹³ o cuando el apetito actúa sin rectitud, que significa sustraerse a la regla racional.¹⁴ (...) *tal apetecible es un bien operable*, e.d. un bien aplicable a la operación, "et hoc contingit aliter se habere, sicut omnia quae nostrae actioni subduntur".¹⁵ (...) *y es el primer motor inmovil*. Varios pueden ser los primeros motores, no obstante ello, señalaba al comienzo, es preciso considerar uno como primero que es aquél en razón del cual se determina y especifica el movimiento mismo y es la razón en que convienen los restantes principios para así mover. "Cum dicitur *bonum est quod omnia appetunt*, non sic intelligitur quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur; sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet".¹⁶ El bien que es lo apetecible, tiene virtud atractiva y por ello mueve sin ser movido iniciando la cadena de principios causales del movimiento, que no necesitan reducirse numéricamente a aquél, sino sólo participar con su carácter de apetecible. "(...) quia inter omnia primum movens est appetibile; hic enim est movens non motum, in quantum est imaginatum vel intellectum. Manifestum est enim, quod secunda moventia non moventur, nisi in quantum participant primum".¹⁷

En este punto podemos decir que se cierra lo medular de la argumentación propuesta acerca de la naturaleza del movimiento local y sus principios causales que nos arroja la primera precisión sobre el problema que estamos abordando. En la comprensión de cualquier acto o movimiento es preciso echar mano del agente y en particular del término del movimiento, pues es de éste del que obtiene su especie, vale decir la razón por la que se produce el movimiento mismo. Por ello, en el tratamiento de la afectividad, incursionamos necesariamente en la índole del término que es el fin que influye como deleitable y bien operable. Por todo ello resulta que la afectividad es un poder tendencial con *objeto referente*, *lo apetecible*, y que tal apetecible no puede sino ser *un fin que es un bien*. Reparemos en los alcances que tal doctrina tiene en lo que hace precisamente al problema planteado al comienzo: de la orientación del querer humano y de su autosuficiencia tendencial y motriz. Todo querer es por un fin que es un bien, y la afectividad es la principal potencia motora que mueve a condición de que lo apetecible mueva.

¹¹ *Ibid.*

¹² "Sine ratione": la expresión alude al modo como la razón procede, no a su ausencia de ejercicio. Volveremos a este uso un poco más adelante.

¹³ *In III De An.*, 1.15, nº 825.

¹⁴ *Ibid.*, 826.

¹⁵ *Ibid.*, 827.

¹⁶ 1, 6, 2, 2m.

¹⁷ *In III De An.*, 1.15, nº 830.

Además, por privilegiar el fin del movimiento se ha manifestado también toda la secuencia de agentes motores, su articulación y dependencias, completándose el análisis del movimiento y en particular del movimiento humano.

*“Assignat ordinem motus; et dicit quod tria sunt quae inveniuntur in motu. Unum, quod est movens, et aliud est organum quo movens movet, et tertium est quod movetur. Movens autem est duplex: unum quidem immobile, et aliud quod est movens motum. In motu igitur animalis, movens quod non movetur, est bonum actuale quod movet vel appetitum prout est intellectum vel imaginatum. Sed movens motum, est ipse appetitus; quia omne quod appetit, in quantum appetit movetur, et ipsum appetere est quidam actus vel motus, prout motus est actus perfecti, prout dictum est de operatione sensus et intellectus. Quod autem movetur est animal. Organum autem, quo appetitus movet, est aliquid corporeum, scilicet quod est primum organum motus”.*¹⁸

2. — LO APETECIBLE MUEVE EN CUANTO ENTENDIDO O IMAGINADO

Para desarrollar la argumentación hasta aquí expuesta sobre la índole general del movimiento local y de sus principios causales, es preciso reparar en que el conocimiento (potencia cognoscitiva) es el que media en el recurso explicativo entre lo apetecible (objeto-fin) y el apetito (potencia motora), por lo que resulta también principio motor. Y la razón de ello estriba en que el movimiento local no puede ser explicado por el apetito natural en cuanto tal, ya que en los entes inanimados y los vegetales, desde donde se regula todo el dinamismo tendencial, no se registra movimiento local alguno. Por ello que esta problemática nos introduce, por una parte, directamente en el orden del apetito sensible o animal y muy particularmente del apetito racional y, por otra, ratifica el carácter esclarecedor del análisis del movimiento local, pues desde él es posible ir dilucidando la índole de toda operación humana y de sus potencias motoras.

Nadie puede pasar por alto la vastedad del asunto tomado en todas sus implicancias por lo que será preciso restringirnos a las siguientes consideraciones: a) papel de la imaginación y la razón en la determinación y diferenciación de la afectividad; b) la afectividad humana como potencia motora; c) alcances de la integración afectividad-razón.

a - Papel de la imaginación y la razón en la determinación y especificación de la afectividad

Las potencias motrices inmediatas de la operación se ejercen con referencia a un fin, e.d. hacia un objeto proyectado fuera del alcance directo de la percepción de los sentidos externos, por lo que exigen la intervención motriz de la tendencia afectiva a la que pertenece ese carácter proyectivo. Por ello decíamos que el primer motor no movido es lo apetecible que al determinar al apetito concreta la tendencia; y de esta forma ingresa en la realidad el ejercicio de las potencias motrices. Ahora bien, lo apetecible ha de tener una presencia por antelación en la intencionalidad del apetente por la cual se desata la cadena causal. Esta presencia por antelación de lo apetecible se da en la representación que elabora la imaginación y que funciona como disposición tendencial del apeti-

¹⁸ *Ibid.*, 831.

to.¹⁹ Esta insoslayable conexión entre imaginación y apetito determinará distintas especies en éste de acuerdo a las formas en que aquélla funciona en los diferentes móviles. En consecuencia, tenemos desde una imaginación indeterminada y confusa, propia de los animales imperfectos, lo que posibilita una mera disposición tendencial respecto a lo "conveniente o nocivo" como "búsqueda o rechazo" de algo "no presente" a una experiencia sensible directa, hasta una imaginación determinada que cumple propiamente lo que su concepto implica, pues representa algo como ausente y distante y así puede desatarse un movimiento progresivo.²⁰ A su vez la imaginación en este último sentido puede ser *sensible o racional*, "Sensibili autem phantasia, alia animalia ab homine participant, non autem rationali phantasia".²¹ Estas dos formas de imaginación determinan proporcionalmente formas de apetito. Por una parte el apetito sensible, que comprende el irascible y concupiscible, y el apetito racional, que es la voluntad, y que comparten la posibilidad del movimiento progresivo en cuanto la potencia imaginativa representa propiamente algo ausente y distante. La imaginación o fantasía racional se da sólo en el hombre, procede por deliberación, en cuanto puede elegir respecto a lo que se ha de hacer, y no es otra que la razón práctica.

"Et in tali consideratione necesse est accipere aliquam unam regulam, vel finem, vel aliquid huiusmodi, ad quod mensuretur quid sit magis agendum. Manifestum est enim quod homo, 'imitatur', idest desiderat, id quod est magis in bonitate, et id quod est melius: melius autem semper diiudicamus aliqua mensura: et ideo oportet accipere aliquam mensuram in deliberando quid magis sit agendum. Et hoc est medium ex quo ratio practica syllogizat quid sit eligendum. Unde manifestum est, quod ratio deliberans potest ex pluribus phantasmatis unum facere scilicet ex tribus, quorum unum praeeligitur alteri, et tertium est quasi mensura, quae praeeligit".²²

La razón práctica resulta de este modo principio motor aunque secundario porque en la operación le compete la presentación del objeto apetecible a la voluntad en cuanto el apetito racional se dispone y es determinado por vía de conocimiento. La razón mueve al disponer por vía de conocimiento a que lo apetecible, primer motor inmóvil, mueva a la voluntad, primer motor móvil. Pero, a su vez, cabe una influencia más específica, ya que aquella intervención es exigida por el apetito en cualquier ente cognoscente, y es que la voluntad

¹⁹ MAURICE PRADINES, en *Traité de Psychologie générale* (Presses Univ. de France, París, 1948, t. I, pp. 227-8) al hablar del papel de la imaginación en la vida afectiva nos dice: "Ainsi le passé nous construit ici un avenir qui, même quand il reste indéterminé, a quelque chose de la vivacité du présent et nous émeut à la manière d'un présent à variables perspectives dont aucune ne serait assez stable pour nous fixer. (...) par la projection au-devant de nous de représentations imaginatives qui nous figurent autant de stimulations possibles et nous émeuvent un peu comme si ces stimulations étaient réelles. En image nous voyons les objets de la vue et de l'ouïe, même immobiles, changer de place en même temps que de forme, de couleur et de sonorité, et ce sont ces croyances *imaginatives* qui déterminent nos préparations de réaction. Sans cette espèce d'*hallucination du possible et de l'éventuel* créée en nous par la mémoire, on peut se demander si la représentation de la vraie distance ne fût pas restée ou impossible ou incapable d'exercer aucune action sûr notre comportement".

²⁰ *In III De An.*, I.16, nos. 838-9.

²¹ *Ibid.*, nº 836.

²² *Ibid.*, 841.

procede por elección de aquello mejor,²³ e.d. de lo dotado de más bondad, lo que supone la deliberación de la razón. Así en la *Q.D. De Malo*²⁴ se lee que la voluntad procede por deliberación acerca del bien conveniente aprehendido por un procedimiento no demostrativo sino acerca de los (bienes) opuestos y como la deliberación y la elección consecuente "sunt circa particularia, quorum est actus, requiritur ut id quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehendatur ut bonum et conveniens in particulari, et non in universali tantum".

Ahora bien, las operaciones y movimientos se dan en el orden particular y singular por lo que la eficiencia de la moción racional dependerá de su incidencia en el orden. "Illa autem quae est partis intellectivae non movet corpus nisi mediante ea quae est partis sensitivae; quia, cum motus sit circa aliquod singulare, apprehensio universalis quae est intellectus, non movet nisi mediante particulari, quae est sensus".²⁵ Tal eficiencia sólo es atribuible a la razón *práctica*²⁶ y en cuanto aplica el juicio universal al orden particular por intermediación de la razón particular, que es el sentido interno denominado *cogitativa*.²⁷

b - La afectividad humana como potencia motora

El análisis del movimiento hasta aquí expuesto nos revela un orden de dependencia y jerarquía entre los principios motores que destaca desde el término del movimiento a lo apetecible como primer motor inmóvil, y desde los agentes, al apetito como primer motor movido. No obstante ello, en el caso del agente humano se detectan todas las formas de la tendencia apetitiva por lo que bien puede decirse que la afectividad humana es una realidad más compleja y más rica, pero también más variable, lo que se advierte en que no necesariamente el orden de dependencia de los motores coincida con un orden de jerarquía.

Es que hasta el momento sólo hemos reparado en la secuencia "conocimiento-apetito" en cada una de las partes motoras —lo sensitivo y lo racional— tomadas separadamente; resta por ver qué sucede en el hombre cuando la afectividad se da como un todo que integra las distintas formas apetitivas. En síntesis, es preciso explicitar en el caso del hombre las relaciones que se registren

²³ "In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter suam variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis". 1-2, 14, 1c.

²⁴ 6, a.un.c.

²⁵ *Q. D. De An.*, a. 9, 6m.

²⁶ "(...) ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contingentia: non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa". 1-2, 91, 3, 3m.

²⁷ "(...) vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium: unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus", *Q.D. De An.*, a. 13 c. med. "(...) motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires. Et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam individualis quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem vero sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae applicatio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis", *De Verit.*, 10, 5c.

entre la afectividad sensible y la racional y, a su vez, entre ambas y la moción de la razón práctica. Además, interesa indagar si corresponde que todo ello se encuadre dentro de un orden natural, y si así fuere, cuál sea el alcance de las exigencias naturales para mantener la integración funcional de las partes en el todo. La respuesta cabal a estas cuestiones excede —aunque por supuesto no excluye— una explicación sólo antropológica y ha de incursionar en una explicación moral. Y esto es así porque por una parte la afectividad humana es potencia motora inmediata de toda operación humana y, por otra, la moralidad tiene por sujeto propio el orden de las acciones y pasiones.

Entre el apetito sensitivo y la voluntad su diferencia no estriba en el bien apetecido cuanto en el mismo modo de apetecer²⁸ de modo tal que es la voluntad, por su naturaleza espiritual, la que se determina ante la moción de su objeto, mientras que en el orden sensible la moción corresponde totalmente al objeto.²⁹ Tal diferencia importa diferencias en la operación consecuente a una y otra afectividad, pues el acto propiamente humano es aquél ejercido sólo por un principio intrínseco, por lo que el hombre resulta dueño de su acto, no así en el caso del apetito sensitivo.³⁰

Tal dependencia, por último, explica la vía de integración funcional de las partes que constituyen la afectividad humana, en tanto que el apetito sensitivo es movido por la voluntad, como el motor superior mueve al inferior, lo que no se ha de entender sólo como instrumento de las operaciones estrictamente volitivas, sino porque toda operación en el hombre guarda una tendencia natural a integrarse en una respuesta específicamente humana. Este y no otro es el sentido de esa posibilidad voluntaria de “ser dueño de sí”. De este modo, el orden natural de dependencias afectivas reconoce un triple principio de la operación específicamente humana.

“*Unum* sicut primum movens et imperans, per hoc quod homo sui actus sit dominus; et hoc est ratio vel voluntas. *Aliud* est movens motum sicut appetitus sensibilis, qui etiam movetur ab appetitu superiori in quantum ei obedit, et tunc iterum movet membra exteriora per sui imperium. *Tertium* autem est quod est motum tantum, scilicet membrum exteriorius”.³¹

²⁸ “Appetitus vero superior et inferior non differunt per differentias appetibilis in quantum est appetibile, cum in idem tendat bonum quandoque uterque appetitus; sed differunt penes diversum modum appetendi, ut ex dictis, artic. praeced., patet. Et ideo sunt quidem diversae potentiae, sed non diversa potentiarum genera”. *De Verit.*, 22, 4, 4m.

²⁹ Esto supone la diferencia del horizonte volitivo y del sensitivo, pues mientras que en el primer caso es el bien universal y absoluto, en el segundo son bienes concretos y materiales, y supone también que nos movemos en la perspectiva de esta vida en que siempre resta un plus de tendencia en la voluntad porque sólo se enfrenta a bienes finitos o al bien infinito pero captado a modo finito. Con referencia al bien propio, bajo una aprehensión directa, la tendencia volitiva es necesaria.

³⁰ “Actus autem humanus dicitur qui non quocumque modo in homine vel per hominem exercetur; cum in quibusdam etiam plantae, bruta et homines conveniant; sed qui hominis proprius est. Inter cetera vero hoc habet homo proprium in suo actu, quod sui actus est dominus. Quilibet igitur actus cuius homo dominus est, est proprie actus humanus; non autem illi quorum homo non est dominus, licet in homine fiant, ut digerere, et augeri at alia huiusmodi”, *De Virt. in com.*, 4c.

³¹ *De Virt. in com.*, 4c.

La ordenación del apetito sensitivo importa ante todo un orden de perfección, pues de este modo resulta abierto a su propio bien y al bien de la afectividad superior,³² al que se ordena como a su propio bien,³³ pues en ella se registra más plenamente el bien al que se quiere asimilar.

c - Alcance de la integración afectividad-razón:

En otros términos, podemos hablar de un gobierno de la voluntad sobre el apetito sensitivo no principalmente con un sentido instrumental, sino porque a través de tal orden se asegura una realización más plena del mismo y un enriquecimiento de la afectividad específicamente humana por el logro de todos los bienes asequibles al hombre.³⁴ Y por esto mismo Santo Tomás reconoce, siguiendo a Aristóteles, que la razón y la voluntad sólo pueden ejercer un gobierno sobre la afectividad sensitiva no de modo servil sino bajo la aceptación de una cierta independencia y autonomía en su orden.

“Invenitur enim inter partes hominis quod anima dominatur corpori, sed hoc est despotico principatu in quo servus in nullo potest resistere domino, eo quod servus, id quod est simpliciter est domini, ut supra dictum est; et hoc videmus in membris corporis, scilicet manibus et pedibus, quod satim sine contradictione ad imperium animae applicantur ad opus. Invenimus etiam quod intellectus seu ratio dominatur appetitui, sed principatu politico et regali qui est ad liberos, unde possunt in aliquibus contradicere: et similiter appetitus aliquando non sequitur rationem”.³⁵

Propio es hablar, entonces, de una ordenación natural de la afectividad sensitiva a la voluntad y de una obediencia no absoluta “qui ratione repugnare potest”.³⁶ Esto es así porque en la afectividad sensitiva, que comprende lo irascible y lo concupiscible se registra una inclinación natural al bien sensible por la que se denomina “sensualitas”, “quae est in contrarium rationi, et non secundum quod participant rationem”,³⁷ y junto a ella registramos una posibilidad natural de participar de la razón.

La afectividad sensitiva de suyo puede contrariar, oponerse, rechazar a la razón en cuanto goza de una autonomía tendencial en su orden, pues, como vimos, le basta el ejercicio de la imaginación y así puede adelantarse al juicio racional. Hablamos de una “posibilidad natural” de participar de la razón por lo que no puede afirmarse que esté totalmente en nuestro poder”.³⁸

³² “(...) in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt: unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem quod est secundum motum superioris naturae”, 2-2, 2, 3c.

³³ “Substantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum: nam est in ista bonita plenior, cui corporalis substantia intendit assimilari”, *I Cont. Gent.*, c. 42, Adhuc.

³⁴ Reparemos en esto la desviación de las posturas pseudoespiritualistas que marginan y/o restan la energía y riqueza que en sí mismo importa la afectividad sensitiva.

³⁵ *In I Polit.*, 1.3, nº 64.

³⁶ *De Virt.*, in com., 4c.

³⁷ *De Verit.*, 25, 5,8m.

³⁸ “Actus autem sensualitatis non est perfecte in potestate nostra, eo quod praevenit iudicium rationis; et tamen aliqualiter in nostra potestate, in quantum sensualitas rationi subiicitur”, *De Verit.*, 25, 5c.

En este punto la explicación antropológica busca continuarse en una explicación moral, del mismo modo que la perfección cabal del apetito sensitivo reside en su ordenación al fin de lo espiritual, pues por la moderación racional obtienen un despliegue más pleno todas sus posibilidades y así pueden participar de un orden superior.³⁹ Es por ello preciso perfeccionar su disposición a ser gobernado por lo espiritual y no simplemente violentarlo por un imperio despótico que más bien lo rebela: lo cual es obra de la virtud.⁴⁰

Por otra parte, es necesario también perfeccionar la disposición natural de las potencias espirituales para que desplieguen un ejercicio moderado de su gobierno, de forma tal que la afectividad racional puede hacer uso de las tendencias apetitivas y se enriquezca con ellas y, a su vez, éstas eleven su despliegue natural. Y esto es así, pues la razón práctica, que rige la operación humana, puede incidir directamente sobre la imaginación que dispone a la efectividad sensitiva, o mediante la voluntad que produce una moción en el apetito sensitivo cuando aquélla acepta adecuadamente el imperio racional.⁴¹

Hasta el momento hemos reparado en una transgresión del orden natural insito en la afectividad humana como una suerte de sublevación del apetito sensitivo, en razón de su autonomía funcional que en el hombre no ocurre sin consentimiento de lo espiritual. Pero, observamos también una desarmonía en el funcionamiento integral de la afectividad humana cuando la afectividad racional pierde, al menos de algún modo, su dominio tendencial. Esto puede ocurrir si consideramos la moción voluntaria de parte de su objeto determinante, y no desde el mismo ejercicio de su acto en que el principio de moción le es propio,⁴² y de parte del objeto cuando se trata de los bienes particulares apetidos.⁴³

³⁹ "Quod non est bonum nisi secundum quod est moderatum, non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem a moderante. Usus autem praedictarum delectationum non est bonus homini nisi sit moderatus: aliter enim hae delectationes se invicem impediunt", 3 *Cont. Gent.*, c. 27, *Amplius*.

⁴⁰ "(...) in appetitu inferiori, qui rationi repugnare potest, est necessarium aliquid quo operationem quam ratio imperat, absque repugnantia prosequatur (...). Quando igitur oportet operationem hominis esse circa ea quae sunt obiecta sensibilis appetitus, requiritur ad bonitatem operationis quod sit in appetitu sensibili aliqua dispositio, vel perfectio, per quam appetitus praedictus de facili obediat rationi; et hanc virtutem vocamus", *De Virt. in com.*, 4c.

⁴¹ "Uno modo in quantum id quod intelligitur universaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, et sic movetur inferior appetitus (...) Alio modo in quantum ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior, ex quo, per quamdam redundantiam vel imperium, appetitus inferior commovetur", *De Verit.*, 26, 3, 13 m.

⁴² Aunque la primera noción ha de atribuirse a un principio intrínseco a la voluntad y al intelecto mismo, "id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus (...) non ut necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa. Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate", *De Malo*, 6, c.

⁴³ El intelecto es principio de moción de la voluntad en cuanto es movida por el bien apprehendido bajo la razón de bien, no obstante cuando se trata de bienes particulares que se dan privilegiando alguna condición particular a otra, en ocasiones puede ocurrir por una disposición del hombre proveniente del hábito o de la pasión. "Unde aliter movetur ad aliquid voluntas irati et voluntas quieti, quia non idem est conveniens utriusque; sicut etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur", 1-2, 75, 2c.

En este caso cabe hablar de una moción *inmediata* del intelecto y *remota* de la aprehensión y apetitos sensitivos,⁴⁴ pues la incidencia de las pasiones sólo puede ser indirecta, o 1) en la disposición del poder volitivo, o 2) en el juicio racional acerca del objeto de la voluntad. El primer caso ocurre cuando la voluntad resulta inhibida en la operación, parcial o totalmente, por el despliegue de una pasión muy intensa.

“Tum quia in operibus requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest aliter vehementer attendere. Et secundum hunc modum, per quamdam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas”.⁴⁵

El segundo caso cuando la imaginación y el juicio de la estimativa, desordenado y vehemente por alguna pasión, impiden el juicio racional.

“Unde videmus quod homines in aliqua passione existentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur. Unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi iudicium rationis”.⁴⁶

Así ocurre en la persuasión ejercida desde fuera por la impresión que afecta a algún sentido externo y conmueve al apetito sensitivo, lo que puede debilitar o inhibir el ejercicio volitivo.

En todos estos comportamientos humanos, el bien que motiva el despliegue de la afectividad racional, ha sido presentado como conveniente por el influjo del apetito sensitivo, por lo que el querer más propiamente humano ha asumido de alguna forma el perfil y el dinamismo de lo sensible, e.d. hacia objetivos concretos, singulares, materiales en cuanto tales, circunscritos al interés del individuo, y han perdido la prodigalidad de la apertura espiritual que es a la perfección del bien en sí mismo.

La variante no estriba en la calidad de los bienes, ni en su carácter individual o universal, contingente o absoluto, sino en el modo como se despliega el querer frente a ellos, pero en todos los casos la tendencia supone el consentimiento voluntario.

“Sed praeter hunc modum, etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum; sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. (...) Non tamen ex necessitate: quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni”.⁴⁷

Por todo ello, decía más arriba que la explicación antropológica busca continuarse en una explicación moral, porque la inversión de las relaciones entre las partes integrantes de la afectividad humana no significa solamente una “posibilidad” humana entre otras de realización del querer sino un desajuste y

⁴⁴ “Inmediata quidem causa humani actus est ratio et voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio. Causa autem remota est apprehensio sensitivae partis, et etiam appetitus sensitivus: sicut enim ex iudicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem, ita etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur”, 1-2, 75, 2c.

⁴⁵ 1-2, 77, 1c.

⁴⁶ 1-2, 77, 1c.

⁴⁷ 1, 111, 2c.

un desorden, una transgresión del orden natural que en cuanto operada por un agente libre, importa una transgresión moral en el comportamiento humano: es un mal moral. "*Si autem e converso accidit, quod appetitus superior transmoveatur ab inferiori, hoc est praeter ordinem naturalem. Unde et hoc facit peccatum in moribus, sicut peccata sunt monstra naturae*".⁴⁸

Por lo contrario, la determinación moral recta busca fortalecer o restablecer el mismo orden natural en la afectividad y en la operación humanas, que no significa otra cosa que el cumplimiento de un equilibrio y una armonía ínsitas en el mismo comportamiento humano, como aquello que es mejor para el hombre. Esta es la problemática advertida cuando se trastoca la jerarquía funcional de la afectividad humana. El debilitamiento, o incluso la inhibición voluntaria cuando las pasiones asumen un papel rector, o la pérdida de excelencia cuando lo sensible reniega participar de un orden superior. Lo moral no es violencia para la espontaneidad natural, ni el orden natural goza de una neutralidad moral. Lo mejor, lo moral y lo natural se armonizan en un orden, orden del amor más profundo del hombre a su propia perfección.

6. -- BIEN MORAL Y ORDEN NATURAL

Esta profunda relación entre bien moral y orden natural y entre mal moral y desorden natural, que no se revela en una deducción teórica sino que surge de la reflexión sobre cada una de las facultades del hombre comprometidas en la conducta humana, nos advierte también de la profunda relación entre el *hombre y la doctrina moral tomista*. Es que a la pregunta por lo que el hombre es, sigue la pregunta por lo que el hombre más anhela llegar a ser y, en consecuencia, sobre lo que debe hacer. Y la afectividad por su papel privilegiado en la operación, intercede o distorsiona la trama de tales relaciones. Santo Tomás claramente opone en este sentido: orden natural —pecado o vicio, acto recto o virtud— desorden natural.

"Directe quidem virtus importat dispositionem quandam alicuius convenienter se habentis secundum modum suae naturae".⁴⁹

"Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi: vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis".⁵⁰

"Sicut Philosophus dicit, in II *Ethic.*, ad hoc quod homo fiat virtuosus, oportet quod servet se ab his ad quae maxime inclinatur natura".⁵¹

Empero el comportamiento humano no necesariamente cumplimenta ese orden natural de tendencias a fines perfectivos, por lo que es preciso encauzar, reglar

⁴⁸ In III De An. 1.16, n° 844.

⁴⁹ 1-2, 71, 1c.

⁵⁰ 1-2, 71, 2c.

⁵¹ 2-2, 166, 2, 3m.

la operación humana para asegurar dicho cumplimiento. Esto es fruto de un orden racional, orden de la conducta a aquellos fines que le permitirán adecuadamente realizar las exigencias naturales.

"Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur. (...) In his quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse peccatum. (...) Unde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati".⁵²

Dichas relaciones y exigencias están a la base, por ende, de las distorsiones de la afectividad sensible o volitiva como de la razón práctica, principales poderes comprometidos en la conducta humana y, en consecuencia, en su imposición moral. Veamos, primeramente, en lo que respecta a la afectividad sensible.

"Iracibilis in homine naturaliter subiicitur rationi. Et ideo actus eius intantum est homini naturalis inquantum est secundum rationem: inquantum vero est praeter ordinem rationis".⁵³

Y la excelencia del apetito sensitivo estriba en participar del orden moral de la razón sin contrariar su inclinación natural, sino para cumplimentarlo más plenamente y de una forma superior.

"Aliquae vires sensitivae partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi iunguntur (...) Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis prae aliis animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi".⁵⁴

"Iracibilis est concupiscibilis dicuntur esse humanae, sive rationales, non per essentiam, quasi ad partem superiorem pertineant, sed per participationem, inquantum obediunt rationi".⁵⁵ En consecuencia, el apetito desordenado causa el mal moral. "Unde manifestum est quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati".⁵⁶

El desorden de la afectividad sensible consiste fundamentalmente en la usurpación de un poder que la excede sin por ello superarlo. Su excelencia consiste en la obediencia, no servil ni violenta por la que se eleva al ingresar a un orden superior. Mientras que el desorden tendencial de la voluntad radica en el debilitamiento o inhibición de su ejercicio y, sobremanera, por constreñir las posibilidades de su objeto apetecible. Natural es a la voluntad tender al bien sin límites porque su horizonte es el bien por aquello precisamente que es bien y no tal o cual bien.

"Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit (...) qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus: et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam".⁵⁷

⁵² 1-2, 21, 1c.

⁵³ 2-2, 158, 2, 4m.

⁵⁴ 1-2, 74, 3, 1m.

⁵⁵ *De Verit.*, 25, 3, 6m.

⁵⁶ 1-2, 77, 5c.

⁵⁷ 1-2, 10, 1c.

Mientras que la carencia del debido orden es causa del pecado en la voluntad.

“Causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulae rationis vel legis divinae; ipsum motivum quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensus et appetitum. Ipsa autem absentia debita regulae pertinet ad rationem, quae nata est huiusmodi regulam considerare”.⁵⁸

Toda esta problemática de las relaciones —o la ausencia de ellas— entre el orden natural y la afectividad humana tiene su último sentido en que le es propio al hombre el aprehender el orden, y a partir de ello, comprometerse con él o rechazarlo, entablar las relaciones pertinentes u obstaculizarlas. Por eso, el acto humano es reglado y medido por la razón, porque a la razón le compete el ordenar el acto al fin. En consecuencia, será recto el acto ordenado por una razón recta, y su rectitud radicará precisamente en el orden que la misma razón guarde con los fines rectos de la conducta y con el último fin de la existencia humana.⁵⁹

En contraposición, cuando la razón frustra el orden, esto le es atribuible a su falibilidad, a un defecto, no a una propiedad natural. O bien el defecto radica en la concreción de los fines particulares o por interferencia de una afectividad desordenada. Nuevamente el desorden es mal moral.

No cabe error en el conocimiento universal del fin, pero “in particularia, sed circa hoc errare potest, ut aestimet aliquid esse finem quod non est finis, vel esse utile ad finem quod non est utile”.⁶⁰

Mientras que la pasión puede interferir a la razón de tres formas: “Primo per quandam distractionem. Secundo, per contrarietatem: quia plerumque passio inclinatur ad contrarium huius quod scientia universalis habet. Tertio, per quandam inmutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat”.⁶¹

Si reparamos en nuestro planteo inicial, bien puede decirse que hemos elaborado una respuesta desde el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, cuyo lenguaje puede ser muy diferente del que expresa la problemática contemporánea, pero su respuesta, seguramente, tiene una hondura insospechada en el mundo actual.

En esta concepción no solamente se da una importante cabida a la afectividad y en particular en el caso del hombre, sino mucho más, se le asigna un lugar de privilegio y se la enaltece al hacerla participar de las más altas virtuales del espíritu y del mismo destino del hombre. Esto nos anima a afirmar sin titubeos que la moralidad en su sentido realmente vivido tiene que expresarse como *amor ordenado al bien moral*.

MARÍA C. DONADÍO DE GANDOLFI
UCA - Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Filosofía Práctica
CONICET

⁵⁸ 1-2, 75, 2c.

⁵⁹ “Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet: rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis”, 1-2, 90, 1c.

⁶⁰ *De Verit.*, 24, 8c.

⁶¹ 1-2, 77, 2c.

NATURALEZA Y ETICA EN HOBBS Y TOMAS DE AQUINO

La intención del presente trabajo es mostrar la importancia de la noción de naturaleza en la determinación de un tipo de ética. Precisamente las corrientes éticas contemporáneas y las polémicas que las mismas suscitan constituyen una manifestación del problema aludido. Sólo a modo de ejemplo se pueden citar el *prescriptivismo* desarrollado por Hare, la dicotomía "fact/value" de inspiración humeana, la así llamada "falacia naturalista" de Moore, el *teleologismo utilitario*, el *deontologismo* surgido a partir de Kant, todos ellos deudores en alguna medida de una concepción moderna de naturaleza.

I

Nos remontaremos entonces a un autor, quien, además de ser representativo de la época, muestra una característica peculiar en la elaboración de este tema: Thomas Hobbes. Como heredero de la tradición en su formación clásica, utiliza en toda su obra términos que pertenecen tanto al aristotelismo como a la escolástica, pero los vacía de contenido, expresando conceptos totalmente nuevos.

Generalmente en la historia del pensamiento filosófico suele ponerse, según sea la cuestión que se trate, ya sea a Kant ya sea a Hume, como el exponente de la ruptura con la tradición ética. En estas breves páginas se tratará de demostrar que tal ruptura se inicia más tempranamente aún con Hobbes. Su concepto de naturaleza es uno de los pilares de toda su doctrina, y uno de los puntos donde más clara se manifiesta la oposición entre el filósofo inglés y el pensamiento tradicional, ya sea el de Aristóteles o el de Tomás.

Sabido es que lo que se entiende por naturaleza condiciona lo que se considera natural en el hombre, y, a su vez, la concepción de lo humano es fundamento de la concepción de lo moral. Por tanto, antes de referirnos a la naturaleza humana y a su proyección ética debemos retrotraernos al concepto mismo de naturaleza. Tarea esta bastante ardua por la ambigüedad que ofrece Hobbes en el uso de los términos *naturaleza* y *natural*. Pero como bien lo señala Cruz Prados en su reciente obra *La sociedad como artificio*¹ el concepto hobbesiano de naturaleza ha de buscarse en la propia estructura de su pensamiento, más que en sus expresiones o usos lingüísticos. Dentro de esa estructura la naturaleza aparece como negación absoluta de la teleología. Leemos en el *De Corpore*:

"Los autores de metafísica cuentan con otras dos causas además de la eficiente y material, a saber, la esencia, que algunos llaman *causa formal*, y el fin o *causa final*, siendo ambas no obstante causas eficientes. Pues cuando se dice que la esencia de una cosa es la causa de esto, como el ser racional es la causa del hombre, esto no es inteligible; pues es todo lo mismo, como si se dijera que el ser hombre es la causa del hombre, lo que no está bien dicho. Mas el conocimiento de la esencia de algo es la causa del conocimiento de la cosa misma; pues si yo primero sé que una cosa es racional, yo sé a partir de eso que la misma es *hombre*; pero esto no es otra cosa que una causa eficiente. Una *causa final* no tiene lugar sino en aquellas cosas que tienen sentido y voluntad, y esto también habré de probar de aquí en más que es una causa eficiente".²

¹ CRUZ PRADOS, ALFREDO, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, EUNSA, Pamplona, 1986.

² *De Corpore*, E.W.I., Ed. Molesworth, London, 2ª ed., 1966, Scientia Verlag, pp. 131-132.

Negadas las causas formal y final, la naturaleza queda reducida a materia y efecto de la causalidad eficiente, mecánicamente considerada. Esta reducción así como la explicación mecanicista de la causalidad pueden apreciarse en su definición de causa:

“Una causa simplemente o una causa completa es el agregado de todos los accidentes tanto de los agentes cuantos quiera que sean como del paciente, considerados todos juntos; los cuales cuando se supone que están todos presentes, no puede entenderse sino que el efecto es producido en el mismo instante y si alguno de ellos faltara no podría entenderse sino que el efecto no se produjera”.³

Para Hobbes toda la realidad se reduce a cuerpos en movimiento:

“Cualquier accidente o cualidad que nuestros sentidos nos hacen pensar que existen en el mundo, no están allí sino que son visiones o apariencias solamente; las cosas que realmente están en el mundo independientemente de nosotros son aquellos movimientos por los cuales esas apariencias son causadas”.⁴

Nada escapa al movimiento, ya que éste es para Hobbes la causa universal de todo lo real:

“Pero las causas de las cosas universales (de aquellas, por lo menos, que tienen alguna causa) son evidentes por sí mismas, o (como se dice comúnmente) son conocidas por naturaleza, de tal manera que no necesitan método alguno, pues tienen todas *una sola causa universal que es el movimiento*”.⁵

Hobbes era un materialista que pretendía reducir incluso los fenómenos síquicos a actividades corporales, siendo por tanto también movimientos. En *Human Nature* leemos:

“...los conceptos o visiones no son realmente nada más que movimiento en alguna sustancia interna de la cabeza; movimiento que no parando allí sino continuando hacia el corazón, necesariamente allí debe o bien ayudar o bien obstaculizar ese movimiento que es llamado vital; cuando ayuda se lo llama deleite, satisfacción o placer, que no es realmente nada más que movimiento en torno al corazón, como conceptuar no es realmente más que movimiento dentro de la cabeza”.⁶

En este texto se puede observar los principios de una teoría psicológica fundada en la combinación de una metafísica materialista con ciertas nociones biológicas tomadas de William Harvey. Concretamente el tratamiento del tema del corazón y sus movimientos se funda en afirmaciones que constituían a este órgano como el “primer motor”, “la fuente de la vida”, “la causa de toda acción”.⁷ Watkins resume la cuestión en dos ideas centrales: “la mente depende del cuerpo” y “el cuerpo está centrado en el corazón”.⁸ Volviendo al texto de Hobbes, se concluye que tanto los conceptos como las pasiones son movimientos. Pero, por cierto, el pensador inglés distingue entre movimientos puramente corporales como la circulación sanguínea, la respiración, etc., y movimientos psíquicos como conceptuar, desear o apetecer. Los primeros los llama

³ *De Corpore*, E.W.I., pp. 121-122.

⁴ *Human Nature*, E.W. IV, p. 8.

⁵ *De Corpore*, E.W. I, p. 69.

⁶ *Human Nature*, E.W. IV, cap. 7, p. 1.

⁷ HARVEY, W., *Works*, p. 4, p. 47: “is the beginning of life; . . . is indeed the foundation of life, the source of all action”, p. 83: “It is the original and foundation from which all power is derived, on which all power depends in the animal body”.

⁸ Cfr. WATKINS, J.W.N., *Hobbes's System of Ideas*, Hutchinson & Co, London, 1973, p. 71.

móvimientos vitales (*vital motions*) que se inician con la generación y se continúan ininterrumpidamente a lo largo de toda la vida prescindiendo de todo proceso "imaginativo" previo; mientras que los segundos se inscriben en lo que Hobbes denomina movimiento animal (*animal motion*) o bien movimiento voluntario (*voluntary motion*) que siempre supone un previo acto imaginativo. Hobbes, no obstante, tiene conciencia de la dificultad de captar esos movimientos prácticamente invisibles (*unobservable motions*). Por esto en el *Leviathan* señala:

"Aunque los hombres no instruidos no conciben que haya ningún movimiento en absoluto allí, donde la cosa movida es invisible; o el espacio en el que se mueve es por su brevedad insensible; no obstante, eso no impide que esos movimientos se den... Estos pequeños inicios de movimiento dentro del cuerpo del hombre antes de aparecer en el caminar, hablar, golpear y otras acciones visibles son comúnmente llamados *Impulso*".⁹

Hobbes introduce el concepto de *endeavour* (*conatus* en la versión latina) que podríamos traducir por impulso, para distinguir entre movimientos voluntarios e involuntarios, y en cierto modo como concepto clave para superar la dicotomía cuerpo-mente (*body-mind*). En el *De Corpore* define al impulso como

"movimiento hecho en el menor espacio y tiempo en que pueda darse; ...esto es movimiento hecho a través de la longitud de un punto y en un instante o punto del tiempo".¹⁰

La noción de *conatus* o *endeavour* en Hobbes se identifica más bien con la presión o fuerza que causa el movimiento que con el movimiento mismo. Por primera vez, el filósofo de Malmesbury introdujo este concepto en su obra *The Elements of Law*, en la primera parte, *Human Nature*, dentro de un contexto psico-fisiológico:

"Este movimiento en el que consiste el placer o la pena es también un requerimiento o provocación, o bien para atraer cerca de la cosa que place, o bien para apartar de la cosa que displace. Y este requerimiento es el impulso o inicio interno del movimiento animal, el cual cuando el objeto place es llamado *Apetito*, cuando displace es llamado *Aversión*".¹¹

Previamente en el *Short Tract*, el *deseo* o *apetito* aparecía como "un movimiento del espíritu animal hacia el objeto que lo mueve".¹² Posteriormente en el *Leviathan* el mismo concepto es considerado como "principio de movimiento" dentro del cuerpo humano, tal como pudo observarse en el texto citado.

El movimiento que constituye toda la naturaleza, no apunta más allá de sí mismo, sólo significa conservación del movimiento que ni siquiera tiene razón de fin, pues no dice nada distinto de lo ya dado. En el *De Corpore* se lee:

"Pero si el movimiento vital es ayudado por el movimiento hecho por el sentido, entonces las partes del órgano en cuestión (el corazón) estarán dispuestas a guiar los espíritus de tal manera que conduzcan mejor a la preservación y aumento del movimiento".¹³

⁹ *Leviathan*, E.W. III, p. 39.

¹⁰ *De Corpore*, E.W. I., p. 206.

¹¹ *Human Nature*, E.W. IV, cap. 7, p. 2.

¹² *Short Tract*, Sect. 3, concl. 8.

¹³ *De Corpore*, E.W. I, p. 407.

Sin finalidad, la naturaleza queda reducida a ese mero impulso o *conatus*. El método analítico aplicado al conocimiento de los cuerpos naturales lleva a Hobbes a la identificación de lo natural con lo primario y elemental. Si el verdadero conocimiento es el conocimiento causal y la única causa universal es el movimiento, lo natural es lo que procede de modo directo e inmediato del movimiento de las causas mecánicas. Lo natural se determina por relación a su origen espontáneo, al modo de generarse. Pero esto sólo expresa la necesidad del fenómeno natural sin que de ello se siga ningún papel normativo, ni el carácter ejemplar que podía tener la *physis* para Platón, ni el carácter teleológico que tendría para Aristóteles.

Partiendo de este nuevo concepto de naturaleza, también alcanza una nueva dimensión la noción de naturaleza humana. El mecanicismo y el materialismo hobbesiano aplicados a la naturaleza humana determinan una noción de hombre-máquina.¹⁴ Podemos leer en la introducción del *Leviathan*:

"Pues qué es el corazón sino un resorte y los nervios sino muchas cuerdas, y las articulaciones sino muchas ruedas, dando movimiento a todo el cuerpo, tal como fue intentado por el artífice?".¹⁵

Al renunciar a una forma sustancial, la naturaleza humana queda reducida a un conjunto de fuerzas, y la vida humana no es otra cosa que un sistema en movimiento.

"Se ve, en efecto, que la vida no es más que movimiento de miembros, cuyo comienzo está dentro en alguna parte principal".¹⁶

Para Hobbes, indudablemente, la naturaleza no expresa una esencia sino una suma de facultades y poderes. En *Human Nature* sostiene:

"La naturaleza del hombre es la suma de sus facultades y poderes naturales, como las facultades de nutrición, movimiento, generación, sentido y razón. Estos poderes, nosotros, unánimemente, los llamamos naturales y están contenidos en la definición de hombre bajo estas palabras, animal y racional".¹⁷

Si bien en el texto citado figura la razón, esto se explica sólo por la necesidad de realizar una enumeración completa. Como acertadamente lo interpreta Cruz Prados "dado el valor sumatorio que tiene aquí la expresión naturaleza humana, el introducir la razón obedece sólo a la necesidad de realizar un recuento completo. Es el poder que supone el cálculo racional, lo que sitúa al hombre por encima de los demás animales, y, por tanto, es razonable que fuera incluido en esta descripción. Pero esto no significa que sea un poder natural, surgido de la sola naturaleza".¹⁸ Rechazando la noción de forma la definición no puede ser una definición esencial sino una descripción del comportamiento. Los movimientos realizados por el hombre no se distinguen de los otros movimientos realizados por otros cuerpos naturales. De tal modo no hay diferencia alguna entre acción y conducta. Bertman sostiene que para Hobbes, a diferencia de Aristóteles, el hombre, de hecho, no tiene ninguna

¹⁴ Cfr. WATKINS, *op. cit.*, cap. 6.

¹⁵ *Leviathan*, E.W. III, IX.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Human Nature*, E.W. IV, p. 2.

¹⁸ CRUZ PRADOS, *op. cit.*, nota 41, p. 151.

capacidad para actuar o causar un movimiento diferente de otros cuerpos en movimiento, animados e inanimados. Su capacidad para razonar, para desear lo deseable, aún admitiendo que pertenece exclusivamente al hombre, también es explicada sobre la base de una causalidad eficiente. Todas las cosas en el mundo reaccionan frente a estímulos externos a ellas mismas.¹⁹ Tampoco hay diferencia entre hombre y animal, ya que el comportamiento humano es considerado natural cuando viene determinado "por las afecciones que son comunes con el resto de los animales" pues "el hombre natural es el hombre considerado como un simple animal".²⁰

La ruptura de la correlación entre naturaleza y fin trae como consecuencia la imposibilidad de atribuir a la naturaleza un papel normativo. Leamos cuidadosamente el siguiente texto del *Leviathan*:

"...la felicidad de esta vida no consiste en el reposo de la mente satisfecha. Pues no hay tal *fin último*, objetivo supremo, ni *summum bonum*, el máximo bien, tal como se dice en los libros de los filósofos de la antigua moral. Ni puede vivir más un hombre cuyos deseos apuntan a un fin, que aquél cuyos sentidos e imaginaciones constituyen su término. La felicidad es un continuo progreso del deseo, de un objeto a otro, siendo la obtención del primero un camino para el último. La causa de esto es que el objeto del deseo del hombre no es gozar una vez solamente y por un instante del tiempo, sino asegurar para siempre el camino de su deseo futuro".²¹

De acuerdo a este texto Hobbes no podía interpretar las acciones del hombre en orden a un fin, no quedándole más remedio que considerar natural todo aquello que se diese en el ser humano. No existiendo una naturaleza que funde un orden moral objetivo, las tendencias y operaciones que se dan en los hombres tendrán que ser aceptadas como naturales, por viles y perniciosas que sean. Así respecto del campo práctico la naturaleza humana se identifica y se reduce a las pasiones humanas.

Después de enumerar diferentes comportamientos de los hombres, manifestativos de sus pasiones naturalmente desordenadas, Hobbes sostiene:

"Pero ninguno de nosotros acusa por ello a la naturaleza del hombre. El deseo y otras pasiones del hombre no son en sí mismas pecados. No lo son tampoco las acciones que proceden de esas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohíbe".²²

El texto nos permite entrever la difícil compatibilidad entre los conceptos de naturaleza y ley, a tal punto que la ley natural a la que hace referencia Hobbes, no proviene de la naturaleza, como su fundamento inmediato, sino de la razón en su función de cálculo y previsión, que es algo artificial por ser metódico. Leemos en el *De Cive*:

"Por tanto la ley de naturaleza, que yo puedo definir, es el dictado de la razón recta, acerca de esas cosas que debemos hacer u omitir para la constante preservación de la vida y los miembros, en la medida en que dependa de nosotros".²³

¹⁹ Cfr. BERTMAN, M., "Hobbes on 'Good'," *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. VI, nº 2, p. 73, note 15.

²⁰ Cfr. *De Cive* I, 1 y 2. *De Homine* X, 3 y 5.

²¹ *Leviathan*, E.W. III, p. 85.

²² *Leviathan*, E.W. III, p. 114.

²³ *De Cive*, E.W. II, p. 16.

Posteriormente, en el *Leviathan* define la ley natural en términos semejantes:

“Una ley de naturaleza, *lex naturalis*, es un precepto o regla general, descubierta por la razón, por la cual a un hombre le es prohibido hacer aquello que es destructivo para su vida, o quitarse los medios de preservarla y omitir aquello por lo cual él piense que puede ser mejor preservada”.²⁴

Nuevamente corresponde aquí aclarar la terminología, ya que Hobbes por *recta ratio* no entiende una luz interior que ilumina el orden inscrito en la misma naturaleza. Él mismo en el *De Cive* pone una nota aclaratoria:

“Por razón recta en el estado natural de los hombres yo no entiendo, como muchos lo hacen, una facultad infalible, sino el acto de razonar, es decir, el razonamiento peculiar y verdadero de cada hombre concerniente a sus acciones”.²⁵

Se desprende de estos textos que la ley natural es el resultado de un cálculo elaborado por la razón sobre nuestras acciones. La razón, considerada sólo como un instrumento al servicio de las pasiones, calcula las consecuencias útiles y perjudiciales de nuestro comportamiento natural en vista del único valor para el hombre: su propia conservación. Así pues, las leyes naturales son en realidad reglas artificiales, construidas por el hombre para asegurarnos los medios más eficaces y seguros para la satisfacción de nuestro propio interés.

Es esa misma falta de finalidad en la naturaleza la que trae como contrapartida la consideración de todo lo que implique una orientación, un orden, como algo no-natural, es decir, para Hobbes, algo artificial. Sólo así podemos entender esa oposición entre leyes de la naturaleza y nuestras tendencias naturales a las que Hobbes se refiere en el *Leviathan*:

“Pues las leyes de la naturaleza como la justicia, equidad, modestia, misericordia y en suma el hacer a otros lo que deseamos que nos hagan, por sí mismas, cuando falta el terror hacia algún poder que obligue a observarlas, son contrarias a nuestras pasiones naturales, que nos llevan a la parcialidad, orgullo, venganza y cosas por el estilo”.²⁶

Acertadamente interpreta Cruz Prados que el término natural en un caso y en otro no sigue el mismo criterio ni encierra el mismo significado. “Que la ley es de la naturaleza significa que es lo natural —impulso sin orden— lo sometido por ella a regla. Esta reglamentación es obra de la razón, que sólo ofrece capacidad de dominio. La racionalización de la naturaleza es, por tanto, una racionalización extrínseca, la cual no encuentra en lo natural su propio fundamento, sino sólo el material sobre el que actúa”.²⁷

Ahora bien, estas leyes de la naturaleza no son estrictamente leyes. Calculan nuestro mejor interés y sólo son seguidas por el beneficio personal que supone hacerlo. Son sólo preceptos condicionales: su cumplimiento está en función de mi interés.²⁸ Los textos de Hobbes no dejan lugar a dudas. Leemos en el *Leviathan*:

²⁴ *Leviathan*, E.W. III, pp. 116-7.

²⁵ *De Cive*, E.W. II, p. 16.

²⁶ *Leviathan*, E.W. III, pp. 153-4.

²⁷ CRUZ PRADOS, *op. cit.*, p. 137.

²⁸ Cfr. CRUZ PRADOS, *op. cit.*, pp. 273 y 291.

“Esos dictados de la razón que los hombres suelen llamar leyes, pero impropriamente, pues ellos son conclusiones o teoremas concernientes a lo que conduce a la propia conservación y defensa; por cuanto la ley propiamente hablando es la palabra de aquél que por derecho tiene el mando sobre otros”.²⁹

Esto condice con una distinción que previamente Hobbes había hecho en el mismo capítulo del *Leviathan*: la obligación *in foro interno* e *in foro externo*:

“Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*; esto significa que nos atan al deseo de que ellas se cumplan; pero *in foro externo*, esto es en cuanto a ponerlas en acto, no siempre”.³⁰

Esta obligación *in foro interno* muestra la necesidad racional de estos preceptos que se imponen a nuestra mente o conciencia con la misma fuerza de un teorema geométrico, pero por sí mismos no entrañan mandatos o deberes en sentido estricto y por tanto no mueven en modo alguno nuestra voluntad. El mandato o deber, la obligación *in foro externo* surge de la única normativa posible para Hobbes: la ley en sentido estricto, es decir, la ley positiva establecida por convenio. Esta ley es definida por Hobbes en el *Dialogue* afirmando:

“Una ley es una orden de aquél o aquéllos que tienen el poder soberano, dada a aquéllos que son sus súbditos, declarando pública y claramente, lo que cada uno de ellos puede hacer y lo que debe abstenerse de hacer”.³¹

De esta definición se concluye que la ley es tal sólo por la autoridad (poder) de la que emana, no por la racionalidad de lo que manda. Lo constitutivo de la ley no es la calidad de su contenido sino la calidad del mandatarario. Así la verdadera ley se funda en su eficiencia, es decir, en la capacidad de asegurar su cumplimiento. Pero si bien Hobbes distingue entre el contenido racional de la orden y su fuerza coercitiva, dicho en sus palabras, entre la “obligación *in foro interno*” y la “obligación *in foro externo*”, en su sistema pretende lograr la unificación afirmando la identificación de la ley natural con la ley civil positiva una vez establecida la sociedad. Así lo expresa en el *Leviathan*:

“La ley natural y la ley civil se contienen una a otra y son de la misma extensión. Pues las leyes naturales, que consisten en la igualdad, justicia, gratitud, y las otras virtudes morales dependientes de éstas, en la simple condición natural... no son propiamente leyes sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y a la obediencia. Cuando una sociedad está ya establecida, entonces se convierten actualmente en leyes, y no antes; siendo entonces órdenes de la sociedad y, por tanto, también leyes civiles, pues es el poder soberano el que obliga a los hombres a obedecerlas”... “La ley natural, por tanto, es una parte de la ley civil en todas las sociedades del mundo. Recíprocamente también, la ley civil es una parte de los dictados de la naturaleza”... “La ley civil y natural no son clases diferentes sino diversas partes de la ley”.³²

²⁹ *Leviathan*, E.W. III, p. 147.

³⁰ *Leviathan*, E.W. III, p. 145 —cfr. *De Cive*, E.W. II, p. 46—. El tema del significado de las leyes de la naturaleza es muy polémico entre los estudiosos de la doctrina hobbesiana. Las posturas fluctúan de un extremo al otro: desde la afirmación del carácter moral de las leyes naturales, en virtud de su origen divino (Taylor, Warrender, Hood), pasando por una postura intermedia que acepta las leyes naturales como leyes morales, pero niega que para esto sea necesario considerarlas como leyes divinas (McNeilly, Strauss), hasta el rechazo de toda obligación moral frente a dichas leyes y de su origen divino (Watkins, Polin).

³¹ *A dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, E.W. VI, p. 26.

³² *Leviathan*, E.W. III, pp. 253-4 —cfr. *De Cive*, E.W. II, p. 186—. Es conveniente señalar que mientras en el *De Cive* la distinción entre leyes naturales y leyes civiles es marcada, posteriormente en el *Leviathan* atenúa tal distinción, tratando inclusive de mostrar la inclusión de unas en otras como se manifiesta en los textos citados.

Si bien Bertman interpreta estos textos como que la ley natural se expresa a través de la ley civil, siendo la apelación a la racionalidad de la ley natural equivalente a la justificación de la propiedad de obedecer la ley civil,³³ corresponde más bien concluir la sumisión de la ley natural a la ley civil siendo ésta la que constituye la medida de todas las acciones, la que determina si algo es justo o injusto, virtuoso o vicioso tal como se deduce del siguiente texto de *Elements*:

"En el estado de naturaleza donde cada hombre es su propio juez y difiere de otros en lo referente a nombres y apelativos de las cosas, y estas diferencias surgen disputas y alteraciones de la paz, era necesario que hubiera una medida común para todas las cosas que pudieran ser objeto de controversias, como por ejemplo: a qué debe llamarse recto, a qué bueno, a qué virtud, a qué mucho, a qué poco, a qué mío o tuyo... Pues en estas cosas los juicios privados pueden diferir y producir controversias. Esta medida común, algunos dicen es la recta razón, con lo que yo estaría de acuerdo, si pudiera tal cosa encontrarse o conocerse *in rerum natura*. Pero generalmente aquellos que invocan la recta razón para decidir alguna controversia, se refieren a su propia razón. Pero esto es cierto, así viendo que la recta razón no existe, la razón de algún hombre u hombres debe suplirla, y ese hombre u hombres es aquél o aquéllos que tienen el poder soberano, como ya ha sido probado, y consecuentemente las leyes civiles son para todos los súbditos la medida de sus acciones, las que determinan si son rectas o erradas, provechosas o no, virtuosas o viciosas".³⁴

De este modo la moral se convierte en un ordenamiento artificial y la ética así como la política, en cuanto ciencias, se convierten en ciencias a priori, demostrativas, pues estudian un orden artificial cuyos principios son establecidos por el hombre mismo. Leemos en el *De Homine*:

"Por consiguiente se entiende que aquéllos que consideran a los hombres por sí mismos y como si ellos existieran fuera de la sociedad civil, no pueden tener cierta moral porque adolecen de cierta norma o pauta respecto de la cual la virtud y el vicio pueden ser juzgados y definidos... Por tanto, una norma común para la virtud y el vicio no aparecen excepto dentro de la vida civil".³⁵ "Finalmente, la política y la ética (esto es las ciencias de lo justo e injusto), la igualdad y la desigualdad, pueden ser demostradas a priori, porque nosotros mismos hacemos los principios, esto es, las causas de la justicia (es decir, la ley y los pactos), de donde es sabido qué es la justicia e igualdad, y sus opuestos la injusticia y desigualdad. Pues antes de que los pactos y leyes fueran redactados ni la justicia ni la injusticia, ni el bien público ni el mal público eran naturales entre los hombres más que lo que lo eran entre las bestias".³⁶

Podemos concluir este breve estudio antropológico-ético de Hobbes con la acertada expresión de Leo Strauss: "lo que hizo Hobbes fue mantener la idea de ley natural pero divorciándola de la idea de la perfección del hombre".³⁷ Con el advenimiento de la ciencia y de la filosofía modernas, las causas finales fueron simplemente eliminadas del orden natural. Y una vez que éstas fueron removidas desaparecieron con ellas todas las obligaciones y deberes naturales dejando el paso al prescriptivismo ético y al positivismo jurídico.

³³ BERTMAN, M., "Hobbes's homo lupus convenanted", *International Studies in Philosophy*, IX, 1977: "The two cannot be separated in fact, since the natural law is expressed through the civil law; that is, not by each particular civil law, but through the civil law as a whole considered in its goal, identical with the goal of natural law, to promote peace".

³⁴ *The Elements of Law*, Ed. por Tönnies, Barnes & Noble, New York, 2ª ed., 1969, part II, chap. 10, 8, pp. 188-9.

³⁵ *De Homine*, XIII, viii, 9.

³⁶ *De Homine*, O. L. II, p. 94.

³⁷ STRAUSS, LEO, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, p. 180.

II

Debemos ahora confrontar esta visión moderna con la visión tradicional que el P. Gauthier denominó como "metafísica de la finalidad".³⁸ La primera cuestión que deberá ser abordada es la noción tradicional de naturaleza como principio de movimiento dirigido a un fin. Sto. Tomás sigue en este tema directamente la exposición de Aristóteles en *Física* II. Comentando así la misma definición de naturaleza nos dice: "natura nihil aliud est quam principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens".³⁹ En la *Suma Teológica* nos habla de diversas acepciones del término:

"...natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus. Et talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet ex II Physic. Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel etiam quodlibet ens. Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei".⁴⁰

En el *Contra Gentes* es aún más explícito:

"Nomen naturae primo impositum est ad significandum ipsam generationem nascentium. Ex exinde translatum est ad significandum principium generationis huiusmodi. Et inde ad significandum principium motus intrinsecum mobili. Et quia huiusmodi principium est materia vel forma, ulterius natura dicitur forma vel materia rei naturalis habentis in se principium motus. Et quia forma et materia constituunt essentiam rei naturalis, extensum est nomen naturae ad significandum essentiam cuiuscumque rei in natura existentis: ut sic natura alicuius rei dicatur essentia, quam significat definitio".⁴¹

Ahora bien, que esta naturaleza se ordena a un fin lo afirma el Aquinate tanto en el orden físico como en el antropológico. En el *Comentario a la Física* encontramos expresiones como las siguientes:

"natura operatur propter aliquid", "natura agat propter finem", "omnia quae fiunt a natura, fiunt propter aliquid", "natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, quae ipsae res moventur ad finem determinatum", "epilogando dicit, manifestum esse quod natura sit causa, et quod agat propter aliquid".⁴²

En la *Suma* y en el *Contra Gentes* sostiene que todo agente obra por un fin. Y al decir todo agente incluye tanto a la naturaleza racional como a la irracional. Partiendo de la expresión aristotélica "non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem",⁴³ afirma en la *Suma*:

"Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum non magis ageret hoc quam illud".⁴⁴

³⁸ GAUTHIER, *La Morale d'Aristote*, PUF, Paris, 1958, pp. 47-48.

³⁹ *In Phys.*, L. II, lec. I. Cfr. *Física* II (Bk 192b20).

⁴⁰ *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, c.

⁴¹ *Contra Gentes*, IV, cap. 35.

⁴² *In Phys.*, L. II, Lec. XI, XII, XIII, XIV.

⁴³ Cfr. Bk 196b21.

⁴⁴ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 2, c.

Sin la intervención del fin no habría razón de ser de la determinación de la acción en un preciso sentido; no habría razón de ser de la canalización de la acción eficiente. Así como la existencia del efecto evidencia la necesidad de una causa eficiente, la determinación de ese mismo efecto en lugar de otro igualmente posible demuestra la existencia de un fin, de una determinación previa que ha dirigido con precisión tal causalidad.⁴⁵ Con respecto a esta determinación el Aquinate distingue una doble ordenación posible.

"Haec autem determinatio, sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis".

Concluye el corpus en los siguientes términos:

"Proprium est naturae rationalis ut tendat in finem quasi se agens vel ducens ad finem: naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta, sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive, in finem non apprehensum, sicut et quae omnino cognitione carent".⁴⁶

En el *Contra Gentes* esta doble ordenación al fin la explica indicando que "todo agente obra o por naturaleza o por el intelecto". En ese contexto naturaleza abarcaría todas las formas posibles de la naturaleza irracional e intelecto se identifica con la naturaleza racional. Pero en ambos casos "tanto el que obra según la naturaleza como el que obra según el arte y a propósito, obra por un fin".⁴⁷ Podemos concluir que naturaleza y fin son correlativos. En el plano óntico el fin tiene la primacía pues él es quien determina en un ente el modo específico de tender a su perfección, vale decir, su naturaleza. En el orden de la ejecución, en cambio, la primacía está en la naturaleza que realiza el fin como un efecto.

Las nociones de naturaleza y fin requieren todavía algunas precisiones. En el *Contra Gentes* el Aquinate sostiene que la naturaleza se identifica con la forma:

"Natura est secundum quam res aliqua dicitur res naturalis. Dicitur autem res naturalis ex hoc quod habet formam. Forma igitur rei naturalis est eius natura".⁴⁸

En cuanto al fin hay que distinguir en él dos sentidos: el de término o extremo de una cosa como lo último y acabado, o bien el otro sentido perfectivo, cuando expresamos el acabamiento en las realidades cualitativas, en el orden de la forma. El sentido perfectivo corresponde al fin que es término de la acción, pues la acción siempre tiende a producir una perfección en las cosas, o bien es ella misma, en la actividad inmanente, una perfección del

⁴⁵ Cfr. DERISI, O., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, EDUCA, 4ª ed., 1980, p. 28.

⁴⁶ *S. Th.*, I-II, q. 1, a.2, c.

⁴⁷ *Contra Gentes*, III, 2.

⁴⁸ *Contra Gentes*, IV, 35.

sujeto. De allí la identidad del término griego *télos* (fin) y *téleion* (lo perfecto). Ese sentido perfectivo es el que está presente en el Aquinate al afirmar que el fin de todas las cosas es el bien. Así lo expresa en el *Contra Gentes*:

“Illud ad quod aliquid tendet cum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit cum ipsum habuerit, est finis eius. Unumquodque autem, si perfectione propria careat in ipsam movetur, quantum in se est; si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis igitur uniuscuiusque rei est eius perfectio. Perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem”.⁴⁹

La forma, pues, identificada con la naturaleza, nos manifiesta el fin o perfección hacia la que el ser se inclina. Con gran claridad se expresa Mons. Derisi sobre este tema en *Los fundamentos metafísicos del orden moral* al afirmar: “De la forma como acto procede toda la actividad del ser; de la forma como acto sustancial específico procede la actividad específica de esa naturaleza, es decir, aquello por lo que el ser se mueve esencialmente hacia su último fin. De aquí que el último fin de un ser está expresado por su forma considerada no sólo estática, sino también dinámicamente, o sea no sólo como constitutivo de una sustancia sino también como principio dirigente de una actividad que se desplaza hacia la plenitud de la misma forma, hacia la perfección específica. Así el hombre hacia la plenitud de su vida racional o espiritual”.⁵⁰

Corresponde ahora, confrontar con la noción hobbesiana de naturaleza humana ya expuesta, la noción que desarrolló el Aquinate. Frente a una naturaleza entendida como una simple suma de facultades y poderes donde la razón sólo figura para que la descripción sea completa, no habiendo más que una diferencia de grados entre animal y hombre, encontramos en el Doctor Angélico la insistencia en el discernimiento de las operaciones propias del hombre. Así en la *Suma* afirma:

“Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere: per hanc enim omnia animalia transcendit”. . . . “Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium” . . . “Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma”.⁵¹

Observamos que mientras la mentalidad moderna hobbesiana rechaza la noción de forma y debido a ello no encuentra diferencia esencial entre los movimientos realizados por el hombre y los realizados por otros cuerpos naturales, la tradición escolástica hace hincapié en la forma identificada con el principio de la operación propia del hombre para así distinguirlo de los demás entes. Y aún más precisa es la distinción que realiza el Aquinate, cuando, entre

⁴⁹ *Contra Gentes*, III, 16.

⁵⁰ DERISI, O., *op. cit.*, pp. 35-36.

⁵¹ S. Th., I, q. 76, a.1, c.

las mismas acciones que el hombre ejecuta, distingue entre las que son propiamente humanas de las que son simplemente del hombre.

"...illae solae proprie dicuntur 'humanae', quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem... Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem 'hominis' actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis in quantum est homo".⁵²

El hombre es por definición un ser racional y la razón lo constituye en su ser y en su obrar. Los actos humanos se definen y configuran por orden al fin, en función del cual se pone siempre en movimiento la actividad del hombre. El fin es así, como ya se ha probado, el principio y la razón de ser del acto humano, pero ese orden al fin es algo propio de la razón, pues es ella la que propone y presenta el fin a la voluntad.

Ahora bien, si la razón es necesariamente el primer principio de los actos humanos en cuanto tales, ha de ser también su regla y su medida, y la ley será la razón que mide y regula. Corresponde ahora una breve consideración del tema de la ley en el pensamiento del Aquinate en orden a mostrar cómo Hobbes, si bien en apariencias ha usado una terminología escolástica, en su interpretación se ha desviado totalmente de la orientación filosófica, ética y jurídica de Santo Tomás.

En la I-II, q. 90, a. 1 se lee:

"lex quaedam regula est et mensura actuum, ... Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum... In unoquoque autem genere id quod est principium est mensura et regula illius generis... Unde relinquatur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem".

Debemos señalar que la razón aquí debe entenderse como razón práctica, pues es ella la que versa acerca de lo operable: "lex est quoddam dictamen practicae rationis".⁵³ Ya en esta primera aproximación general al tema de la ley podemos observar la diferencia con la noción hobbesiana de ley fundada en la autoridad y el poder, y no en la racionalidad. Avanzando con el examen que realiza Sto. Tomás debemos continuar con el siguiente orden argumental: el primer principio en el orden operativo al que se refiere la razón práctica es el fin último, y el fin último de la vida humana es la felicidad o bienaventuranza. Si la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, siendo el hombre individual parte de la comunidad perfecta, es necesario que la ley propiamente mire al orden que conduce a la felicidad común.⁵⁴

"Lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune".⁵⁵

⁵² S. Th., I-II, q. 1, a.1, c.

⁵³ S. Th., I-II, q. 91, a.3, c. Cfr. I-II, q. 90, a.1, ad 2.

⁵⁴ Cfr. S. Th., I-II, q. 90, a.2, c.

⁵⁵ S. Th., I-II, q. 90, a.3, c.

Con estos elementos podemos entender la definición clásica a la que arriba el Aquinate al fin de la q.90:

“Lex nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata”.⁵⁶

Nuevamente en la comparación choca el criterio absolutamente individualista de Hobbes con el de una comunidad perfecta en la que el hombre individual desarrolla su natural sociabilidad y politicidad. Así mientras que para el filósofo de Malmesbury el único fin de la ley es la propia conservación, para el Aquinate el fin de la ley es el bien común.

Pasando ahora de la noción general de ley a la de ley natural, también debemos señalar importantes aspectos de la doctrina tomista con la que entra en colisión el pensamiento hobbesiano. Mientras que para éste la ley natural no es propiamente ley sino precepto condicional, cualidad dispositiva del hombre, para Sto. Tomás, tal como toda ley, la ley natural es un *opus rationis*, algo producido por la razón práctica no como actos, sino como proposiciones que son primariamente los juicios o principios primeros que dirigen la operación humana, que son evidentes por sí mismos, se conocen por todos naturalmente desde el uso de razón y no son meros enunciados sino juicios imperativos. Estos principios expresan los fines primarios de la naturaleza humana, a los cuales está ordenada o inclinada naturalmente. Leemos en la *Suma*:

“Omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae... secundum quod regulantur ratione pertinent ad legem naturalem”.⁵⁷

Este tema de las inclinaciones nos lleva indefectiblemente a la relación que el Aquinate establece entre la ley natural y la ley eterna al definir la primera:

“Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura”.⁵⁸

Esta definición se explica a partir de la siguiente argumentación: todas las cosas participan de alguna manera de la ley eterna, pues por la impresión de la misma tienden y se inclinan a sus propios actos y fines. La Razón Eterna es la que inclina a todas las creaturas al fin y a la acción debida. Pero el hombre como creatura racional participa de un modo especial, es decir, participa intelectual y racionalmente de la ley eterna, y precisamente por eso su participación puede llamarse con propiedad *ley natural*, pues la ley, como ya se ha dicho, es *opus rationis* o *aliquid rationis*. Por eso, inclusive, la participación de los entes irracionales de la Razón Eterna es una participación “suo modo” y sólo puede denominarse ley por cierta semejanza, es decir impropriadamente.⁵⁹ Vale en este punto, traer a colación, lo que afirma el Dr. Soaje

⁵⁶ S. Th., I-II, q. 90, a.4, c.

⁵⁷ S. Th., I-II, q. 94, a.2, ad 2.

⁵⁸ S. Th., I-II, q. 91, a.2, c.

⁵⁹ Cfr. I-II, q. 91, a.2, ad 3.

Ramos en su tesis sobre la noción de ley en Suárez: "Las inclinaciones naturales sólo cuando son asumidas y formuladas racionalmente por la sindéresis revisten la razón de regla y de ley natural".⁶⁰ Con esto queda demostrado que para Sto. Tomás la ley natural, a diferencia de Hobbes, es *propriamente* ley.

Pero quedan aún dos aspectos que no podemos omitir: la noción de "recta ratio", y la fundamentación de lo bueno, lo justo y lo recto. Con referencia a la "recta ratio" recordemos que en Hobbes hay una posición ambigua, pues así como en el *De Cive* la acepta, aunque la malentienda como instrumento de cálculo al servicio de las pasiones, en *Elements of Law* directamente niega su existencia debiendo apelar al poder del soberano para proporcionar una regla de los actos humanos. La coherencia del sistema tomista, en cambio, presenta como regla de los actos humanos la razón, pero como puede haber una razón recta y una errónea, el Aquinate insiste en afirmar que no es una razón cualquiera sino la razón recta la que regula nuestros actos.⁶¹ Así se expresa en las *Sentencias*:

"Et ideo regula humanorum actuum non est ratio qualibet, sed ratio recta".⁶²

Y de similar modo en el *Comentario a la Ética*:

"Quia contingit rationem esse et rectam et erroneam, oportet virtutem secundum rationem rectam operari".⁶³

Además, en la "recta ratio" como regla próxima de los actos humanos, se vierte todo el contenido de la naturaleza por intermedio de la razón natural o razón perfeccionada por la sindéresis. Pues la naturaleza humana es considerada como fundamento de esa regla próxima, ya que la regla de la razón humana se toma de las cosas creadas que el hombre conoce naturalmente, entre las que precisamente se incluye la naturaleza humana.⁶⁴ Esto nos conduce al otro aspecto señalado, la fundamentación de lo bueno, lo justo y lo recto. Precisamente porque para Hobbes no existe un orden natural, lo bueno, lo justo y lo recto no encuentran su fundamento en la naturaleza de las cosas (*in rerum natura*), debiendo apelar él a las leyes civiles emanadas del poder soberano. De este modo la ley civil, además de ser medida de todas las acciones del hombre, se convierte en fundamento de la bondad, la justicia y la rectitud ya que antes de existir la ley nada es ni bueno ni malo, ni justo ni injusto, ni recto ni vicioso. Por el contrario, Sto. Tomás aceptando la existencia de un orden natural, rechaza la posición de los que dicen que lo justo y lo recto sólo lo establece la ley ("excluditur positio dicentium quod iusta et

⁶⁰ Cfr. SOAJE RAMOS, G., *Sobre algunos aspectos fundamentales de la noción de ley en Francisco Suárez*, Tesis doctoral, UNC, Córdoba, 1951, p. 218.

⁶¹ Cfr. LEHU, L., *La Raison, Règle de la Moralité d'après Saint Thomas*, Ed. Gabalda, Paris, 1930.

⁶² *In II Sent.*, dist 24, q. 3, a.3, ad 3.

⁶³ *In II Ethic.*, 1,7.

⁶⁴ Cfr. SOAJE RAMOS, *op. cit.*, pp. 217-218 —cfr. I-II, q. 74, a. 7—: "Manifestum est autem, quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit".

recta sunt solum lege posita).⁶⁵ En el *Contra Gentes* afirma que se dan acciones humanas naturalmente convenientes y otras que naturalmente no convienen. A una cosa le conviene naturalmente todo lo que tiende hacia su fin natural, y lo contrario le es naturalmente inconveniente. Hay, por consiguiente, acciones que convienen al hombre según su naturaleza, que son de por sí rectas y no sólo por ser mandadas por la ley. Así pues concluye Tomás

“bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem”. (Id.).

Finalmente, debemos concluir este examen con la comparación del sentido que la moral y la ética tienen en uno y otro sistema. Ya hemos apreciado, apoyándonos en los textos, el carácter de ordenamiento artificial que el sistema hobbesiano imprime a la moral. La ética y la política son para Hobbes demostrables *a priori* en cuanto que, como ya se ha señalado, los principios que son para él causas de la justicia, esto es las leyes y los convenios, por los que se discierne lo justo de lo injusto, son establecidos por el hombre mismo. ¡Otro vaciamiento de la noción aristotélica de demostración *a priori*!⁶⁶ Por contraposición, el sistema tomista nos presenta un saber que se ocupa de las “costumbres” humanas (*mores*) en su dimensión individual o colectiva, o del “ethos” en el sentido moral del término como carácter o modo de ser de una persona o de una comunidad. Del Comentario de Sto. Tomás a la *Ética* podemos concluir que la filosofía moral por su objeto propio material y formal parte de la experiencia; y el orden que establece así como los principios que estudia tienen su fundamento en la naturaleza misma, entendida como orden natural dado. He aquí los textos:

“Sic ergo moralis philosophiae circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem”.⁶⁷ “Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis... Sicut autem subjectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobilis, ita subjectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem”.⁶⁸

A modo de conclusión, me permito señalar que una naturaleza ateleológicamente concebida sólo puede originar una concepción mecanicista del mundo y de la vida, estéril, e insensible a los valores, donde la ética representa un ordenamiento exterior de las relaciones interpersonales que solamente ase-

⁶⁵ *Contra Gentes*, III, 129.

⁶⁶ Se dice esto último porque ya unos párrafos antes del texto transcrito en nota 36, Hobbes caracteriza en general la *demonstración a priori* en términos de los cuales dicho texto es una aplicación. Allí dice: “Itaque earum tantum rerum scientia per demonstrationem illam a priori hominibus concessa est, quarum generatio dependet ab ipsorum hominum arbitrio. Y esta noción la aplica incluso a la geometría en cuanto “generationesque figurarum ex nostro dependeant arbitrio... Itaque ad hanc rem, quod figuras nos ipsi creamus, contingit geometriam haberi et esse demonstrabilem”.

⁶⁷ *In Ethic.*, I, lect. I, n° 2.

⁶⁸ *In Ethic.*, I, lec. I, n° 3.

gura el interés individual. Sólo la noción de una naturaleza ordenada a un fin perfectivo puede ser fundamento de una concepción arquitectónica del mundo y de una vida virtuosa, donde la grandeza de la ética reside en su *objeto*: la moralidad en la conducta y radicalmente en la persona humana, en su *tarea*: la conducción mediata de la vida humana recta, y en su *fin último* identificado con el propio fin supremo del hombre, el bien humano perfecto.

MARÍA L. LUKAC DE STIER
Instituto de Filosofía Práctica
CONICET
Universidad Católica Argentina

DERECHO, PENSAMIENTO Y LENGUAJE

CONTRIBUCION A UNA SEMANTICA NORMATIVA REALISTA

I. *Introducción*: A partir de la década del '50 y como consecuencia del desarrollo de toda una corriente de pensamiento de corte empirista, que centra de modo exclusivo —o casi exclusivo— el objeto de los estudios filosóficos en el análisis del lenguaje,¹ se han elaborado una serie de ensayos de aplicación de esa modalidad filosófica al campo de la Filosofía del Derecho. Esos ensayos, algunos de los cuales se han llevado a cabo en la Argentina, se estructuran sobre la base de las siguientes afirmaciones principales: i) la Filosofía del Derecho tiene como objeto fundamental y casi excluyente el análisis del lenguaje jurídico; ii) este análisis puede realizarse, ya sea a) reduciendo todo el sentido de las proposiciones jurídicas a la designación de hechos o realidades singulares, únicos susceptibles de conocimiento empírico y, para estos pensadores, de conocimiento en general;² ya sea, b) intentando descubrir las ambigüedades y vaguedades del lenguaje jurídico como sector del lenguaje vulgar para, de ese modo, superar los desacuerdos entre los juristas, producto exclusivo de esas ambigüedades y vaguedades; iii) las proposiciones filosóficas de base metafísica, así como las referidas al derecho natural, a la "naturaleza jurídica" de las instituciones,³ al llamado "derecho subjetivo" o a los "derechos humanos", carecen de sentido —o de referencia semántica— y no resisten la prueba del análisis filosófico.⁴

Tal como se desprende de esta enumeración de sus puntos fundamentales, la temática desarrollada por esa corriente en el campo iusfilosófico es relativa-

¹ Sobre la corriente analítica de la filosofía, vid. el completísimo volumen de Urdániz, Teófilo, *Historia de la Filosofía-VII-Siglo XX: Filosofía de las ciencias, neopositivismo y filosofía analítica*, B.A.C., Madrid, 1984 y Mondín, Battista, *Il linguaggio teologico*, Ed. Paoline, Roma, 1977, cap. II.

² Es este el sentido del análisis de Jeremy Bentham; vid. El Shakankiri, Mohamed, "Analyse du langage et droit chez quelques juristes angloaméricaines de Bentham a Hart", en: *Archives de Philosophie du Droit*, N° XV, París, Sirey, 1970, pp. 113-149.

³ Vid. acerca del tema de las "naturalezas jurídicas", desde esa perspectiva, Bulygin, Eugenio, *Naturaleza jurídica de la letra de cambio*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1961, passim. Respecto del "derecho natural", vid. Mac Donald, Margaret, *Natural Rights*, en: AA. VV., *Theories of Rights*, comp. Jeremy Waldron, New York, Oxford U.P., 1984, pp. 21-40.

⁴ Sobre el "sinsentido" de la noción de "derecho subjetivo", vid. Ross, Alf, *Tú-tú*, trad. Genaro Carrió, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1976 y Olivecrona, Karl, *El derecho como hecho*, trad. López Guerra, Labor, Barcelona, 1980, p. 173; allí escribe: "La realidad de los «derechos» puede negarse en dos sentidos: 1) puede decirse que las facultades morales de la doctrina iusnaturalista (...) no existen. Es como decir que los centauros o los fantasmas no existen; 2) puede decirse, por otro lado, que el término «derecho subjetivo», tal como se utiliza comúnmente, no significa nada en absoluto: ni siquiera se refiere a algo que existe sólo en la imaginación, como los centauros. En este sentido, la palabra carece de referente semántico".

mente amplia y —en algunos casos— de verdadero interés. Resultaría por ello provechoso efectuar un estudio prolijo de los desarrollos llevados a cabo por los filósofos analíticos en ese ámbito, pero los límites impuestos en estas circunstancias no lo hacen posible. Nos circunscribiremos, por lo tanto, al breve examen de sólo una de las cuestiones abordadas por esa corriente de pensamiento: la que se refiere a la *semántica normativa*, cotejando luego sus conclusiones con las que surgen al encarar la misma temática desde una perspectiva realista.

II. *El problema y la respuesta analítica*: Vamos a considerar como una afirmación obvia que las normas jurídicas, con la excepción hecha de los primeros principios de la ley natural,⁵ se conocen a través de un cierto lenguaje. Ya se trate de derecho escrito, consuetudinario, jurisprudencial o doctrinal, es a través de palabras como se nos patentizan las reglas del comportamiento humano social. “El Derecho, en efecto —escribe Villey— no se nos aparece sino bajo la forma de una oración, ya se trate de las oraciones de las leyes, de los jueces, de los juristas, de la doctrina; y de una oración sujeta a las leyes del lenguaje”.⁶ Si esto es así, es preciso preguntarse, en sede filosófica, i) cuál es el tipo de relación en que se encuentra este lenguaje con las normas de derecho y ii) qué es lo que este lenguaje significa, e.d., cuál es su referencia semántica.

La respuesta de los filósofos analíticos a la primera de las preguntas no es demasiado explícita; no obstante, pareciera desprenderse de sus textos que existe *identidad* entre norma y lenguaje, es decir, que las normas *son* simplemente lenguaje. En ese sentido, Genaro Carrió escribe que “las normas jurídicas, en cuanto autorizan, prohíben o hacen obligatorias ciertas acciones humanas y en cuanto suministran a los súbditos y a las autoridades pautas de comportamiento, *están compuestas por palabras* que tienen las características propias de los lenguajes naturales o son definibles en términos de ellos”,⁷ refiriéndose más adelante a “los términos o expresiones en que la regla consiste”.⁸ De acuerdo con lo dicho, la expresión lingüística del artículo 79 del Código Penal sería —o se identificaría con— *la norma jurídica* que regula la represión del homicidio.

Respecto a la segunda de las preguntas —la que se refiere a la semántica de las oraciones normativas— la respuesta de los analíticos es doble: a) si se considera a las normas como *expresiones enunciativas encubiertas*, es decir, como manifestativas de un estado de cosas, tienen efectivamente una significa-

⁵ “Derecho” es un término analógico, tema acerca del cual nos hemos extendido en otras oportunidades; v.gr. “La noción analógica del derecho según Georges Kalinowski”, en: *Prudentia Iuris*, Nº 16 y “La categorización del derecho según Santo Tomás”, en: *Sapientia*, Nº 143, Buenos Aires, 1982, pp. 11-20. En este trabajo usaremos la locución “derecho” exclusivamente en el sentido de “normas jurídicas” o “derecho normativo”.

⁶ VILLEY, MICHEL, *Préface*, al volumen *Le langage du droit*, en: *A.P.D.*, Nº XIX, París, Sirey, 1974, p. 1.

⁷ CARRIÓ, GENARO, *Notas sobre derecho y lenguaje*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1976, p. 37.

⁸ CARRIÓ, GENARO, o.c., p. 45. Vid., asimismo, CARRIÓ, GENARO, *Sobre los límites del lenguaje normativo*, Astrea, Buenos Aires, 1973, p. 19.

ción: aquella que se refiere a ciertos estados psíquicos o emotivos de agrado o desagrado. Pero en este caso, la investigación semántica de ese enunciado corresponde al psicólogo o al sociólogo, quienes lo reconducirán o resolverán en expresiones simples, representativas o designativas de hechos singulares.⁹ “Hemos visto —escribe Ayer— que, como los juicios éticos son simples expresiones de sentimiento, no puede haber modo alguno de determinar la validez de ningún sistema ético y, en realidad, no tiene sentido preguntar si un determinado sistema es verdadero. Todo lo que puede preguntarse legítimamente en relación con esto —continúa Ayer— es cuáles son los hábitos morales de una persona o de un grupo de gentes dada y qué es lo que les induce a tener precisamente esos hábitos y esos sentimientos. Y esta pregunta cae enteramente dentro del objeto de las ciencias sociales (psicología y sociología)”.¹⁰

Por el contrario, b) si se considera a las expresiones lingüísticas de las normas como *efectivamente normativas*, es decir, como conteniendo un juicio de valor, resultará que carecen por completo de valor significativo; serán simples sinsentidos, meros sonidos o grafismos sin significación ninguna. “Los enunciados de la ética normativa —afirma Carnap— tengan la forma de reglas o la forma de enunciados valorativos, carecen de sentido teórico, no son enunciados científicos”,¹¹ estando desprovistos, por lo tanto, de todo valor en cuanto enunciados.

III. *Presupuestos y aplicaciones de esta doctrina*: Lo expuesto hasta ahora no es sino una consecuencia directa de las ideas generales acerca de la significación sostenidas por los autores enrolados en la corriente más radical de la filosofía analítica;¹² para ellos, el único correlato semántico de las palabras son los hechos o cosas singulares, lo que es del todo coherente con su punto de partida empirista. Según uno de los “padres” de esta filosofía, Ludwig Wittgenstein, “el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas”;¹³ “la proposición más simple, la proposición elemental, afirma la existencia del hecho atómico”;¹⁴ “todas las proposiciones son todo aquello que se sigue de la totalidad de todas las proposiciones elementales”¹⁵ y “sólo en el contexto de la proposición tiene el nombre significado”.¹⁶ De aquí resulta claramente que, para el enigmático pensador vienés y sus seguidores, las expresiones pueden significar únicamente hechos empíricos.

⁹ AYER, ALFRED, *Lenguaje, verdad y lógica*, trad. Marcial Suárez, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1971, p. 119, ss.

¹⁰ AYER, ALFRED, *o.c.*, p. 131. Es interesante destacar que el mismo Ayer, en una obra posterior, reconoce explícitamente que esta doctrina “es, en un sentido palpable, incorrecta”; AYER, ALFRED, “Sobre el análisis de los juicios morales”, en: *Ensayos Filosóficos*, trad. Francisco Béjar, Ariel, Barcelona, 1979, p. 211.

¹¹ CARNAP, RUDOLF, *Filosofía y sintaxis lógica*, en: *La concepción analítica de la filosofía*, dir. Javier Muguerza, Madrid, Alianza, 1974, t. 1, p. 301.

¹² Vid. sobre esto, *La conception scientifique du monde-Le Cercle de Vienne*, ed. Antonia Soulez, P.U.F., París, 1985, pp. 114 ss.

¹³ WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. Tierno Galván, Alianza, Madrid, 1973, Nº 1.1.

¹⁴ *Ibidem*, 4.21.

¹⁵ *Ibidem*, 4.52.

¹⁶ *Ibidem*, 3.3.

Ahora bien, si aplicamos esta doctrina al lenguaje de las normas, resultará que una locución normativa sólo podrá "significar" los hechos que en ella se mentan, de modo tal que la expresión normativa "el que robe deberá ser azotado", significará simplemente: a) el hecho de apropiarse de una cosa ajena y b) el hecho de golpear la espalda con un látigo al autor de esa apropiación. En cuanto al vocablo "deberá", hace sólo alusión al hecho de que al robo, se le seguirá probablemente el azote.¹⁷ Uno de los precursores de esta doctrina, "Bentham, llegó a la conclusión siguiente: afirmar que un hombre tiene la obligación o el deber de realizar un acto «c», equivale a decir que si ese hombre se comporta así, probablemente sufrirá un mal".¹⁸

Siguiendo el camino abierto por Wittgenstein y —en el ámbito ético— por Bentham, los empiristas escandinavos terminaron por negar toda verdadera significación a las expresiones que mentaban deberes jurídicos o derechos subjetivos. Así, por ejemplo, para Karl Olivecrona, las locuciones sobre derechos subjetivos son de carácter "místico",¹⁹ ya que resulta imposible "percibir derechos ni deberes, calidades ni potestades jurídicas",²⁰ en razón de que "no son parte del mundo de los hechos conocidos a través de los sentidos, de la memoria o de la inducción".²¹ Un razonamiento similar efectúa Eugenio Bulygin respecto de la obligación jurídica: "¿Qué significa el término obligación? —se pregunta—. Ciertamente no se trata de un término observable, es decir, la palabra «obligación» no tiene referencia semántica directa, y si tiene algún significado, es tan sólo por referencia a los hechos condicionantes o a la consecuencia jurídica".²²

En lo que hace referencia a las normas, Alf Ross desarrolla con inequívoca claridad el punto de vista analítico; "una proposición acerca de la realidad —escribe— (...) necesariamente implica que siguiendo un cierto procedimiento, bajo ciertas condiciones, resultarán ciertas experiencias directas";²³ "la interpretación de la ciencia del derecho expuesta en este libro —continúa diciendo— reposa en el postulado de que el principio de verificación debe aplicarse también a este campo del conocimiento, o sea, que la ciencia del derecho debe ser reconocida como una ciencia social empírica".²⁴ Y en aplicación de lo expresado en estos párrafos, Ross concluye que la referencia semántica de una norma jurídica radica en la existencia de buenas razones para suponer que será adoptada por los tribunales como base para la decisión de las controversias jurídicas futuras;²⁵ dicho en otras palabras, el hecho empírico o "experiencia directa" a que hace referencia una norma, radica exclusivamente en la conducta futura de

17 Vid. EL SHAKANKIRI, MOHAMED, "Analyse du langage et droit...", cit., pp. 121-122.

18 CARRIÓ, GENARO, *Sobre el concepto de deber jurídico*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1966, pp. 15 ss.

19 OLIVECRONA, KARL, *Lenguaje jurídico y realidad*, trad. Garzón Valdez, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1968, p. 11.

20 *Ibidem*, p. 8.

21 *Ibidem*, p. 59.

22 BULYGIN, EUGENIO, *o.c.*, pp. 22-23.

23 ROSS, ALF, *Sobre el derecho y la justicia*, trad. Genaro Carrió, EUDEBA, Buenos Aires, 1970, p. 39.

24 *Ibidem*, p. 39.

25 *Ibidem*, pp. 40-49-73 y *passim*.

los magistrados judiciales; si éstos aplican de hecho la norma, ella quedará así verificada y podrá ser considerada "derecho vigente", es decir, norma jurídica en sentido propio.

IV. *Dificultades de la posición analítica*: Expuesta de modo sucinto la doctrina analítica de la semántica normativa, corresponde ahora, y dentro de la brevedad que nos impone la ocasión, efectuar algunas consideraciones críticas acerca de la racionalidad de esas enseñanzas y de su adecuación —o no— a la experiencia jurídica, entendida ésta de modo integral. Ellas son las siguientes:

a) En primer lugar, es necesario poner en evidencia que la interpretación analítica supone la *negación categórica de todo valor normativo* —valga la redundancia— de las normas jurídicas. En efecto, la noción de norma supone necesariamente las de i) un *modelo* de la conducta humana, de un paradigma, patrón o medida al que ella ha de conformarse y ii) la de una cierta *obligatoriedad* o necesidad deóntica del cumplimiento —o no cumplimiento— de esa determinada conducta.²⁶ Para el pensamiento analítico —siempre en la versión estudiada— la norma no cumple —no podría cumplir— ninguna de las funciones que el uso corriente del lenguaje, la tradición filosófica y la realidad social exigen de ella: no es *modelo* de conducta, ni tampoco es principio de *obligatoriedad*; sólo es la expresión de dos hechos empíricos: el antecedente y la consecuencia, así como de la relación de causalidad —a pesar de que estos autores niegan en su mayoría la misma noción de causalidad— que existiría entre ellos. No hay aquí propiamente norma, en el sentido práctico de la noción, sino sólo la manifestación de una secuencia posible entre dos hechos.²⁷

b) En segundo término y como consecuencia inmediata de lo expuesto en el punto precedente, es decir, de la no atribución a los enunciados normativos de otra referencia semántica que no sea la vinculada a ciertos hechos empíricos, los autores que analizamos terminan *por reducir la norma a una mera expresión lingüística*, es decir, a un enunciado con ciertas características de tipo gramatical. Pero como lo ha expresado muy bien el iuspositivista francés Paul Amselek, "en nuestras relaciones intersubjetivas nos comunicamos por medio de signos sensibles, sobre todo a través de signos verbales, de palabras escritas o pronunciadas, nuestros contenidos de pensamiento y en especial las normas o reglas que elaboramos o utilizamos. Pero estos signos, gracias a los cuales la norma presente en otro me es comunicada, *no se identifican evidentemente con la norma misma*; no son sino el vehículo o, si se prefiere, el mensajero: la norma, la medida normativa, es el mensaje del que estos signos son portadores; son su sentido, es decir, aquello que éstos quieren decir, lo que quieren evocar

²⁶ Vid. acerca del alcance e implicancias de la noción de "norma": SOAJE RAMOS, GUIDO, *El concepto de derecho-II-La norma jurídica* (mimeo), INFIP, Buenos Aires, 1977, passim.

²⁷ Cabe destacar que ciertos autores, deudores de la escuela analítica, han criticado esta pérdida de sentido "normativo" de las normas y han intentado reencontrarlo desde otro punto de vista; v.gr. HART, HERBERT, *El concepto de derecho*, trad. Genaro Carrió, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1977, p. 130 y passim y también: DWORKIN, RONALD, *¿Es el derecho un sistema de normas?*, en: AA.VV., *Filosofía del Derecho*, comp. Ronald Dworkin, México, F.C.E., 1980, pp. 80 ss.

al espíritu".²⁸ Y no puede ser de otro modo, ya que si las normas fueran meras expresiones del lenguaje: i) resultaría un sinsentido hablar de *interpretación* de las oraciones normativas, ya que ella supone que las expresiones lingüísticas remiten a un significado distinto de ellas mismas, que debe ser descubierto mediante la interpretación de las palabras y ii) no se ve en qué medida simples vocablos pueden constituirse en *medida del obrar humano*, si suponemos que este obrar es un obrar inteligente y que, por lo tanto, sólo algo de la inteligencia —no una simple grafía o un sonido de la voz— puede efectivamente condicionarlo o dirigirlo.

c) En tercer lugar, y en relación con lo apuntado en último término, cabe destacar que las propuestas analíticas implican eliminar del ámbito del derecho normativo *toda dimensión racional*, reduciéndolo a un mero emotivismo, ni siquiera ya voluntarismo, pues la noción de voluntad aparece cuestionada en estos autores. A este respecto, merece ser citada la opinión de Mario Bunge, cuyo positivismo no puede ser discutido: "los filósofos analíticos empiezan a comprender —escribe el epistemólogo argentino— que la teoría emotivista de los valores y de las normas —teoría que habían abrazado casi todos ellos con más pasión que conocimiento— no agota el problema ni contribuye a racionalizar la vida sino que, por el contrario, puede servir para justificar cualquier arbitrariedad".²⁹ Dicho en otras palabras, al reducir las normas a expresiones de sentimientos o de acontecimientos empíricos, se las priva de racionalidad, se hace imposible su crítica según criterios axióticos y se torna utópica cualquier distinción precisa entre ellas y los mandatos de un asaltante, quien amenaza con el hecho empírico de pegarle un tiro a quien se niegue a realizar el hecho empírico de entregarle su billetera.

d) Por último, es necesario consignar que la doctrina analítica de la semántica de las normas, *supone necesariamente una serie de afirmaciones fuertemente discutibles*, cuando no objetables, que la mayoría de los iusfilósofos analíticos dan por aceptadas de modo pacífico. Las principales son: i) la antropología, con raíz en Hume, según la cual la diferencia entre el hombre y el animal es sólo cuantitativa y no cualitativa o de naturaleza; ii) una teoría del conocimiento puramente empirista, conforme a la cual lo único cognoscible son los datos de los sentidos³⁰ y iii) un irracionalismo ético a ultranza. Sobre estos aspectos no podemos detenernos ahora, pero su sola enunciación hace evidente su cuestionabilidad y carácter polémico.

V. *Principios básicos de una semántica realista*: Habida cuenta de la debilidad de las conclusiones a que arriba la semántica normativa de raíz analítica, aparece como oportuno un intento de esbozar las líneas fundamentales de una

²⁸ AMSELEK, PAUL, *Norme et loi*, en: A.P.D., N° 25, Sirey, Paris, 1980, p. 93.

²⁹ BUNGE, MARIO, *Ética y Ciencia*, Siglo XX, Buenos Aires, 1982, p. 12. Cabe destacar que este autor, luego de la crítica citada, desarrolla una concepción muy similar a la de los pensadores impugnados.

³⁰ Vid. sobre todo, "Loi juridique et loi logique. Contribution a la sémantique de la loi juridique", en: *Archives de Philosophie du Droit*, N° 25, Sirey, Paris, 1980, pp. 123-136.

filosofía realista del lenguaje normativo, a los efectos de verificar si en ella se superan los puntos contestables evidenciados en la doctrina de la Escuela del Análisis. Los ensayos en ese sentido no son muchos, tanto que si hacemos excepción de los trabajos de Georges Kalinowski,³¹ podemos afirmar que el tema no ha interesado mayormente a los filósofos de orientación aristotélica. En las líneas que siguen, realizaremos un esbozo de respuesta a esa problemática, sin otra pretensión que la de establecer un punto de partida para una investigación de más largo aliento.

Ante todo, debemos apuntar que Tomás de Aquino no dedicó ninguna obra especial al estudio del lenguaje, encontrándose sus enseñanzas sobre ese tema dispersas a lo largo de toda su obra. Pero no obstante esta dispersión, las ideas del Aquinate acerca del tema son precisas y coherentes en toda su vasta producción escrita. Imposibilitados de exponer aquí de modo integral su doctrina en esta materia, citaremos algunos pasajes que consideramos fundamentales, para consignar luego someramente los puntos básicos de una semántica realista.³²

En primer lugar, los textos. En la Prima Pars, cuestión 13^o, artículo 1^o, de la *Suma Teológica*, escribe Santo Tomás que "según el Filósofo, las palabras son signos del intelecto y el intelecto una cierta similitud de las cosas. Por donde se ve que las palabras se refieren a las cosas significadas mediante los conceptos del intelecto. Conforme a esto, en la medida en que podamos conocer algo, podremos también denominarlo"³³ y pone a continuación el ejemplo del nombre "hombre", que significa la definición o el concepto de hombre, el que declara, a su vez, la esencia humana.

El segundo de los textos corresponde al *Comentario* tomista al *Perí Herme-neias*, de Aristóteles, y trata más extensamente el tema de nuestro estudio. "Aristóteles —afirma el Aquinate— indica aquí tres realidades que hacen conocer una cuarta: la escritura, las palabras y las pasiones del alma, que hacen conocer las cosas. Toda pasión proviene, en efecto, de la acción de un agente; de ese modo las pasiones del alma tienen su origen en las cosas en sí mismas (...). Es cuestión por ahora —continúa Tomás de Aquino— de las palabras que tienen una significación por institución humana; así, es necesario entender aquí por «pasiones del alma» los conceptos de la inteligencia, de los cuales —según Aristóteles— los nombres, los verbos y las frases son signos. No es posible, en

³¹ Acerca de la doctrina analítica del conocimiento, vid. INCIARTE ARMIÑÁN, FERNANDO, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, passim, y *El problema de la verdad en la filosofía actual y en Santo Tomás*, en: AA.VV., *Veritas et Sapientia*, EUNSA, Pamplona, 1975, pp. 43-59.

³² Por "semántica" entendemos aquí el estudio de las relaciones entre el lenguaje y su significado; vid. BOCHENSKI, I. H., *Los métodos actuales del pensamiento*, Rialp, Madrid, 1979, p. 70.

³³ TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teológica*, I, q. 13, a. 1c; Cfr. *Compendium Theologiae*, L. I. c. 24-25. Respecto a la inteligencia del texto tomista citado, vid. PÉREZ SÁENZ, VICENTE, "Las ideas lingüísticas en la quaestio XIII del libro I de la Suma Teológica", en: *Gladius*, N^o 5, Buenos Aires, 1986, pp. 149-157. Acerca de la filosofía aristotélica del lenguaje, vid. el excelente volumen de AUBENQUE, PIERRE, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. Vidal Peña, Taurus, Madrid, 1974, pp. 93-131.

efecto —sigue diciendo— que ellos sean signos de las cosas en sí mismas, como resulta de su mismo modo de significar; el nombre «hombre», en efecto, significa la naturaleza humana abstracción hecha de los singulares; no pueden, por lo tanto, significar directamente al hombre singular; así los platónicos han afirmado que ellos significarían la idea misma de hombre, en estado separado. Pero —concluye Santo Tomás— como para Aristóteles una tal idea no subsiste en la realidad en su forma abstracta, sino que no existe así salvo en el espíritu, hubo de admitirse que las palabras significan directamente los pensamientos y las cosas por su intermedio”.³⁴

Apoyándonos sobre estos textos —así como sobre los otros varios en los que Santo Tomás aborda el problema— y verificando sus enseñanzas con un constante recurso a la realidad del fenómeno lingüístico, trataremos de precisar los puntos fundamentales de la filosofía realista del lenguaje. Ellos son los siguientes:

a) Al estudiar la realidad del lenguaje, se nos presentan de modo inmediato tres niveles o esferas, que deben ser claramente distinguidos: i) el de las *palabras*, sonidos vocales o grafías; ii) el del *pensamiento* o, usando el lenguaje de Aristóteles, de los “estados del alma”; iii) el de la *realidad*, de los entes actuales o posibles. Entre estos tres niveles se dan relaciones de *significación*, es decir, aquéllas por las que un signo remite cognoscitivamente a una realidad distinta de él mismo. “Las palabras —escribe en este sentido Luis Clavell— son signo de lo entendido y lo entendido es una semejanza de las cosas, de modo que las palabras se refieren a la realidad mediante los conceptos y damos nombre a las cosas según como las conocemos”.³⁵

b) En el nivel del “pensamiento”, es preciso distinguir entre el *acto* de aprehender o juzgar, actividades de la inteligencia estudiadas principalmente por la Psicología, y el *resultado* o “producto” de esas actividades: el concepto —o palabra interior— y la proposición —u oración interior—, mediante los cuales el entendimiento “se dice” a sí mismo aquello que aprehende o juzga. “Es decir —afirma Mauricio Beuchot— hay dos tipos de palabras: palabra exterior y palabra interior, palabra oral o escrita y palabra mental. Ciertamente la palabra exterior es la que propiamente cuenta como signo lingüístico, pero está apoyada en la palabra mental o interior”.³⁶ La palabra interior es la que hace significativa a la palabra exterior y es su causa, ya que si no tuviéramos conceptos y juicios los sonidos exteriores que profiriríamos carecerían de valor significativo, tal como acontece con los propios de los animales.

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *In Peri Hermeneias*, L. I., Lectio 2, Nº 2-5; se cita conforme a la ed. Marietti, Turín, 1964. Vid. GARDEIL, H.-L., *Initiation a la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, t. I, *Logique*, ed. Du Cerf., París, 1964, pp. 65-72, Vid. asimismo, GILSON, ETIENNE, *Lingüística y Filosofía* trad. F. Béjar, Gredos, Madrid, 1974.

³⁵ CLAVELL, LUIS, *El nombre propio de Dios, según Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1980, p. 70. “Es necesario —escribe Lucien Martinelli— volver sin cesar al adagio tomista: uno es el modo de operación del espíritu, otro el modo de existencia de la cosa, otro, finalmente, el modo de significar el lenguaje”; *Thomas d'Aquin et l'analyse linguistique*; *Conference Albert-le-Grand 1963*, Vrin, Montreal-París, 1963, p. 66.

³⁶ BEUCHOT, MAURICIO, “El pensamiento y su relación con el lenguaje”, en: *Crítica*, vol. XVI, Nº 46, México, abril de 1984, p. 52.

c) Si el *orden de la significación* es, como lo vimos, palabras-conceptos-realidades, el de la *fundamentación ontológica* —el de la realidad— del lenguaje es exactamente el inverso: los conceptos se fundan en la realidad y las palabras se fundan en los conceptos. Pero tanto en el orden de la fundamentación, como el de la significación, los conceptos —verbos mentales— son el “puente” que une el lenguaje con la realidad.³⁷

d) Entendiendo por “signo” aquello que, de suyo, hace conocer otra cosa, es menester precisar que es diverso el modo de significar de las palabras y el de los conceptos. Las palabras son *signos instrumentales*, ya que es necesario percibir las en sí mismas para que nos remitan a lo significado, es decir, tienen una entidad propia además de su valor significativo.³⁸ Los conceptos, por el contrario, son *signos formales*, es decir, que toda su realidad se agota en ser signos, carecen de soporte material, consisten sólo en significar.³⁹

e) En consecuencia de lo anterior, los términos “no significan exclusivamente los conceptos, que representan, a su vez, las cosas. Porque las palabras, con una sola significación, significan el concepto y la cosa. Inmediatamente significan conceptos y, mediante ellos, las cosas. Pero como los conceptos son signos formales y no instrumentales, las palabras principalmente significan cosas y, secundariamente, la manera como las conocemos por medio de los conceptos”.⁴⁰ Algunos autores llaman *significación* a la referencia de las palabras a los conceptos y *designación* a su referencia a las cosas, es decir, a su significación mediata.⁴¹

f) Entre los diversos signos, corresponde distinguir entre i) los *signos especulativos*, que remiten a un conocimiento teórico, obtenido a través de la contemplación de lo real y ii) los *signos prácticos*, que manifiestan una dirección del entendimiento práctico y se ordenan a mediar e intimar la acción humana.⁴²

g) Si bien el lenguaje en cuanto tal es *natural* al hombre, el que tal o cual palabra signifique tal o cual concepto resulta de una *convención* entre los hombres; de allí la posibilidad de que varias palabras signifiquen un mismo concepto.⁴³ Dicho de otro modo es convencionalmente que las palabras son carga-

³⁷ CLAVELL, LUIS, *o.c.*, p. 72.

³⁸ Acerca de la doctrina del signo, vid. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus Thomisticus-Ars Logica*, II, q. XXI ss.; asimismo, ESTRADA, JOSÉ MARÍA DE, *Ensayo de Antropología Filosófica*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1958, pp. 58-87, en donde se desarrolla extensamente la problemática. Desde otra perspectiva, vid. ZYGMUNT ZIEMBIŃSKI, *Practical Logic*, Polish Scientific Publishers, Warszawa, 1976, pp. 3-9.

³⁹Cfr. MARITAIN, JACQUES, “Signo y Símbolo”, en *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1980, pp. 68 ss. y *Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968, pp. 606 ss. También vid. ROVIGHI, VANNI, *Elementi di Filosofia-Logica-Teoria della conoscenza*, La Scuola, Brescia, 1962, pp. 52 ss.

⁴⁰ LLANC, ALEJANDRO, *Metafísica y Lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1984, p. 116; Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *o.c.*, L. II, q-I, a. 5.

⁴¹ KALIONWSKI, GEORGES, *o.c.*, p. 124.

⁴² Cfr. MARITAIN, JACQUES, “Signo y Símbolo”, *cit.*, p. 70 ss.

⁴³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *In Peri Hermeneias*, I, 1.4, N° 6; Vid. SANGUINETI, JUAN JOSÉ, *Lógica*, EUNSA, Pamplona, 1982, p. 49.

das de una intención significativa, intención que las distingue de los meros gestos o mímicas, que expresan naturalmente simples reflejos emocionales.

b) La razón fundamental por la que no es posible que las palabras signifiquen directamente las cosas singulares, radica en su capacidad para significar *de modo abstracto y universal*; abstracción y universalidad que sólo son posibles en el pensamiento, ya que un modo de significar abstracto supone la presencia de una facultad abstractiva, es decir, de la inteligencia.⁴⁴

VI. *La semántica de las normas*: Apuntados sólo brevemente los temas principales de la filosofía realista del lenguaje, debemos encarar ahora la tarea de aplicar esas nociones al caso particular del lenguaje normativo, concentrándonos en el problema de su significación. Es decir, dado por admitido que las normas jurídicas llegan a nuestro conocimiento a través de un lenguaje, indagar acerca de su significación inmediata y mediata o, para utilizar la terminología adoptada por Kalinowski, de su significación y designación. Lo haremos a través de varios pasos:

a) Las normas se presentan bajo la forma de enunciados verbales —u oraciones— que vinculan, a través de una cópula verbal deóntica (debe ser, debe no ser, puede ser, etc.) dos palabras que significan un sujeto de acción y una acción. Así, por ejemplo, en la oración normativa “el padre debe alimentar a su hijo”, la cópula deóntica “debe” relaciona el nombre significativo del sujeto de acción “padre” con el nombre significativo de la acción “alimentar al hijo”.⁴⁵ Esta relación puede ser de permisión, de prohibición o de prescripción, pero ello tiene una relevancia secundaria para el asunto que estamos estudiando.

b) Conforme a lo estudiado en el punto V, los enunciados normativos verbales —o escritos— se refieren inmediatamente a un acto de pensamiento que consiste en la segunda operación del espíritu, el *juicio*, ya que es en él donde la inteligencia compone o divide, relaciona dos términos señalando su identidad o diversidad.⁴⁶ Las oraciones o proposiciones verbales normativas escribe Kalinowski, “significan un juicio normativo y es por esta razón por la que son proposiciones normativas. Y el juicio significado por ellas —continúa— es tenido por normativo porque dirige al hombre, regla su acción, normatiza su comportamiento. Es ésta la razón —concluye el filósofo polaco— por la cual la proposición significativa de un juicio de esta especie, cuando reviste la forma sintáctica adecuada al juicio que está llamada a significar, está construida con la ayuda de un funtor específico (nosotros hemos hablado de cópula) calificado,

⁴⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *In Peri Hermeneias*, I, L. 2, N° 5. Se trataría en este caso de la llamada “*universalidad in obligando*”, en la que algo uno obliga a muchos; vid. CASAUBON, JUAN A., *Palabras, ideas, cosas*, ed. Cándil, Buenos Aires, 1984, p. 21 y passim.

⁴⁵ Acerca del significado de “deóntico”, vid. SOAJE RAMOS, GUIDO, *El concepto de derecho-II-La conducta jurídica* (mimeo), INFIP, Buenos Aires, 1976, pp. 31 ss.

⁴⁶ Vid. MARITAIN, JACQUES, *El orden...*, cit., p. 121 ss.

él también, de normativo".⁴⁷ Por lo tanto, la referencia semántica inmediata de una oración normativa resulta ser un *juicio normativo*, en el que se unen —deónticamente—⁴⁸ o se dividen —también deónticamente— un sujeto de acción y una acción.

c) Pero es necesario distinguir, de acuerdo a lo ya establecido, entre: i) el *acto* mediante el cual el espíritu une o separa los conceptos, al que se denomina propiamente "juicio" y ii) el *resultado* inmediato de ese acto, la obra inmaterial o "verbo mental", denominado "*proposición*".⁴⁹ *Esta última es la que constituye propiamente la norma*, ya que en ella se expresa de modo en cierta manera permanente, la unión —o separación— realizada en el juicio normativo. Esa es —por otra parte— la doctrina de Santo Tomás, quien refiriéndose a la ley, escribe que "en las operaciones de la razón podemos considerar el mismo acto de entender y razonar y algo que es constituido por ese acto. Esto es, en el orden especulativo, primero, la definición; segundo, la enunciación o proposición y, tercero, el silogismo o la argumentación. Y como también la razón práctica utiliza el silogismo en el orden de la operación (...), debemos encontrar en la razón práctica algo que desempeñe, con relación a las operaciones, el mismo cometido que la proposición con respecto a la razón especulativa. Estas proposiciones universales de la razón práctica ordenadas a la operación tienen razón de ley".⁵⁰ Esta afirmación, quitando el adjetivo "universal", puede aplicarse a todo tipo de normas, las que consisten, por lo tanto, en una proposición normativa, constituida por un juicio normativo.

d) También hemos visto que el lenguaje, salvo que se refiera a las meras creaciones del espíritu,⁵¹ tiene una significación mediata, es decir, se refiere a ciertas realidades para designarlas. ¿Cuál es esa realidad en el caso de las oraciones normativas, si es que ella existe? Vimos que el juicio normativo unía —o separaba— deónticamente dos conceptos: uno significativo de un agente y otro significativo de una conducta. Ahora bien, ese agente y esa conducta tienen una existencia real; posible en ambos casos, pero no por ello menos real.⁵² Y la relación existente entre el agente y esa acción —de deber, prohibición o

⁴⁷ KALINOWSKI, GEORGES, *o.c.*, p. 128.

⁴⁸ Vid. sobre este punto, KALINOWSKI, GEORGES, *Etudes de logique déontique*, L.G.D.J., París, 1972, *passim*.

⁴⁹ Cfr. VERNEAUX, ROGER, *Lógica*, Herder, Barcelona, 1972, pp. 109 ss.; varios lógicos contemporáneos sostienen una posición divergente: v.gr. COPI, IRVING, *Introducción a la Lógica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1984, pp. 6 ss.

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *ST*, I-II, q. 20, a. 1, ad. 2—Vid. *ST*, I-II, q. 23, a. 1, ad. 2, donde Santo Tomás aplica la noción de "verbo mental" a la ley eterna.

⁵¹ Como es el caso de los entes de razón; vid. JUAN DE SANTO TOMÁS, *o.c.*, L. II, apéndice, C. II, a. 1 y CARDOZO BIRITOS, DENNIS, *Lógica y ser*, U.N.C., Mendoza, 1982, pp. 29 ss.

⁵² Sobre la existencia posible, vid. GARDEIL, H. D., *Initiation a la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin-IV-Métaphysique*, ed du Cerf, París, 1966, pp. 30-31.

permisión— es también real,⁵³ así como real la relación que existe entre el vendedor y su conducta —debida— de entregar la cosa vendida en tiempo oportuno.

e) Recapitulando: la oración normativa *significa inmediatamente* la proposición —verbo mental— en la que se encuentran unidos —o separados— deónticamente dos conceptos: uno representativo de un agente y del otro de una determinada conducta y *significa mediatamente* —o designa— la relación real existente entre ese agente y esa conducta. “La ley jurídica —escribe a este respecto Kalinowski— no es, en consecuencia, una expresión vacía. Ella designa en el sentido fuerte y propio del término, pues designa un estado de cosas real, a saber, una relación normativa real de obligación de hacer, de obligación de no hacer o de permisión de hacer o de no hacer, para limitarnos a estas tres relaciones normativas fundamentales”.⁵⁴

f) De lo antedicho surge que es posible distinguir, en lo que a las normas se refiere, entre i) su expresión verbal o escrita, es decir, el conjunto de signos lingüísticos que la expresan; ii) la proposición o “verbo mental” práctico en que ellas consisten esencialmente; iii) el acto del pensamiento —un juicio en este caso— por el que la razón vincula deónticamente un concepto significativo de un agente con un concepto significativo de una acción y iv) la relación real —de deber, prohibición o permisión— que existe entre ese agente y aquella acción.⁵⁵

g) Esta distinción hace posible salvar el carácter eminentemente *racional* de las normas y explica adecuadamente su *generalidad* —o universalidad— ya que esa universalidad no puede darse en las palabras —signos materiales singulares— ni en las cosas designadas —siempre concretas— sino sólo en los pensamientos, único “lugar” propio de la universalidad en cuanto tal. También se salva el carácter *práctico* de las normas, ya que sólo a la inteligencia puede caberle el papel de reguladora o directriz del obrar humano.⁵⁶

h) El *fundamento* de las relaciones reales normativas de deber, prohibición, permisión, etc., puede ser natural, es decir, de derecho natural primario.

⁵³ Acerca de la noción de relación y sus clases, vid. MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, p. 508 y ss.

⁵⁴ KALINOWSKI, GEORGES, *Loi juridique...* cit., p. 129.

⁵⁵ Algunos autores contemporáneos, como SUSAN STEBBING, distinguen sólo entre: i) el sonido o señal; ii) la persona que utiliza el sonido o señal; iii) aquella cosa a que se hace referencia; es decir, desaparece toda la dimensión intelectual del proceso; A *modern introduction to logic*, Methuen & Co., London, 1958, Appendix A.

⁵⁶ Es sabido que la gran mayoría de los filósofos analíticos niegan la noción de “razón práctica”; para ellos, la razón no puede ser práctica y lo práctico no es razonable; vid. acerca del tema de la razón y la verdad práctica, MASSINI, CARLOS IGNACIO, “Reflexiones sobre un texto de Santo Tomás acerca de la verdad práctica”, en *Philosophica*, nº 7, Ed. Universitaria de Valparaíso, Valparaíso, pp. 147-156.

o secundario,⁵⁷ o bien positivo, es decir, una disposición del legislador político motivada por una exigencia del bien común. Ello no es nuestro tema ahora, pero creemos conveniente dejarlo apuntado.

VII. *Conclusión*: A esta altura de nuestros desarrollos, corresponde precisar algunas conclusiones acerca de la problemática referida a la significación de los enunciados —o del lenguaje— normativo. Las principales son las siguientes:

1. La semántica normativa analítica, a raíz —fundamentalmente— de su dependencia de determinadas tesis gnoseológicas, antropológicas y metafísicas, se equivoca al negar toda la dimensión intelectual del proceso de significación, lo que conduce a la supresión del carácter racional y práctico de las normas, así como a la reducción de la realidad normativa a meros sonidos o manchas de tinta en el papel.

2. La aplicación de la filosofía realista del lenguaje al problema de la semántica normativa devuelve a la razón el lugar que nunca debió haber perdido en el ámbito del derecho, frente al irracionalismo emotivista a que conduce —de modo inevitable— la semántica analítica. Además, explica la generalidad de las normas de modo más adecuado que el nominalismo a ultranza sostenido por la mayoría de los analíticos; da cuenta del carácter práctico y, en especial, normativo, de las proposiciones en que consisten las normas, inexplicable desde la otra perspectiva estudiada y, finalmente, justifica de manera congruente la distinción —que el sentido común percibe de modo inmediato— entre la norma y su mera expresión lingüística.

3. La causa principal de los problemas e incertidumbres que plantea la semántica normativa analítica, radica en el intento de elaborar una filosofía —en este caso una filosofía del lenguaje— con los métodos de determinadas ciencias particulares: la física, la lógica matemática y la lingüística. Etienne Gilson ha sostenido —a nuestro modo de ver con éxito— que la causa de la corrupción de la filosofía ha radicado en su intento de aplicar en su ámbito los métodos de determinadas ciencias particulares; para el notable pensador francés, la filosofía de Abelardo fue arruinada por la lógica; la de Buenaventura y Duns Scoto, por la teología, la de Descartes por las matemáticas, la de Kant por la

⁵⁷ Vid. ARMSTRONG, ROSS A., *Primary and secondary precepts in thomistic natural law teaching*, Martinus Nijhoff, The Hage, 1966; así como el valioso trabajo de BAGNULO, ROBERTO, *Il concetto di diritto naturale in San Tommaso d'Aquino*, Dott.-A. Giuffré Ed., Milano, 1983. Vid. también, HERNÁNDEZ, HÉCTOR, "Sobre si hay un derecho natural", en *La Ley*, año L, nos. 88 y 89, Buenos Aires, 1986.

física de Newton y la de Comte, finalmente, por la sociología;⁵⁸ y podríamos agregar ahora: la filosofía analítica por la física matemática y la lingüística.

4. La filosofía realista, por su parte, no toma prestados los métodos de ninguna ciencia y ha logrado —en gran medida por eso mismo— elaborar una doctrina que da cuenta adecuada de los problemas fundamentales que plantea el tema de la significación del lenguaje normativo. Por ello, sus conclusiones merecen ser reestudiadas y continuadas, más allá de los esbozos intentados en estas líneas, que no pretenden ser sino el inicio de una investigación más rica y más extensa acerca del lenguaje ético y de sus relaciones con las realidades prácticas.

CARLOS IGNACIO MASSINI-CORREAS

Universidad de Mendoza
C.O.N.I.C.E.T.

⁵⁸ KALINOWSKI, GEORGES, *L'impossible métaphysique*, Beauchesne, París, 1981, p. 53; vid. GILSON, ETIENNE, *La unidad de la experiencia filosófica*, trad. C. Balañas, Rialp, Madrid, 1966, *passim*.

DERECHO NATURAL Y POSITIVISMO JURIDICO

La cuestión suscitada en la filosofía jurídica concerniente a la existencia de un derecho anterior a toda ley positiva humana es respondido afirmativamente. El derecho natural es un conjunto de normas aptas para resolver conflictos humanos y proporciona un conjunto de reglas plenas de valor jurídico y conocidas por el hombre con su razón, aunque las leyes humanas no lo traduzcan por normas expresas. Las sucesivas generaciones de más de un milenio de juristas muestran inalterada la división entre derecho natural y derecho positivo, a pesar de ser el derecho uno solo, aquél vertebrando a éste.

Ya el teatro griego registra una de las primeras manifestaciones de su existencia en *Antígona*, de Sófocles. Dejando al margen los presocráticos y los sofistas, se puede ver en la figura de Aristóteles, al "padre del derecho natural", al distinguir lo justo según la naturaleza y lo justo legal. Entre los romanos, tanto los estoicos como los juristas, proclamaban la eterna verdad del derecho natural. Allí sobresalió Cicerón, para quien la ley innata, el derecho que está en nosotros, es la fuente del derecho en general. Esta ley no es deducida de un concepto abstracto general, de la Ley de las Doce Tablas o de los edictos pretorianos, por lo tanto del derecho positivo, sino de las entrañas de la filosofía. Tiene también alcance general porque se confunde con la recta razón y es por él llamada ley eterna. El célebre retórico hace constantemente de la ley natural la medida y el fundamento último de la ley positiva, la cual es como la sombra y el reflejo de la verdadera ley. Entre los juristas, Gayo, Paulo, Marciano, concebían el derecho natural como norma escrita *ab initio* y por toda la eternidad en la naturaleza de las cosas. El derecho natural nacía de la reflexión ético-metafísica, a la cual revelaba su valor universal y aparecía idéntico al derecho de todos los pueblos. De ahí la identificación hecha por Gayo del derecho natural con el derecho de las gentes y la definición de Ulpiano de este derecho como el que la naturaleza enseñó a todos los vivientes. El derecho de las gentes se convirtió en derecho natural propio del hombre, siendo obra de la voluntad de la razón universal y no de la voluntad de algún legislador. Con Justiniano, el derecho natural sigue siendo para el legislador la norma verdadera, primera y suprema, la regla fundamental de las relaciones humanas. La idea del derecho natural era tan vigorosa que el legislador se decía sometido a él, no como a una forma desprovista de sentido, sino como a un sistema normativo dotado de contenido objetivo. El derecho romano y la filosofía estoica contribuyeron a hacer llegar esta noción del derecho natural al cristianismo naciente y a través de él la transmitieron a la filosofía escolástica. De ahí en adelante la filosofía perenne será esencialmente la patria del derecho natural y su lugar de refugio. Dejando de lado la Patrística, incluido San Agustín, y entrando en la Edad Media, surge la figura luminosa de Santo Tomás de Aquino, dando continuidad, desarrollo y perfeccionamiento al pensamiento aristotélico.

En el tratado *De legibus*, Santo Tomás define la ley en general, señalando sus características esenciales: ordenamiento de la razón, para el bien común,

promulgado por la autoridad competente. Y distingue tres especies de leyes: 1) la ley eterna —*lex eterna*— que es el plan de Dios con respecto a la creación y al orden universal; 2) la ley natural —*lex naturalis*— que es la participación de la creatura racional en la ley cósmica; es la ley de la naturaleza humana, conocida racionalmente por el hombre (síndéresis), independientemente de la revelación sobrenatural y 3) la ley positiva —*lex positiva* o *ius positivum*—, obra del legislador humano, pero que debe ser conforme a la ley natural y por lo tanto a la ley eterna. En relación con la cuestión de la inmutabilidad de los preceptos de la ley natural, el Aquinate aclara que la ley natural es absolutamente inmutable en sus primeros principios: el bien debe ser hecho, el mal evitado, dar a cada uno lo que le pertenece, no dañar al prójimo. En cuanto a los preceptos secundarios y sus derivados, conllevan excepciones aconsejadas por las circunstancias. Francisco de Vitoria (1480-1546) y Francisco Suárez (1548-1617) proceden a aplicar el derecho natural a las relaciones internacionales y a los derechos de la población indígena en la América recién descubierta.

Hasta el siglo XVI, las doctrinas del derecho natural presentaban una unidad fundamental, con las características señaladas; pero tal unidad fue quebrantada en aquel siglo y en el XVIII, por el surgimiento de otra concepción del derecho natural, vinculada a una idea abstracta e imaginaria de la naturaleza humana, bajo la inspiración de Grotius, Pufendorf, Locke, Rousseau y Kant. Las diferencias esenciales existentes entre este nuevo derecho natural y el derecho natural de los escolásticos, pueden ser agrupadas en tres puntos 1) el nuevo derecho natural tiene un carácter individualista que se manifiesta por el predominio del estado natural —*status naturalis*— considerado como el único estado en el que se puede realizar el derecho natural; 2) el nuevo derecho natural está fundado en una concepción nominalista que se manifiesta en la separación de la ley eterna y de la ley natural y en la separación de la esencia y existencia de Dios y en la separación de la moral del derecho; 3) el nominalismo del nuevo derecho natural tiene como consecuencia lógica la teoría de la razón humana. Esta teoría, asociada con el racionalismo de la nueva escuela, desencadena un verdadero fanatismo del empleo del método deductivo en la elaboración de los sistemas regulados de todas las instituciones jurídicas, hasta en sus mínimos detalles. No obstante, el derecho natural renace eternamente en su pureza y se muestra vivo y pujante, especialmente en las crisis sociales y cuando surge la desconsideración de la dignidad de la persona humana.

Víctor Cathrein, a comienzos de este siglo, salvó con sus obras el legado del derecho natural, con su reducción a los tres preceptos clásicos: *honeste vivere, suum cuique tribuere, nemine laedere*, señalando su evidencia y validez irrefutables; y dentro de este aparente formalismo hizo lucir su idea del orden cósmico y natural de los seres y del puesto del valor de hombre, presentando la "ley natural" como expresión de aquel orden y del lugar que en él ocupa la persona humana. Actualmente reluce en la visión de Enrique Rommen, Alfred Verdross, Johannes Messner, León Huson, Jacques Maritain, Leclerck, Michel Villey, Joaquim Ruiz Gimenes Cortes, Antonio Truyol, Agustino de Ais, Rafael Preciado Hernández, Agustín Basave, Juan Vallet de Goytisolo, José Corts Graus, Francisco Puy, Javier Hervada y muchos otros juristas de escuela. Entre

nosotros, en Alejandro Corêia, Leonardo van Acker, José Pedro Galvão de Souza, Godofredo da Silva Telles Junior, Lemos Lopes, Bernardo Barros de Avila, Alceu Amoroso Lima, Armando Camara, y tantos otros juristas de indiscutido saber.

Luego de este sintético esbozo histórico del derecho natural, si prestamos atención a su manifestación en el caminar de la humanidad, advertimos que la noción de derecho natural sólo prevalece en las épocas en que la metafísica, reina de las ciencias, ocupa el primer lugar, y pierde terreno desde el momento en que el ser, el deber y la moralidad son separados del derecho, y en el instante en que la esencia de las cosas y su orden ontológico son considerados como incognoscibles. El concepto de derecho natural encuentra apoyo en el propio significado de la expresión "natural". "Natural", del latín *naturalis*, designa lo que es producido en el mundo sin la intervención del hombre. De ahí la definición generalmente aceptada de que el derecho natural, en contraposición con el positivo, es el que no fue creado por la ley, ni por los jueces al suprimir las lagunas de ésta, ni tampoco por la sociedad, sino que tiene una existencia anterior e independiente de los mismos. Si la naturaleza humana es, en la realidad, la condición existencial y de evolución del ser dotado de cuerpo y alma y es aquello que dicta las exigencias esenciales y proporcionadas de su vida dentro de la convivencia social, el derecho natural es el que disciplina esas exigencias. El derecho natural es, pues, el fundamento del derecho en sentido objetivo, o sea, el fundamento de toda la ley jurídica y, en el sentido subjetivo, el fundamento de toda facultad.

¿Pero en qué se fundamenta el derecho natural? Su permanencia histórica y en la racionalidad humana se explica por vía de la sindéresis; esto es, de la misma manera que las ciencias naturales se radican en la evidencia de los primeros principios de la razón teórica, el derecho natural, entre las ciencias humanas, se funda en los primeros principios de la razón práctica —haz el bien y evita el mal—. Pero esta cuestión de la fundamentación del derecho natural se hizo necesaria frente al positivismo negador de la metafísica y de la posibilidad del conocimiento objetivo. De esta manera, la respuesta a la cuestión formulada necesita una demostración ontológica, como ser real, y puede ser en principio buscada en función de las causas, las cuales como sabemos son cuatro: material, formal, eficiente y final. Si la materia individualiza la sustancia, convirtiéndola en algo constituido, la causa material del derecho es la colectividad humana a la cual está ordenado el derecho. La causa formal del derecho es lo propio de cada uno, o sea, lo justo o el orden que posibilita que la acción de cada uno se iguale a la de los demás. ¿De dónde proviene el derecho, es decir, cuál es su causa eficiente? Proviene de la ley natural, como inherente a la estructura psicológico-moral del hombre, y no como derivada de factores culturales, sino incrustada en su razón práctica, y de la ley humana positiva en cuanto es justa y está promulgada por la autoridad competente y ordenada al bien común como producto de la razón humana. Y la causa final es disciplinar a los individuos para obtener en la vida social la plenitud de su ser y el bien propio del ser social.

Si por sus causas deducimos lo que influye en la existencia y en las propiedades reales del derecho natural, para demostrar lo que él es, su fundamenta-

ción, puede hacerse sobre la base de los tres *aspectos siguientes*: histórico-empírico, teológico-metafísico y ontológico-inductivo.

Histórico-empíricamente, como vimos anteriormente, se fundamenta el derecho natural como realidad humana general. La noción de sus principios elementales se encuentra en todos los pueblos conocidos.

La fundamentación metafísico-teológica del derecho natural se hace reduciendo el conocimiento racional de los principios ético-jurídicos (valores) al conocimiento de la *Lex aeterna*, de la razón y de la voluntad de Dios. No hay dudas de que en este aspecto hay que recorrer un vasto terreno epistemológico, metafísico y teológico. Dentro de este enfoque, Suárez enseña que la ley eterna no es conocida por los hombres en sí misma sino a través de otras leyes, es decir, por sus efectos, como todo lo que se conoce acerca de Dios.

El derecho natural se fundamenta ontológica e inductivamente en el hecho de que el hombre es por su naturaleza un ser familiar. Su naturaleza y su ley se hacen efectivas en la comunidad familiar con el amor y respeto recíproco de sus miembros. En la comunidad familiar, los hombres, con su natural inclinación hacia el amor, hacia el respeto y cuidados recíprocos, tanto como con la tendencia que los lleva a aspirar al bien que les es propio, y al bien que condiciona a aquél, son llevados a un orden comunitario, aprenden el contenido pleno de los principios fundamentales del derecho que lo determinan, y captan su exigencia y validez, que son perceptibles de manera inmediata.

Es indudable que toda doctrina que se proponga proporcionar un fundamento racional al derecho natural tiene que apoyarse en las relaciones esenciales del ser y del deber, de la realidad y del bien. El derecho natural depende, así, de la filosofía del ser, de la metafísica y consecuentemente supone la posibilidad del conocimiento del ser, de la esencia de las cosas y, por consiguiente, una teoría realista del conocimiento.

Así, en esta perspectiva la Metafísica, en la Ontología, que es una de sus divisiones, enseña que el ser común (ens), que significa una esencia en su relación con la existencia, puede ser aplicado universalmente a cualquier ser real y a todo lo posible. Aunque se trate de un concepto que no es aplicable de manera idéntica a todos los sujetos, pues no es un concepto unívoco, tampoco es, por otra parte, un concepto equívoco, sino un auténtico concepto que expresa, de manera universal, algo común que hay en los seres diversos. Excluida la univocidad y la equivocidad del ser, éste contiene, por su parte, en acto y confusamente, la diversidad esencial de los seres, con lo cual el concepto se identifica, es decir, posee una unidad de analogía o de proporcionalidad. Por esta razón se dice que el ser es análogo. Al mismo tiempo, el ser posee propiedades que le pertenecen y que se encuentran en todos los modos especiales en que el ser puede presentarse. Estas propiedades son llamadas trascendentales y acompañan al ser de manera inseparable, formando con él un todo. Estas propiedades, equivalentes al ser, son el *uno*, la *verdad* y el *bien*. Dejando de lado la unidad analógica del ser y su verdad, o sea, su conformidad con la inteligencia, y puesto que, como vimos, sus propiedades trascendentales son inherentes al ser y están integradas en él, al fundamentar el derecho natural

en el ser, según nos lo permite su analogía, podemos considerarlo como ente o encasillarlo en el bien o en el propio ser, en el ser humano como plenitud del ser creado y contingente en lo que tiene de propio, que es el ser, o sea, lo que constituye su derecho, que es el mismo acto de ser como acto primero de poseer y participar del "ser", su derecho originario, su derecho de ser, esto es como persona humana, que se revela como imagen de Dios por sus atributos de racionalidad y espiritualidad, el punto más alto del ser creado, que tiene en sí un fin, como todo ser, fin que trasciende su propia existencia terrena, y que constituye su bien.

Así, por consiguiente, en la persona humana, como ente, que para ser necesita tener derecho a sí mismo, al acto de ser, el acto primero de la justicia será el reconocimiento de lo que se debe a cada uno, o sea el reconocimiento de su derecho originario. De allí, el derecho originario, el derecho natural se radica en el ser de la persona. La negación del derecho natural, por vía de consecuencia lógica e incontestable, sólo puede basarse en el hecho de no admitir al hombre el carácter de persona. Para que el hombre tenga derecho es preciso primeramente que sea hombre, es decir, poseedor de la capacidad ontológica de ser sujeto de derechos. De aquí la falacia del positivismo jurídico, al considerar los derechos positivos como los verdaderos derechos del hombre, supuesta e hipotéticamente basados apenas en el consenso social y expresados a través de normas legales.

Los positivistas, por ejemplo Kelsen y Bobbio, apoyados en David Hume, señalan contra el derecho natural el supuesto error lógico de deducir un derecho (deber) de un hecho (ser), es decir, de inferir proposiciones normativas de proposiciones enunciativas acerca de la realidad en general y del hombre en especial. En realidad es acertada su afirmación en el sentido de la incorrección lógica que implica la inferencia de proposiciones deónticas a partir de proposiciones enunciativas. Desde el punto de vista histórico y filosófico, el derecho llamado natural ha sido concebido y presentado como el deber ser del derecho positivo. Este es, sin dudas, una norma o un conjunto o sistema de normas y por consiguiente, por su estatuto lógico, un deber ser. Su peculiaridad propia es la de ser, en tanto que positivo, el ser de un deber ser: una noción histórica, real, empíricamente comprobable. Precisamente en esta forma positiva —o para decirlo mejor, puesta— es donde el derecho natural se opone o se propone como lo que debería ser. El derecho natural siempre se dirige al derecho positivo como lo que debe ser, es decir, lo que ha de ser descubierto, restablecido, practicado, etc. Puesto el derecho positivo como teniendo la existencia fáctica que le corresponde a un ser, nada impide pensar y proponer el derecho natural como el deber ser del derecho positivo, o sea, como su criterio normativo. De otro modo, por el simple hecho de ser, el derecho positivo sería lo que debe ser, con lo cual caeríamos en una petición de principio.

Tal crítica, realizada por Carlos Ignacio Massini, va más lejos, apoyada en el notable lógico polaco Kalinowski, quien presenta razones justificadoras del derecho natural, aunque aduciendo argumentos en forma negativa. Si también para él es cierto que de proposiciones que constatan la realidad no se puede inferir ninguna proposición normativa, demuestra la fuente racional de las nor-

mas, no mediante enunciados acerca de hechos, sino, además, en proposiciones normativas. Esta justificación puede hacerse de dos modos: por deducción a partir de otras normas ya justificadas racionalmente, proceso que no puede, por lo demás, ser llevado al infinito. Por lo cual es necesario recurrir a otros procedimientos, que sólo pueden ser dos: la evidencia o la aceptación de ciertas proposiciones por convención. Ahora bien, las normas primeras u originales aparecen como evidentes, o se justifican por la aceptación convencional; este último es el caso de la "norma fundamental" de Kelsen. Sin embargo, justificar toda la derivación normativa a partir de una norma aceptada sólo por convención, y puesta la norma fundamental como axioma lógico o matemático del sistema normativo jurídico, éste se convierte en un sistema hipotético deductivo *sui generis*, similar a los sistemas lógicos matemáticos. En tal sistema, la validez de las conclusiones, derivada de la validez del axioma, es convencional. En su normativismo, la norma fundamental es convencional, por eso las otras normas fundadas en ella no pueden ser diferentes. Basta con no admitir la proposición de Kelsen para que ninguna norma resulte válida. Así, negada la validez de la "Grundnorm", todo el sistema resultaría invalidado, pues la obligatoriedad apenas subjetiva no es obligatoriedad. Por consiguiente, resulta que la solución propuesta por Kelsen al problema es, apenas, una pseudosolución.

Así, desechada la justificación de las normas primeras u originarias por convención, estas normas deben ser justificadas racionalmente por su evidencia. Ahora bien, una proposición puede ser evidente de dos maneras: empírica o analíticamente. Empíricamente, cuando su conformidad con la realidad es captada por los sentidos externos o internos. Analíticamente, si su conformidad con lo real puede ser controlada por un análisis de las realidades designadas por sus términos. El criterio de la evidencia empírica sólo puede valer para el caso de los juicios singulares, pues está fundada en el conocimiento sensible inmediato de un ente material o concreto, razón por la cual no puede valer para las normas jurídicas primeras, las que, por definición, revisten carácter universal. Estas tienen que ser, por lo tanto, analíticamente evidentes. Las proposiciones analíticamente evidentes, en nuestro saber, aparecen racionalmente justificadas, como consecuencia de un análisis, esto es, del análisis de estas proposiciones y de los términos que las componen. El hombre aprehende intelectualmente la evidencia de una proposición general, en razón del conocimiento que le permite comprender sus términos. Aplicando lo expuesto en el orden práctico, vemos que los primeros principios son aprehendidos por su evidencia. Por ejemplo, el primer principio práctico: "El bien debe ser hecho por el hombre" descubre su verdad, sólo si se comprende realmente lo que significan los términos "bien", "deber", "hacer" y "hombre". En el ámbito del derecho, el primer principio deóntico jurídico, del cual reciben justificación racional todas las normas, puede ser expresado del modo siguiente: "el hombre debe proceder con justicia". De la misma manera, aquí resulta necesario el conocimiento de cada uno de los términos del principio, para que surja la evidencia de lo que se quiere decir mediante la expresión "con justicia", o sea, cuál es el concepto de "justicia". Una vez conocidos todos los términos del principio, no quedarían dudas acerca de su verdad. Y a partir de este principio

evidente adquieren justificación racional las restantes normas de derecho, ya sea por conclusión o por determinación, y tanto si se trata del derecho natural como del positivo.

¿Pero en qué sentido son “naturales” este primer principio y todos los que se pueden justificar por su evidencia? Es el conocimiento de la naturaleza de las cosas lo que posibilita la evidencia y lo que otorga contenido a los primeros principios jurídicos. Y, en este caso, se puede hablar de “derecho natural”. Es la aprehensión de las estructuras de lo real, dicho con otras palabras, lo que constituye la condición necesaria para que el intelecto “vea” la verdad y el correspondiente carácter obligatorio de los principios jurídicos naturales. Es en este sentido que Santo Tomás afirma que “el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales del hombre”: el conocimiento de estas inclinaciones hace posible el conocimiento, por evidencia, de los principios ordenadores del actuar humano y consecuentemente, del derecho natural que deriva de la misma ley natural.

Fundamentado el derecho natural, pasemos a hacer la crítica del positivismo jurídico de Kelsen. El sugirió la necesidad de una distinción entre *leyes causales* explicativas (tiene que ser) y *leyes normativas* y estructuró esta posición en su *Teoría Pura del Derecho*. La norma jurídica hipotética “Si A debe ser B”, en la cópula *debe ser* implica no un conocimiento *causal* sino un conocimiento normativo de los hechos. De la misma manera como con el auxilio de la ley natural (ley física) un efecto es atribuido a su causa, así también, con el auxilio de la ley jurídica, una consecuencia del Derecho es *imputada* a su condición. Lo que convierte un suceso en fenómeno para el conocimiento jurídico no es su *ser natural* causalmente determinado, sino el sentido objetivo que tiene aquel suceso y que está dado por una norma que se refiere a él como su contenido.

Más adelante Kelsen acepta las investigaciones epistemológicas según las cuales el principio de causalidad no supone la aplicación de ningún criterio de necesidad, sino una mera posibilidad estadística, como lo estableció Husserl. Y al distinguir las ciencias causales de las ciencias normativas, incluye la Historia en el grupo de las disciplinas que estudian las “conductas humanas consideradas como hechos pertenecientes al orden causal de la naturaleza”, identificando de esta manera el *ser* social con la realidad natural. Ahora bien, es imposible incluir la Historia en el grupo de las ciencias naturales. El *ser* del hecho histórico no es un ser perteneciente al *orden* causal de la naturaleza, sino al mundo de la cultura. De ahí se deduce que la identificación del conocimiento histórico con el conocimiento natural —derivada de la oposición gnoseológica entre *ser* y *deber ser*— significa, en último análisis, una confusión de regiones ontológicas y por lo tanto de los caracteres esenciales de la realidad cognoscible.

Pero esto no es todo. Posteriormente Kelsen en la segunda edición de la *Teoría Pura del Derecho*, cambia la unión postulada del *deber ser* en la norma; el jurista conoce y describe normas con el auxilio de “reglas de derecho”, y éstas se estructuran con el concepto *deber ser*. Sin embargo, como el concep-

to *deber ser* alude siempre a un *deber comportarse*, resulta que el jurista, según él, al describir una norma: "Si un individuo comete un robo, debe ser condenado a una pena de prisión", no está describiendo ni interpretando, en rigor, una norma, sino que se está refiriendo, en términos muy generales, a un hecho humano —real o posible— que se encuentra efectivamente regulado por una norma de derecho. Se refiere, por lo tanto, a la existencia efectiva de un deber normativamente establecido, que es el de sancionar con pena de prisión a quien comete un robo. Ahora bien, la "tensión" entre *ser* y *deber ser* no puede ser resuelta de manera unilateral, ni a favor de lo normativo, ni a favor de la realidad social. Sólo se comprende de manera cabal el ordenamiento normativo social, si se considera por supuesto que el *ser* y el *deber ser* no se encuentran en un estado de aislamiento, ni en una anti-dialéctica ausencia de relación, sino por el contrario, en una relativa coordinación.

¿Qué es lo que conocemos y predicamos cuando dirigimos nuestro conocimiento a un orden de conducta normativamente determinado? Advirtamos inicialmente que sólo es posible conocer el ser, y predicar con pretensión de verdad acerca del ser. El ser es la esencia de la objetividad cognoscible. Cuando el entendimiento pretende organizar un conocimiento sobre la conducta humana, considerándola como *deber-ser*, o sea, como una posibilidad de obrar a través de las infinitas y variadas secuencias en que se manifiesta la libertad, lo único que fundamentalmente se hace es conocer el *ser del deber*; en consecuencia, conocer el modo de comportamiento posible que es exigido a alguien, a varios o a un conjunto indeterminado de individuos mediante una norma o un sistema de normas constituidas. Se presenta entonces ante el entendimiento una relación ontológica inescindible, mediante el *ser del deber*, entre la norma de la conducta y la conducta normada.

El Derecho se fundamenta en el ámbito del *ser*, no en el de la naturaleza física, sino en el *ser* de las relaciones sociales. Como hay un orden en la naturaleza física, así también hay un orden natural de las relaciones sociales, que corresponde a las tendencias más íntimas del hombre en su vida de relación temporal y trascendente, orden que de no cumplirse hace imposible el desenvolvimiento armónico individual y social. Cuando el Derecho expresa determinadas formas de conducta, *no las crea* artificialmente sino que, por el contrario, las reconoce como inherentes y correspondientes a la naturaleza de las relaciones sociales.

Es cierto que, en virtud de la libertad, el hombre puede dejar de cumplir con las normas naturales de las relaciones sociales. Esta falta de cumplimiento, que va contra lo que es natural, no sustrae a esas normas su adecuación con la naturaleza de la realidad humana social.

No se puede pensar el derecho sin una referencia a la realidad histórica social. El derecho sin una intención es un valor sin derecho. El kelsianismo se cifra en una ciencia que pretende conocer el derecho tan puramente que termina por eliminar al mismo derecho de esa ciencia. Identifica el derecho con un mero complejo de "normas" impositivas o imperativas, generales y abstractas, emitidas con autonomía respecto de la realidad que tratan de orientar y

que pueden llegar a ser estudiadas con independencia de esta realidad. El objeto de su consideración es sólo la norma. No es la realidad lo que le interesa, y se ocupa apenas de la conceptualización de la realidad que las normas enuncian. Desinteresándose de la realidad y asumiendo una neutralidad lógica y meramente práctica, como apunta Antonio Castanheira Neves, se desentendió del "juicio axiológico-normativo, que verdaderamente hace que el derecho sea derecho y del problema de su fundamentación y de su referencia valoradora a la realidad, presuponiendo en su lugar una definición normativa axiomática y conceptual. Por otro lado, se aleja de la consideración autónoma de la realidad, que solicita el derecho y que en último término ella tendrá que justificar".

El normativismo de Kelsen tiene bases kantianas, lo cual es confirmado por André Vincent, quien muestra que el punto de partida de Kelsen está en Kant. La operación de la inteligencia reduce lo real a la idea. El pensamiento jurídico se convierte en una construcción que recibe toda su coherencia interna en la jerarquización de las normas que la constituyen. La jerarquía de las normas es una pirámide sin fisura. Desde la norma fundamental de la constitución al edicto policial o a la sentencia del juez, se pasa de lo abstracto a lo concreto por rigurosa deducción, sin retorno a la realidad: no existe el menor intersticio en la pirámide de las normas. Pero esta pirámide, orgullo del positivismo jurídico, no es hoy sino la tumba, la tumba de una ciencia del derecho que pretendía tener un rigor matemático. Nadie ya cree en este normativismo rígido que, prácticamente, legitimó los campos de concentración nazis.

Como bien señala Tomás A. Casares, la reacción contra el positivismo que identificó el derecho con la ley positiva, llevó a separar radicalmente la consideración del derecho de la consideración de la ley, para acentuar la afirmación de la existencia de un derecho que no es tanto sólo ley positiva, sino que constituye su fundamento y el requisito para una posible valoración de ella, y para sustraerse a la omnipotencia ciega que sería inherente a la ley identificada con el derecho, como pretendía el positivismo. La separación trajo asimismo como consecuencia el recto sentido posible de una cierta identificación del derecho con la ley. Identificación lícita y cargada de contenido sólo con la condición de que se repare en el significado analógico de la palabra ley, que denomina tanto la norma de la razón en la cual se expresa el recto orden que la conducta humana debe discernir, cuanto la ley positiva, o sea, la sanción obligatoria de la autoridad que en cada circunstancia tiene a su cargo la regulación de la respectiva colectividad. Analogía cuya comprensión tiene la virtud de ponernos en el camino para entender la verdadera relación en que el derecho positivo está con respecto al derecho natural o conjunto orgánico de los primeros principios de todo el orden jurídico.

Kelsen rompió la conexión que siempre se presentó entre el derecho y la moral, pues según su teoría pura del derecho, éste se limita al derecho positivo, e impide que la ciencia jurídica lo eleve a la categoría de orden superior, pues, de la misma manera que es imposible precisar la idea de la cosa en sí, también es imposible responder a la pregunta acerca de en qué consiste la Justicia.

Pero hay un puente que establece la continuidad y la unión entre el derecho natural y el derecho positivo, unidad y continuidad dadas por algo

que es intrínseco al derecho mismo: su dimensión o realización histórica. Los principios y normas del derecho natural se manifiestan acomodándose a las circunstancias de tiempo y lugar, a las circunstancias sociales, económicas, etc. y por el derecho positivo. Las normas de éste no son creaciones artificiales del legislador, sino el reconocimiento y la manifestación que éste hace de los principios naturales, acomodando las circunstancias específicas de la sociedad para la cual se legisla. Ya lo decía Santo Tomás, los principios comunes de la ley natural no pueden ser aplicados de la misma manera a todos debido a la gran variedad de las situaciones humanas. De aquí proviene la diversidad de las leyes positivas en los distintos tiempos y lugares. Según el Aquinate, las leyes naturales pueden modificarse en determinadas circunstancias, aplicándose de modo distinto de acuerdo no sólo al tiempo y al lugar, sino también de acuerdo a la edad y virtud del sujeto. Así las leyes son mudables debido a los cambios e imperfección de la razón humana, a la diversidad de los casos y circunstancias. El derecho positivo nace del encuentro del universal con la realidad concreta, adaptándose las reglas generales a las condiciones históricas. Por consiguiente, no es el derecho natural un sistema cerrado e inmutable de normas. No existe la imposibilidad racional del conocimiento del derecho natural. Nosotros lo conocemos incluso experimentalmente a través de aquellas reglas y principios que han sido reconocidos y expresados de modo perdurable en el derecho positivo en el curso de la Historia, que es el continuo cambio de lo inmutable.

YLVES JOSÉ DE MIRANDA GUIMARAES
San Pablo
Brasil

LA VERDAD POLITICA ES EL IDEAL DE UNA SOCIEDAD PARTICIPATIVA

"Cuando la luz de la verdad se apaga en la inteligencia y es sustituida por las tinieblas del error, el hombre pierde el derrotero de su perfeccionamiento y cae indefectiblemente en las desviaciones prácticas de la vida moral, religiosa, jurídica, política y cultural". MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI.

Tales palabras del eminente y dilectísimo maestro, homenajeado por este número de *Sapientia*, se encuentran en la parte final y conclusión de sus artículos sobre *La Verdad* (números 155, 156, 157 y 158).

Nos hacen evocar las siguientes consideraciones de Charles Beudant en su libro *Le droit individuel et l'Etat*: "Una sociedad puede ser grande a pesar de los errores, aún graves, en el orden de las ciencias físicas: durante mucho tiempo, por ejemplo, se creyó que el sol giraba alrededor de la tierra, lo que no impidió a la humanidad registrar gloriosos anales. Al contrario, si un error desviara un país en el orden moral y político, será un desastre total: los pueblos que no aceptan la disciplina de los principios acaban por sufrir más temprano o más tarde, la disciplina de la fuerza".

Eso quiere decir que la verdad política es una verdad práctica, pero fundamentada en un orden natural, del que resultan principios normativos y disciplinarios, cuya transgresión acarrea desastrosas consecuencias.

"La verdad como regla de las acciones" es el título bien expresivo, dado por un gran filósofo brasileño, Fariás Brito, a una de sus obras. Las normas de moralidad, y también aquellas mediante las cuales una sociedad política se constituye y funciona, son normas prácticas, es decir, verdades que se tornan reglas de acción. El accionar humano se dirige al bien que lo solicita, y el bien es el propio ser en cuanto querido por la voluntad. Tratándose del orden político, tal bien tiene que ver con todos los miembros de la sociedad, o sea: es el bien común.

Siendo la verdad la conformidad de la inteligencia que conoce con la cosa conocida —*adaequatio rei et intellectus*— ¿cabría hablar de verdad política? ¿Hay una *res política*? ¿Será el caso entonces, de admitir leyes universales e inmutables, como expresión de esa realidad? Es lo que la experiencia parece desmentir, pues la historia y la observación de los hechos actuales muestran que las tradiciones, las costumbres, las ideas dominantes en las sociedades, varían de pueblo a pueblo, siendo, por ello, insensato pretender la misma forma de organización política para todos los pueblos.

La cuestión está en encarar el problema con el sentido de la analogía, tener en cuenta la diferencia de criterios para alcanzar la verdad en las ciencias especulativas y en las ciencias prácticas, y en éstas últimas saber distinguir entre los primeros principios o presupuestos fundamentales y las normas más particularizadas que los aplican.

Importa alejar, desde luego, la univocidad de aquellos que redujeron las ciencias sociales a los mismos métodos de las ciencias de la naturaleza, como fue por ejemplo, el caso del organicismo sociológico o de la física social de Augusto Comte. Es inadmisibile igualmente el apriorismo ideológico de los que hacen de las instituciones políticas una simple superestructura del orden económico, en la huella de Marx. Y son de la misma forma inaceptables todos los relativismos que, de las variaciones *de hecho* en los dominios de la moral y de las organizaciones políticas, deducen la imposibilidad de normas invariables *de derecho*.

Hay sin duda un orden natural en la constitución de las sociedades políticas, es decir, en la manera por la cual ellas se forman y se estructuran, lo que no obsta a que sean diferenciadas entre sí, por trazos peculiares y a veces intransferibles.

La propia noción de sociedad política ya nos coloca frente a una universalidad conceptual en el espacio y en el tiempo. Desde la *Plis* griega hasta el Estado moderno —pudiendo alcanzar, antes que aquélla, las sociedades primitivas— la sociedad política surge como complemento de las familias, que le son cronológica y ontológicamente anteriores, y de la propia persona humana, cuya existencia y cuyo perfeccionamiento exige la vida social.

Es lo que bien explica Mons. Derisi en el referido artículo del N^o 150 de *Sapientia* (p. 246): “La persona humana y la familia a su vez, no se bastan a sí mismas para defender sus derechos y lograr aquel conjunto de condiciones necesarias o convenientes para su propio y cabal desarrollo que constituye el bien común. Las personas y familias se reúnen en sociedad precisamente para alcanzar esos fines. Esta sociedad política está exigida por la misma naturaleza, por las limitaciones de cada persona y de cada familia, y, por eso, es *natural*, y, consiguientemente, ordenada por Dios, autor de la naturaleza”.

En el ensayo *Esencia y vida de la persona humana* (Eudeba, 1969, pp. 85 y 96) el mismo autor destaca que, además de las familias, “otras sociedades menores son limitadas e imperfectas, incapaces de proporcionarse por sí solas todos los bienes adecuados para su desarrollo material y espiritual”.

Y en seguida hace esta distinción importante entre el bien común y el bien público: “No debe confundirse este *bien común* con el *bien público*, propio del Estado en cuanto Gobierno. Así, al *bien común* corresponde crear las condiciones para que las personas puedan trabajar, negociar y ganar; pero no para que el Gobierno negocie y gane. Un Estado no es fin de sí mismo, sino que el fin de su establecimiento y organización es el *bien común de las personas* y miembros de la sociedad, familias y sociedades intermedias”.

He ahí caracterizada la sociedad política por su fin y por sus componentes —las personas reunidas en las familias y en los grupos intermedios— siendo todos estos elementos la materia constitutiva de la misma sociedad. Para asegurar los derechos de cada uno, en el respeto mutuo y en un clima de concordia del que resulte la paz social, existe la autoridad, que es imprescindible

en cualquier sociedad política, sea cual fuere su forma y la forma de estructuración del poder. La autoridad es principio de unidad social y permite realizar concretamente lo que hay de específico en la sociedad, su razón formal: la unión moral y estable de los miembros que la integran, con vistas al bien común. Supérase así la antítesis amigo-enemigo, en la que Carl Schmitt ve la esencia del fenómeno político.

El bien común es la causa final de la sociedad política, a ser alcanzado bajo la garantía de un orden jurídico, sin el cual no sería posible la coexistencia de los hombres. Ese orden está destinado a proporcionar justicia y seguridad. El hombre no es por naturaleza bueno, como pretendió Rousseau, ni es irremediamente un lobo para otro hombre, como lo pintó Hobbes en el estado natural. En el primer caso, él no necesitaría estar sujeto a un orden cuyo cumplimiento la autoridad exige coercitivamente; en la segunda hipótesis, su libertad tendría que quedar enteramente a merced de un poder fuerte capaz, por así decir, de domarlo como si fuera un animal feroz, justificándose así la aparición del Estado con las características del Leviatán, propuesto por el pensador inglés.

El bien común es un fin humano —de las personas y no del Estado como entidad abstracta— y por eso mismo, para conocerlo en su verdadero significado y en su contenido, importa, ante todo, considerar la finalidad última del hombre.

Lo ha dicho Mons. Derisi en un pequeño opúsculo, que contiene una clarísima síntesis de la problemática expuesta en el volumen anteriormente citado: “el bien común y la sociedad ordenada a su consecución, son para la persona y la familia y demás sociedades intermedias y para defender sus derechos naturales y asegurar las condiciones de su desarrollo para alcanzar su fin trascendente divino y su consiguiente perfección humana” (*La persona y su mundo*, Edic. Paulinas, pp. 48-49).

La causa final es la primera de las causas y la naturaleza de un ser está siempre en función de su fin, al cual se ordena la forma específica. Para saber pues si existe una *res política*, con cuya adecuación la inteligencia está en la verdad política, se ha de tener presente el fin. Lo cual se comprueba en el examen de las diversas concepciones del Estado, pues éstas se diversifican a partir del modo por el cual cada una entiende el fin del hombre y en función de éste el fin de la sociedad política (bien común). Las ideologías políticas que desde la Revolución Francesa llenan los hechos de la historia, todas ellas deben ser vistas en la perspectiva de una cosmovisión global de la realidad política a la que ellas mismas se refieren. Las diversas modalidades del liberalismo, del socialismo, del totalitarismo, no pueden eludir la cuestión previa de saber si el hombre tiene o no un destino trascendente, si fue creado para Dios, o no pasa de ser de un animal perfeccionado, cuya muerte representa la extinción de todas las esperanzas. No es para admirar, como se admiró Proudhon, que toda cuestión política implique siempre una cuestión teológica. Fue éste el tema del capítulo inicial de Donoso Cortés,

en el famoso *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*, tema reiterado en relación al pensamiento ideológico revolucionario, en la Carta al Cardenal Fornari, sobre el principio generador de los más graves errores de nuestro tiempo.

En cuanto a las causas intrínsecas de la sociedad política, es decir, la causa material y la causa formal —la materia que constituye la *res politica* y la forma que le es esencial (*forma dat esse rei*)— ya fueron anotadas anteriormente.

Fijémonos ahora en la causa material: las familias y los cuerpos intermedios. La sociedad política es un conjunto orgánico de familias y otros grupos, y no masa informe de individuos. Estos se encuentran insertos en grupos sociales en los cuales ejercen su actividad, grupos que les son necesarios para su vida y para realizar su propio perfeccionamiento. En primer lugar la familia, sociedad natural, unidad social por excelencia y así *cellula mater* de la sociedad política, *seminarium rei publicae*. Las sociedades políticas más simples se componen de familias de varias procedencias, reunidas por un federalismo espontáneo, o descendientes de un tronco ancestral común, caso éste de las sociedades patriarcales. Siempre una sociedad de sociedades; nunca una simple suma de individuos. Las sociedades fuera del ámbito familiar son la comunidad local (municipio), las agremiaciones profesionales, las universidades y otras instituciones culturales, las asociaciones deportivas, en fin una serie de formaciones sociales que al Estado le cabe supervisar, supliéndoles las deficiencias, además de coordinar esa multiforme actividad, atendiendo al interés nacional.

De allí vienen dos principios importantísimos: el de la subsidiariedad y el de la totalidad.

El principio de subsidiariedad se basa precisamente en la constitución de la sociedad política, en conformidad con el orden natural e histórico. Dado que se trata de una sociedad compuesta por familias y otros grupos, con de tales grupos para el bien común, les debe respetar la autonomía y asegurarles los derechos. Cumple entretanto reconocer al poder público el derecho, procedente de un deber, de ejercer su actividad en el ámbito de tales grupos, en caso que éstos se tornen deficientes por motivo de crisis económicas muy acentuadas, o sea, insuficientes para ciertos emprendimientos de gran porte (v.g. carreteras pavimentadas, terraplenes y represas, centrales eléctricas). La intervención del Estado se justifica también para atender las razones de seguridad nacional (v.g. explotación de petróleo y de minerales atómicos utilizables para fines bélicos).

El asunto es muy vasto y requiere un amplio desarrollo. Sin caer en pormenores, basta recordar aquí la formulación de tal principio hecha en luminosa síntesis en la *Encíclica Quadragesimo Anno*, y que comienza con esta adver-

tencia: "Así como no es lícito quitarle a los individuos lo que ellos pueden realizar con sus propias fuerzas e industrias, para confiar a la colectividad, del mismo modo, pasar para una sociedad mayor y más elevada, lo que sociedades menores pueden conseguir, es una injusticia, que acarrea graves daños y perturbaciones del orden social".

No queda duda pues, que las sociedades menores deben subordinarse a la sociedad mayor, que ellas componen e integran, exactamente por ser partes a las que cabe contribuir para el bien de todos. Mas esto ha de entenderse una vez resguardados y garantizados los derechos de esos mismos grupos.

De allí, el *principio de totalidad*, con el que se reconoce que el hombre está subordinado a la sociedad como la parte al todo, lo que vale igualmente para los grupos sociales en relación a la *societas maxima* que ellos componen.

Se sitúa aquí la cuestión de la primacía del bien común sobre los bienes particulares y también la relación del fin de la sociedad política —el bien común temporal— con la finalidad personal trascendente del hombre. Haciendo del fin del Estado un fin en sí y erigiendo la razón de Estado en regla máxima del orden jurídico y de la actividad social, el totalitarismo desarticula y corrompe el principio de la totalidad, que en su exacta significación, lejos de suprimir las autonomías sociales y los derechos naturales del hombre, los valoriza.

Es lo que nos hace comprender Santo Tomás de Aquino, enseñándonos dos verdades de alto alcance, y anticipándose a la enunciación en nuestros días, de los principios de totalidad y de subsidiariedad. Por su diáfana aclaración del tema, se puede verificar cómo esos dos principios no son incompatibles, antes bien, se complementan uno a otro.

Es la lección tomista al respecto:

1) El bien particular se ordena al bien del todo, pues la parte existe para el todo y no el todo para la parte (*Contra Gent.*, III, 12: "*Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius; non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt*").

2) El hombre no está ordenado a la sociedad política según todo su ser y según todas las cosas que le pertenecen. (*Summa Theol.*, Ia-IIae, q. 21, art. 4 *ad tertium*: "*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*").

La concepción individualista de la sociedad política destruye la organicidad social. De las páginas del *Contrat Social*, de Rousseau, ella pasó a los programas elaborados bajo la influencia de las ideologías ya mencionadas. Reducida la sociedad a una suma de individuos y suprimidos o marginados los grupos sociales, resta solamente el poder del Estado para organizarla, y la función

subsidiaria de éste se torna exclusiva y absorbente. Así, el liberalismo, aboliendo los cuerpos intermedios, prepara el terreno para el socialismo, cuyo fin lógico es el totalitarismo. Se prescinde del principio de subsidiariedad y el principio de totalidad acaba asumiendo una faz totalitaria.

La formación orgánica de la sociedad política a partir de las familias; su carácter complementario; la autonomía de los grupos naturales e históricos; la primacía del bien común en el orden temporal y su subordinación al bien eterno del hombre —estos principios, además de otros, corresponden a la verdad política y su contestación precipita a la sociedad en los abismos del desorden y de la anarquía. Rechazándolos, los pueblos caen en aquellos errores a los que se refiere Charles Beudant, para finalmente ser impulsados a aceptar la “disciplina de la fuerza”.

He ahí la verdad política en algunos presupuestos esenciales. Se trata de principios de validez universal, a semejanza de los que fueran sintetizados por los romanos como presupuestos del orden jurídico, a saber, los tres preceptos del derecho, en el famoso texto del Digesto: *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* (vivir honestamente, no dañar a otros, dar a cada uno lo que le es propio).

De la realidad social, tratándose ahora de la sociedad política, derivan normas prácticas concernientes a los objetivos del poder y la estructuración de toda la comunidad. Así, siendo la familia anterior al Estado y teniendo sus fines marcados por la propia naturaleza, y siendo su fin principal la procreación y educación de los hijos —derecho natural de los padres— de ninguna manera cabe al Estado atribuirse esa educación, ni cuidar del planeamiento familiar, y mucho menos promover el control de la natalidad.

La verdad política es una verdad práctica fundamentada en el conocimiento de la naturaleza humana —sin que haya en ello ninguna “falacia naturalista”—¹ y en la ley moral que la rige. No resulta de ningún apriorismo, sino de la observación de los hechos en la vida de los hombres y de las sociedades. Fue por observación que, en prolongados viajes y analizando especialmente las condiciones de las familias operarias, el sociólogo Le Play, iniciador del método de las monografías, concluyó afirmando estos dos preceptos fundamentales en la “constitución esencial de la humanidad”: 1) desde el punto de vista material, el pan cotidiano; 2) en lo que respecta a la conducta, la sumisión de ésta a la ley moral compendiada en el Decálogo, idea profundamente arraigada en la conciencia humana, como documentan las tradiciones y costumbres.

La universalidad de tales presupuestos no significa que sea el caso de buscar un régimen político ideal para todos los pueblos y el mismo tipo de organización constitucional para todos los Estados. Justamente porque deben

¹ La cuestión de la “falacia naturalista” fue muy bien dilucidada por Carlos J. Massini en dos artículos publicados en *Sapientia* (Nos. 152 y 162).

respetar el orden natural y el orden histórico, las instituciones de una sociedad concreta tendrán su cuño peculiar; y ellas darán resultado negativo si procedieran a una transposición de modelos alienígenos.² El orden natural concierne a las características esenciales de la sociedad política; por eso mismo, está en el plano de la universalidad. La formación histórica varía de pueblo a pueblo, debiendo tener en cuenta los hechos, las circunstancias que los rodean, las distintas condiciones, las costumbres, y hasta la índole de los habitantes del país. La verdad constitucional está en la adecuación de la constitución política —jurídico-formal— a la constitución social e histórica de un pueblo, que expresa su manera de ser en la realidad.

Es lo que no se ha observado desde que, a partir de la Revolución Francesa, las constituciones ideológicas vinieron a prevalecer sobre las constituciones históricas.

Cabría todavía considerar, en lo relacionado a la estructuración del poder y del régimen político, el problema de las formas de gobierno y del Estado. Dependen éstas, igualmente, del condicionalismo histórico, no justificándose pues, a ese respecto, la búsqueda de un modelo universalmente válido.

Las modernas democracias han incidido en esa pretensión uniformizante, sin hablar del error más profundo: el de erigir en criterio supremo, en filosofía de vida y hasta en una religión, lo que para el buen sentido de los griegos no pasaba de un modo de designación de los gobernantes (por los gobernados).

Durante mucho tiempo, la democracia fue considerada forma de organización política, figurando al lado de la monarquía y de la aristocracia, en la triple división venida de Aristóteles y Polibio, sin cuestionarse la legitimidad que cada una de ellas podía tener. Además de esas formas simples, también se admitía la existencia de formas mixtas, como todavía hoy se constata en Inglaterra. Modernamente, empero, la democracia comienza a ser tenida por condición de legitimidad de cualquier gobierno, una vez que el fundamento de legitimidad está siempre —según esta nueva perspectiva— en la elección de los gobernantes por los gobernados. Pero todavía, oponiéndose al absolutismo monárquico del *Ancien Régime*, la Revolución Francesa, sin dudar de restablecer la monarquía limitada que precederá a la absoluta —y limitada precisamente por elementos aristocráticos y democráticos— hizo del pueblo el origen de todo el poder, y de la voluntad popular la creadora del orden jurídico. Todo esto se encuadraba en las concepciones del contrato social y de la soberanía del pueblo de Rousseau, y en la idea de *pouvoir constituant* de Sieyès; y de allí resultó un nuevo absolutismo: el de la voluntad popular, dotada de poderes ilimitados.

La ideología impera, en perjuicio de la verdad política. En lugar de ser instituido el régimen político conforme a la naturaleza humana, con las condiciones reales de la sociedad y con un orden objetivo de valores, la ideología

² Lo comprueba elocuentemente la historia de las naciones hispanoamericanas desde que se tomaron Estados independientes.

pasa a ser producto de una concepción de la mente humana, con la que se quiere transformar la realidad.

Estamos pues en pleno subjetivismo, y no llama la atención que, siendo así, quede instaurado el régimen de opinión. En el choque de opiniones contradictorias, por ser un postulado indiscutible y aceptado con la fuerza de un dogma, debe prevalecer la opinión de la mayoría. De la misma forma, en la elección de los gobernantes, es la mayoría la que debe resolver, criterio decisivo para la manifestación de la voluntad del pueblo por el sufragio universal con el voto igual para todos (*one man, one vote*).

El poder nace de la voluntad general, y la voluntad general es identificada con la opinión pública. Ahora bien, la opinión pública —bien lo sabemos— es forjada por pequeños grupos que actúan sobre las masas. En el siglo XVIII fueron las “sociedades de pensamiento” las que prepararon la Revolución Francesa. Hoy, en todos los países, ocupan ese lugar los que se sirven de los medios de comunicación (*mass media*), con el instrumental de propaganda provisto por la nueva tecnología y con el empleo de procesos de influencia subliminal, para producir reflejos condicionados.

Teóricamente la ley se tornó expresión de la voluntad del pueblo por medio de sus representantes en el cuerpo legislativo. En realidad, ella es la expresión de la voluntad de aquellos que manipulan la opinión pública. De cualquier forma, deja de ser ordenamiento de la razón, sometida a un orden objetivo de valores que está sobre el arbitrio del legislador y de las fluctuaciones de la “voluntad general” exaltada por Rousseau. El voluntarismo jurídico —que de la escuela nominalista de Occam viene a desembocar en los positivismo de nuestra época— hace perder el sentido del derecho natural. Y la legitimidad de las leyes, tanto cuanto la del poder, no devienen más de aquel orden superior independiente de la designación de los legisladores y gobernantes, dirigido al bien común y basado en la razón y en la voluntad de Dios.³

Si la legitimidad de un orden jurídico establecido proviniese esencialmente de la voluntad del pueblo no habría un criterio objetivo de justicia para distinguir las leyes buenas de las malas. Y cualquier norma de derecho positivo sería justa si tuviese el respaldo de aquella voluntad. En nuestros días el verbo es conjugado no en condicional, y sí en presente: ahí están los parlamentos que legalizan el aborto, homologan el homosexualismo y rompen el vínculo conyugal, indisoluble por derecho natural y divino.

En un significado muy diferente, Aristóteles admitió el régimen popular o *politeia*, con la elección de los gobernantes por los gobernados y la participación de éstos en el poder. A su vez, Santo Tomás, al tratar las formas de gobierno —en la parte relativa a las leyes en la *Summa Theologiae* y en el opúsculo *De regno o De regimine principum*— acepta como legítimas las tres

³ *Rationis ordinatio ad bonum commune*, así se inicia la bien conocida definición tomista de ley (S. Th., Ia-IIae-q. 90 art. 1 y 4).

formas clásicas y destaca que el mejor régimen, teóricamente resulta de la combinación entre todas ellas; ⁴ en este sentido, resalta la participación del pueblo como elemento para el buen gobierno de la comunidad en una *politia bene commixta* (S. Th., Ia-IIae; q. 105, art. 1).

Es solamente sin los mitos de la soberanía del pueblo y de la voluntad general omnipotente que puede llegarse a una efectiva participación del pueblo en el gobierno.

El asunto está a la orden del día y el tema de la participación popular ha sido inspirador de banderas de nuevas reivindicaciones políticas. Recordemos recientes estudios del profesor Pier Luigi Zampetti, titular de Teoría del Estado (*Dottrina dello Stato*) en la Universidad de Génova. Después de haber discurrido sobre el pasaje del Estado individualista al Estado de partidos, dio a publicidad dos volúmenes con los títulos *La partecipazione popolare al potere* y *La società partecipativa*.

Ahora bien, la participación popular sólo puede tener efectividad si se considera al pueblo en los elementos que realmente lo constituyen, esto es, en el conjunto orgánico de familias y grupos que forman la sociedad política. Así, las libertades concretas de los hombres y sus intereses en los grupos en que viven podrían ser debidamente atendidos, teniéndose en cuenta la variedad de esos intereses y la situación de los sujetos de derecho en la sociedad, según la clase a que pertenecen y la actividad que ejercen. Cuando, al contrario, se nivelan todos los individuos como unidades anónimas de pueblo, concebido a la manera de una entidad homogénea, entonces los intereses se diluyen y la libertad no pasa de una libertad abstractamente definida en los textos constitucionales, sin vinculación con la vivencia cotidiana de los individuos, que quedan reducidos a granos de arena en una masa amorfa. El hombre en cuanto ciudadano, miembro de la sociedad política, no es más el hombre real o, en la expresión de Georges Burdeau, en su *Traité de Science Politique*, el *hombre situado* que participa de la sociedad política mediante las sociedades menores que la componen.

De allí la distinción entre "pueblo" y "masa" hecha por Pío XII, en uno de sus memorables mensajes de Navidad —la de 1944— donde deja bien en claro que la sociedad de masas es el resultado de una descomposición del orden político. Es el producto de las visiones ideológicas, que impiden la adecuación de la inteligencia a la *res politica*. Es la negación radical de una "*sociedad participativa*", que supone el pueblo organizado en los grupos naturales e histó-

⁴ O sea: monarquía aristodemocrática. Cf. Marcel Demongeot, *Le meilleur régime politique selon Saint Thomas D'Aquin*, Paris, 1928 (editado en traducción española por la B.A.C.).

ricos, con sus autoridades sociales, sin cuyo reconocimiento y actuación, en vano se ha de buscar un sistema de garantías de las libertades humanas, que simultáneamente torne efectiva la limitación del poder del Estado.

JOSÉ P. GALVAO DE SOUSA

San Pablo.

Brasil

(Traducción: Alfredo J. Bottolo)

HOMBRE Y MORAL; LA "PIETAS" PATRIOTICA *

I. Objeto de este trabajo

Nos proponemos dos objetivos en este trabajo. En *primer lugar* analizar la validez de la doctrina moral sobre la virtud del patriotismo: ¿es válida tal doctrina? Si se quiere: ¿es válida *hoy*? ¿No es que los actuales adelantos científicos y el estado actual de la humanidad la han dejado sin objeto? Esta es la cuestión a responder en la *parte A*.

La segunda parte consistirá en extraer, de la reflexión ejercida en la primera, algunas conclusiones sobre la relación hombre-moral. *Parte B*.¹

A. LA DOCTRINA DEL PATRIOTISMO

II. Importancia práctica del asunto

La cuestión no está exenta de *virtualidades prácticas*, como que no es lo mismo que en los actos de los hombres haya que cumplir ciertas exigencias con la patria, o por el contrario que debemos obrar, no sólo en política, sino también en economía o educación, por ejemplo, no teniendo aquéllas en cuenta y como si no existiera la patria como objeto de una virtud especial.

En nuestros días no abunda una negación doctrinal explícita del patriotismo; el rechazo aflora más bien práctica o implícitamente, considerando "patriotismo exagerado" o bien "superado", a toda auténtica manifestación de él. Por otra parte, señalemos que una corriente de pensamiento en la Argentina adjudica un valor político paradigmático como fuente de nuestro orden político-jurídico a un autor que en su obra más frecuentada, y que se nos propone como ejemplar, llegó a afirmar: "hace dos mil años que se dijo esta palabra que forma la divisa de esta siglo: *Ubi bene, ibi patria*".² "Recordemos a nuestro pueblo que la patria no es el suelo... La patria es la libertad...".³ Esta visión era solidaria de una concepción *economicista* del orden político: "hoy deben preocuparnos especialmente los fines económicos";⁴ y de cierto *endiosamiento*

* Homenaje: Mucho debo a la Universidad Católica Argentina, en la que me gradué como abogado y doctor, en la que me inicié en la docencia universitaria y en la cual profeso actualmente. Ello es como decir que tengo una actitud de piedad filial hacia Monseñor Octavio Nicolás Derisi, identificado con ella como su padre fundador. Dentro de esa actitud ofrezco en su homenaje, con leves retoques, ésta mi ponencia a la XII Semana Tomista sobre la piedad patriótica, la que espero no sea demasiado indigna de sus sentimientos y convicciones patrióticas y tomistas.

¹ Este trabajo continúa, en cuanto al tema del patriotismo, el titulado "Naturaleza, orden político y servicio a la patria", ponencia al simposio sobre "El descubrimiento del orden", noviembre de 1984, en Oikos, Buenos Aires, publicado en *Gladius*, nº 4, Buenos Aires y en cuanto al tema de la relación entre principios e inclinaciones es continuación de "Obligación ético-jurídica, naturaleza y recta razón", ponencia X Semana Tomista, Buenos Aires, 1955, en *Ethos*, 12-13, Buenos Aires, p. 161.

² ALBERDI, JUAN B., *Bases*, cap. 15, Eudeba, Buenos Aires, 1966, p. 78.

³ *Ib.*, cap. 14, p. 65.

⁴ *Ib.*, cap. 18, p. 94.

de la libertad y del *progreso*. "Cuando la constitución es oscura o indecisa, se debe pedir su comentario a la libertad y al progreso, las dos *deidades* (sic) en que ha de tener inspiración".⁵

III. *Dificultades contra la validez de la doctrina del patriotismo*

Vamos a utilizar, como homenaje al patrono e inspirador de estas semanas, el método de la disputa medieval, planteando primeramente, entre otras posibles que consideraríamos en otro lugar,⁶ tres dificultades.

1. La primera dificultad tiene que ver con un punto doctrinal central en el tema de esta XII Semana Tomista, pues hace al fundamento de la ética, punto en el cual ensayan sus críticas los sostenedores de la objeción de "falacia naturalista" contra el "derecho natural", y en el que, además, combaten desde antiguo suarecianos y tomistas.

He aquí la *dificultad*:

Tomás de Aquino señala que nos hacemos deudores de los demás "según la excelencia y según los beneficios" que hemos recibido.⁷ O sea, que el *hecho* de haber recibido beneficios o el hecho de la excelencia que alguien posee produce en nosotros una *deuda*, esto es, implica una *norma* que podría formularse así: "se debe respeto y veneración por el hecho de haber recibido beneficios o por el hecho de poseer una cierta excelencia". Podrían ensayarse otras formulaciones de esta dificultad,⁸ pero en definitiva late aquí la famosa sentencia: de proposiciones "*de ser*" no pueden resultar proposiciones de "*deber ser*". Es así que el fundamento de la *norma* surgiría de meros *hechos*; luego *no sería válida tal norma* y no lo es la doctrina del patriotismo.

2. Hemos elegido la segunda, porque se enlaza con cierta visión antropocéntrica de gran actualidad, que lanza sus dardos contra toda paternidad y hace una exaltación enfática de la dignidad del hombre en un sentido muy particular, que conviene sumariamente esclarecer:

El patriotismo constituye una forma de *paternalismo* que sujeta al hombre con cierta independencia de su libre y previo compromiso voluntario: la patria no se elige. Y esto atenta contra su *dignidad* y su *libertad*. Una doctrina moral preocupada por salvar dicha dignidad del hombre nos autorizaría, pues, a rechazar la validez de la doctrina del patriotismo.

⁵ *Ib.*, cap. 34, p. 193.

⁶ Hemos desarrollado más en extenso las objeciones contra el patriotismo en una de las clases del Tercer Seminario de Introducción a Tomás de Aquino, realizado durante 1987 en el Instituto de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho del Rosario, UCA, sobre las partes potenciales de la justicia. Pensamos publicarla.

⁷ II-II, 101, c., comienzo.

⁸ Así, si en favor de la doctrina del patriotismo se alega con que los hombres en forma universal en general son patriotas, se podría contestar: a) no deja de ser un *hecho*; b) está también el hecho del antipatriotismo: hay "traiciones a las patrias".

3. Y, finalmente, la tercera aflora explícita o implícitamente en el cuestionamiento del patriotismo bajo ciertas argumentaciones de tipo teológico o, por lo menos, argumentaciones que se verifican en ambientes religiosos:

El Sermón de la Montaña, fuente central indiscutible de la Doctrina Cristiana, manda amar a todos, incluso a los enemigos.⁹ Pero la doctrina en cuestión tiene como esencial, por una parte, la afirmación de especiales deberes en la órbita de la patria; y por otra, por eso mismo, crearía hostilidades o prevenciones respecto del "extranjero", del no-compatriota. La alta valoración ético-jurídico-política de la patria y del patriotismo contribuirían a crear, pues, formas de *egoísmo colectivo* claramente incompatibles con la enseñanza evangélica, y propender, no a la paz y a la conservación de la humanidad, sino a su destrucción.

IV. A modo de "sed contra"

Pero contra la desvalorización del patriotismo tenemos, entre otras "autoridades" que podríamos citar, a *San Agustín* y a *Santo Tomás*.

Decía el *Obispo de Hipona*, tras enseñar el respeto a los superiores:

"...Examina, pues, quiénes sean tus superiores. En primer lugar, el padre y la madre... Y por encima de tus mismos padres hállese la patria; en tal modo que mandato de los padres contra la patria no ha de ser oído...".¹⁰

Por su parte, *Santo Tomás*, como sabemos, dedica la cuestión 101 de la 2-2 a la piedad, por la que corresponde

"rendir un culto a los padres y a la patria".

Porque

"después de Dios, a los padres y a la patria es a quienes más debemos".¹¹

Cabe añadir, para finalizar este punto, que tanto Agustín como Tomás, uno del siglo IV-V y otro del siglo XIII, este último que cita a su vez como autoridad en SC a *Cicerón*, se mueven en esto como quien expone verdades esenciales, permanentes, no limitadas a una época histórica, verdades prácticas conaturales al hombre, por así decir.

V. Respuesta a la cuestión

1. MÉTODO

Nuestro intento de respuesta a la cuestión planteada partirá de los *propios términos del planteo* de la misma, como veremos. Mas no podemos responder

⁹ *Mateo*, 5,44.

¹⁰ SAN AGUSTÍN, *Sermón* 62 ("Comunicación con los infieles"), en *Obras*, BAC, Madrid, 1965, t. X, "Homilias", p. 124.

¹¹ II-II, 101,1, c, medio.

sobre la virtud del patriotismo, que como tal está en el *sujeto*, que se especifica por su objeto, sin aludir siquiera sumariamente a dicho *objeto*, esto es, a la patria, para indicar qué entendemos por ella.

2. NOCIÓN DE PATRIA

La etimología nos indica que "patria" significa "tierra de los padres". A partir de la etimología nos podemos adentrar en su noción.

Hombre y tierra son términos de una relación. Contra todo espiritualismo exagerado, el hombre es espíritu encarnado. Es material, sensible, temporal, histórico, social, defectible.

El hombre nace de padre y madre carnales.

Normalmente comienza a vivir con sus padres.

Entre sus carencias, está la de no saber caminar durante un largo tiempo. El hombre necesita del *alimento*; pero en su primera edad necesita incluso *ser alimentado*, normalmente por la madre.

Sus conocimientos provienen del mundo exterior. Primero conoce lo exterior y luego sus facultades y luego su yo. Su "primer exterior", normalmente, son su madre y su padre, su familia, y un ámbito físico determinado. No las ideas universales, ni la humanidad, ni la libertad, mal que les pese a los ideólogos.

La primera relación social, la que deja una impronta muy profunda, es la relación con sus padres. Y sus padres tienen un modo concreto de ser, que transmiten al niño, y no otro.

Igualmente primera es la relación del niño con el ambiente físico en el cual nace. Nace mirando un paisaje concreto y determinado y no otro. En una tierra con un clima determinado y no otro. Junto al mar, y/o a la montaña; o en la llanura, etc.

El niño recibe la influencia de sus padres, la influencia de un ambiente social, la influencia de una tierra. Cada hombre nace, como bien se ha dicho, heredero. Nace en contacto con, nace influenciado por una tradición, por un legado cultural.

Las *personas* que forman su ambiente inicial, y las *cosas* que constituyen también tal ambiente, lo configuran, son *principios de su ser*. De algún modo le dan el ser. Y el obrar de esas personas, por ejemplo, de sus padres, es un despliegue de su ser, con su modo de ser, que está ya influenciado por los padres de éstos y así sucesivamente.

Ese conjunto de personas con caracteres comunes entre sí y distintos de otros pueblos, asentado en un territorio, registra ciertos elementos que los identifican entre sí y que los distinguen de los demás. Idioma, costumbres, leyes, historia común, religión, suelo, tradición, destino común, organización política estatal (aunque esto último no se dé siempre).

Dada la relación entre el hombre y la tierra, la "patria", de "tierra de los padres", de la mera tierra-física donde están enterrados los antepasados, por extensión pasa a significar un ámbito formador o hacedor del hombre y en el cual debe realizar su destino. Pasa a ser entonces un conjunto de personas, que incluye a los muertos, que dice una relación constitutiva de pertenencia a la tierra y que tiene una tradición cultural, y que se proyecta hacia el futuro.¹²

3. COMIENZO DEL DISCURSO ÉTICO

¿Por qué dijimos que la respuesta parte de los propios *términos del planteo*? Pues porque la pregunta por la *validez* de la doctrina moral de la virtud del patriotismo implica la respuesta por la *bondad* de los actos del patriotismo. Implica, como en toda cuestión ética, preguntarnos por el bien y el mal, o lo bueno y lo malo; o por lo bueno debido, que es aquello cuya omisión es en sentido fuerte, algo malo.

El discurso ético empieza a partir de la pregunta por lo bueno y lo malo en el actuar del hombre, y termina de alguna manera por lo mismo; por si este actuar concreto del hombre es bueno, bueno debido o bueno "potestativo" o malo.

4. PRIMER PRINCIPIO

Si se llega a determinar que una conducta o un conjunto de conductas determinadas es mala, o es buena, o es buena-debida, termina el análisis moral inmediatamente práctico.

Lo bueno, sólo lo bueno, puede ser hecho; lo bueno debido debe ser bueno; lo malo no puede ser hecho. El "hacer el bien y evitar el mal"¹³ funciona como principio primero del actuar moral.

5. OTROS PRINCIPIOS

Hay otros principios que se nos imponen, y están en estrecha conexidad con aquél. Así, por ejemplo, "dar a cada uno lo suyo" y "no dañar injustamente a otro".

¹² Véase OUSSET, J., *Patria, nación, estado*, Cruzamante, Buenos Aires, 1980: La "patria" aludiría más a la herencia, la "nación" alude más al "heredero". La nación sin el territorio no podría decirse "patria". Con esa salvedad, puede en general identificarse patria con nación. No siempre coincide el ámbito de la patria con el del estado: 1) pareciera que el estado se integra, por de pronto, sólo con los vivos; la patria se integra también con los muertos; 2) puede haber más de una patria bajo un solo estado. "El bien común se concreta y se torna primariamente real... en el bien de la patria... La doctrina del bien común, por lo tanto, en la medida en que pretenda ser una doctrina debe concretarse en la doctrina de la unidad, la libertad, la grandeza y la prosperidad de la patria..." (Editorial de *Moenia*, Nº VIII, Buenos Aires, diciembre de 1981, pp. 7/8, atribuible a *Lamas*). No practicamos, en este trabajo ni en el trabajo citado en primer lugar en la nota 1 (ni tampoco lo hace el editorial que acabamos de citar), ninguna ilegítima trasposición de la noción de patria al orden político: al menos, para *Santo Tomás* se puede hablar "del bien de la patria en su razón de bien común". (II-II, 101, 3,3um.). V. supra n. 24.

¹³ La formulación "debe hacerse el bien, debe evitarse el mal", debe aclararse dando cabida a la necesidad de distinguir el bien *debido* del bien *aconsejado* o *permitido*.

Parecen ser muy cercanas a tales principios, las proposiciones normativas que nos mandan ciertos deberes especiales para con los *padres*. Incluso en la jerga popular nuestra, el "pegarle a la madre" se toma como la expresión más típica y paradigmática de la mala conducta, de "lo malo". Porque lo opuesto a esto es como "lo más bueno". No se requiere mayor discurso moral para afirmar los especiales deberes para con los padres.

6. FORMA DE PATERNIDAD

Por lo expuesto supra en "2", podemos decir que la patria implica *una forma de paternidad*, pues la patria es, también, principio de nuestro ser. Los deberes del patriotismo no se nos exhiben con la evidencia que encierran los deberes respecto de los padres carnales. Pero el hecho de advertir que la patria es una forma de paternidad, arroja cierta *luz* sobre las exigencias para con ella.

La tendencia espontánea que nos lleva a amar especialmente a la patria y el juicio igualmente espontáneo que nos lleva a mirar como disvaliosos los actos antipatrióticos o apatrióticos, encuentran como su confirmación o iluminación en el análisis ético doctrinal, por esa cierta mediación de la paternidad carnal. Se ven como razonables, como valiosos, pues, los actos de especial respeto y veneración hacia la patria. Se ve como buena la cierta inclinación dada y espontánea al patriotismo, o a los actos patrióticos, a los actos de servicio ordenado de la patria terrena. La inclinación al patriotismo aparece, pues, como *natural*.

El *valor moral* de los actos patrióticos *antes de ser realizados*, nos es mostrado por la luz de la razón práctica que nos impera su realización. Pero la consideración de los actos patrióticos *ya realizados*, nos permite confirmar la bondad del patriotismo. A su vez, la consideración de los *actos antipatrióticos ya realizados*, nos los muestra como disvaliosos, como malos.

Habría otra forma de echar luz sobre la bondad moral del patriotismo, cual es, de nuevo, la que obtenemos por mediación del análisis de la paternidad carnal, esta vez como por *el absurdo*: los efectos desastrosos que la psicología y la psiquiatría nos muestran en los niños que carecen de la presencia educadora de sus padres carnales, nos permite pensar, análogamente, en la disvaliosidad que encierra el hombre que no está arraigado en una patria, sea por la razón que sea. Y si el arraigo en la patria se advierte como "bueno" desde el punto de vista psicológico, pareciera que debe ser afirmado como bueno todo lo que contribuye a esa perfección, entre ellos los actos voluntarios de patriotismo. De ahí el *valor moral* de dichos actos.

La naturaleza del hombre no está hecha, pues, como apátrida. El hombre, en su actuar libre, parece que *debe* contribuir a esa *perfección ontológica* que encierra tanto su patria, como su inserción en ella.

En los dos números siguientes se expresan dos conclusiones de lo expuesto.

7. HAY UNA VIRTUD DEL PATRIOTISMO

Habiendo, pues, en los padres y en la patria, un objeto mirado según una razón específica como término de actos que encierran bondad moral, habrá aquí una virtud especial, que es la *pietas*. Ella incluye el patriotismo.

8. DOCTRINA DE VALOR PERMANENTE

Las notas o características del hombre que mencionamos supra en el nº "2" parecen ser connaturales al mismo, esto es, no son propias de alguna época especial. Siempre el hombre nace de padres, siempre necesita de sus padres, siempre nace en un lugar y no en otro... El nacer en una patria, la perfección ontológica que encierra la patria, y la perfección moral de los actos del patriotismo, son permanentes. Por eso, los adelantos científico-técnicos y demás cambios del mundo moderno, no remueven el valor moral del patriotismo. Porque siempre hay y habrá con el hombre, cunas y tumbas, paternidades, idiosincrasias, idioma, tradición, *la doctrina que afirma la virtud del patriotismo tiene, pues, entera vigencia.*

VI. Solución de las dificultades

I. A LA DIFICULTAD EXPUESTA EN III.1.

En nuestra ponencia a la X Semana Tomista nos ocupamos del tema, por lo que a ella nos remitimos,¹⁴ y sólo agregaremos breves consideraciones.

Nos parece que la bondad moral del *agradecimiento* nos puede iluminar sobre la del patriotismo, en un sentido que ayudará a solucionar la dificultad.¹⁵ ¿Se puede decir que la bondad moral del agradecimiento hacia quien nos ha hecho algún beneficio se funda sola y exclusivamente en un nudo *hecho*?

Vayamos, ya que no hay modo de acudir a la experiencia moral más que yendo a un hecho concreto de la vida moral, a esto último. Sucedió en la guerra de Malvinas: en un combate un sargento quedó herido, sin posibilidad alguna de movilizarse; un oficial que ni siquiera lo conocía y que podía ponerse a resguardo sin ningún problema, arriesgando permanentemente su vida, le practicó curaciones innumerables, lo llevó al hombro, lo ayudó, lo empujó, lo sostuvo, le ayudó a moverse en una pierna, lo cuidó, durante cuatro días en que se los dio por desaparecidos, salvándole la vida. ¿Se puede decir que el agradecimiento del sargento herido se funda éticamente sólo en un *mero y desnudo hecho*? Nuestra respuesta en tres breves puntos:

- 1) Por de pronto, el hecho de salvarle la vida arriesgando la propia no puede nunca reducirse a un mero hecho desnudo de *valiosidad* y *valiosidad moral*.
- 2) ¿No hay una exigencia de agradecimiento en este caso? ¿No hay, pues, una *norma* moral imperando "sobre la cabeza y el corazón", por así decir, del sargento herido?¹⁶

¹⁴ En "Obligación ético-jurídica...", cit. en nota 1, defendimos que "el fundamento natural, universal, práctico e inmediato de la obligación ético jurídica" es la recta razón y no la naturaleza o las inclinaciones. Véase la *bibliografía* citada en dicho trabajo.

¹⁵ Nuestro método estaría autorizado por Santo Tomás, que señala una cercanía inmediata entre las virtudes de religión, piedad, observancia y gratitud ("gratia"): II-II, 106, 1, c.: "de estas tres virtudes (las tres primeras, religión, piedad y observancia) se distingue la gratitud como lo último de lo primero en una progresión descendente".

¹⁶ La expresión utilizada tiene apoyo en *Jeremías* 31, 33: "...Pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré..."; y en *Romanos*, 2, 14: "En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, para sí

3) Y ¿no es cierto que esa norma moral se capta casi indiscursivamente, como por una intuición moral?

Si Ud. admite que existe esa norma Ud. admite una ley natural. Y si no "ve" esa norma, quizás no haya razones doctrinales con las que se la podamos hacer ver.

Nada más lejano, pues, en nuestro caso, que fundar la moral exclusivamente en meros hechos. Fundamos la ética, ante todo, en ciertas "normas primeras".

2. A LA DIFICULTAD EXPUESTA EN III.2.

Ya en la cita de Alberdi realizada supra en "II" se advirtió una solidaridad entre la negación (o desfiguración) del *patriotismo*, y cierta deificación de la libertad y del progreso, lo que constituye vicio o acto *opuesto* a la virtud de religión. En efecto, considerar a la libertad o al progreso o al hombre o a la democracia, como "deidades", constituyen actos de *idolatría*, especie de superstición que consiste en dar cultivo divino a quien no debemos, toda vez que "solamente se debe este culto al único y soberano Dios increado. Por eso es supersticioso dar a cualquier criatura el culto propio de Dios".¹⁷

A su vez, en un defensor de la virtud del patriotismo como *Santo Tomás*, se advierte también una solidaridad y conexión entre tal defensa y la afirmación de la virtud de religión.¹⁸

La existencia de ambas opuestas "solidaridades" es significativa y merecería varias reflexiones, de las que escogemos sólo una: es evidente que la objeción que estamos considerando contra el patriotismo *supone el hombre ateo*. Supone que la perfección del hombre no está en Dios, fin de los actos propios de la virtud de religión. Porque si se admitiese a Dios no se rechazaría toda dependencia, por de pronto la dependencia respecto del Creador.

Pero aun suprimida la referencia a Dios Creador parece —y de algún modo lo hemos mostrado supra en V.2—, que es impensable el hombre sin ciertos lazos y ciertas dependencias que él no puede ignorar, ni teórica ni prácticamente. La objeción, en definitiva, implica una afirmación insostenible y de hecho insostenida aun por los propios objetantes: la que el hombre sólo resultaría obligado por sus actos voluntarios.

Aun en el orden *político* el esquema del contrato privado clásico entre partes iguales que libremente reglan sus derechos no de adecuada explicación de las obligaciones políticas y su fuente.¹⁹

mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia con su juicio...".

¹⁷ SANTO TOMÁS, II-II, 94, 1, dentro del tratado de la *religión*.

¹⁸ La conexión entre religión y piedad en Santo Tomás se advierte, además en el texto cit. en nota 16, en II-II, 101, 1, c. y ad 1, por lo que "el nombre de piedad" también expresa "el culto de Dios" (ad lum). Cfr. también, por ej., 101, 3, 2um. Y la conexión religión-piedad-observancia en 102, 1, lum.

De ahí el acierto de BERNARD: "Il faut considérer la piété filiale comme une sorte d'extension et de dérivation de la religion, et le respect comme un prolongement de la piété". (Appendice I a "Les vertus sociales" de la *Somme Théologique*, Ed. Revue de Jeunes, Desclée, Paris-Tournai-Rome, 1931, "notes explicatives", N° 1, p. 391). La razón formal de la solidaridad entre religión-piedad (y en cierta medida la observancia), está en la realidad de "principio del ser" y de "paternidad".

¹⁹ Es muy adecuada la crítica de BERTRAND DE JOUVENEL al "modelo de la asociación

Sería del caso preguntar de nuevo, recordando el ejemplo del sargento herido, si se admite que éste tenía y tiene obligación de agradecimiento, o no.²⁰ Si se admiten tales deberes, se trata de deberes morales que no se contrajeron libremente, mediante un acuerdo de voluntades; fue la voluntad y los hechos salvadores del oficial recordado los que le crearon la obligación, y la dificultad queda borrada. Y, si no se admite que el sargento de marras tenga tales deberes ¿qué otra norma moral se admitirá? ¿qué queda de todo el orden moral?²¹

La dificultad planteada tiene muchos puntos de contacto con la moderna negación no sólo del patriotismo, sino de la *paternidad*, sea más o menos abiertamente, atribuyendo a actos morales o políticos valiosos un "paternalismo" entendido siempre peyorativamente, sea en ciertas consecuencias, negando alarmantemente los verdaderos derechos de los padres en distintas esferas.

3. A LA DIFICULTAD EXPUESTA EN III.3.

La objeción supone la aceptación de la autoridad de *Nuestro Señor Jesucristo* por lo que para resolverla apelaremos al *Evangelio*.

Nuestro Señor lloró especialmente por la ruina de Jerusalén.²² La enseñanza de la Iglesia ha dado a este hecho un significado de afirmación patriótica. Así, enseñaba *Pío XII*:

"...La conciencia de una universal solidaridad fraterna, que la doctrina cristiana despierta y favorece, no se opone al amor, a la tradición y a las glorias de la propia patria, ni prohíbe el fomento de una creciente prosperidad y la legítima producción de los bienes necesarios, porque la misma doctrina nos enseña

voluntaria" para explicar la autoridad en política. (*La soberanía*, trad. Benavidez, Rialp, Madrid, 1957, p. 67). Ni siquiera vale ese esquema para explicar el nacimiento y existencia de los partidos políticos.

²⁰ En medio de la bella cuestión sobre el agradecimiento, donde se nos muestra muy especialmente, como en general en el tratado de las "virtudes sociales", "el Santo Tomás moralista empírico", éste se vale sin embargo de Dionisio y estampa esta sentencia metafísica: "Todo efecto tiene un movimiento natural de retorno a su causa", para fundar que el hombre está obligado a ser agradecido hacia todo benefactor. —El sargento herido resulta obligado al agradecimiento por un acto de otro que no le pertenece. Él, de algún modo, es "movido" a consecuencia de un acto ajeno. Pero el oficial benefactor, aunque obrando libremente, a su vez es movido por el atractivo del valor: el valor moral de la buena acción, el mérito del acto de Caridad hecho por amor a Dios (es de hecho un creyente; en el caso, parece que no tenía obligación *jurídica* de hacer lo que hizo); el valor objetivo de la salvación de la vida de un ser humano, (además compatriota, además camarada de armas en plena guerra), todos valores que él no constituye, sino que provienen, como de su fuente, de la Causa Primera. La Moral vivida es como un retorno a la Causa... Todos los hombres, y toda la creación, somos irremisiblemente "deudores", como luminosamente lo ha divulgado *Maurras*... No existe el "hombre-soberano-a-lo-Rousseau". Ni la moral nace con el pacto social, contra Rousseau, Spinoza y Hobbes.

²¹ En los planteos generales, abstractos, no resulta tan difícil ser positivista como ante estos casos concretos. ¿Hay o no una "norma de agradecimiento"? Primero es la cuestión "an sit". Y lo que es "después", y sus problemas, no pueden derogar la eventual respuesta afirmativa a eso que es primero. Véase sobre el punto nuestro *Sobre si hay una derecho natural*, La Ley, Buenos Aires, 7 y 8 de mayo de 1986 (sobre la ley *jurídica* natural).

²² Lucas, 19, 41.

que en el ejercicio de la caridad existe un orden establecido por Dios, según el cual se debe amar más intensamente y se debe ayudar preferentemente a aquéllos que están unidos a nosotros con especiales vínculos. El Divino Maestro en persona dio ejemplo de esta manera en obrar, amando con especial amor a su tierra y a su patria y llorando tristemente a causa de la inminente ruina de la Ciudad Santa... El amor a la propia patria... con razón debe ser fomentado".²³

San Pío X fue terminante en un texto que desautoriza a los que sospechen de anticristiana toda afirmación del patriotismo:

"Si el catolicismo fuera enemigo de la patria, no sería una religión divina".²⁴

Y *Juan Pablo II* ha reiterado, recientemente, la enseñanza tomista sobre la pietas entroncándola con el 4º mandamiento y haciendo especial referencia a la Patria Argentina.²⁵

Es que *Nuestro Señor Jesucristo* cumple, y lo hace en todos los sentidos, la "ley de la encarnación", que puede traducirse de alguna manera en "la ley del arraigo". El no se presenta como un "hombre universal" ni como un "ciudadano del mundo" que mirase con lástima y como a pobres mortales pecadores a los que se preocupan por el destino de su patria y la quieren defender. El fue conocido como "el Nazareno",²⁶ y Nazaret es presentada en San Mateo como "su tierra";²⁷ es conocido como "el hijo del carpintero"; que tiene sus parientes: "¿No se llama su madre María y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas?".²⁸ El enseña que nadie es profeta en su tierra.²⁹ No amaba a todos sus discípulos por igual, pues había tres más allegados y uno el más amado.³¹ Mal puede, pues, sustentarse en su enseñanza una objeción contra el patriotismo.

Por lo demás, y en cuanto a la segunda parte de la dificultad, ha de tenerse presente que "la virtud no se opone a la virtud", de modo que el sentimiento patriótico regulado por la recta razón no puede ser obstáculo a la paz internacional. La fortificación de los lazos familiares ¿destruye el estado o más bien lo fortifica, lo hace más potente y perfecto? Lo mismo dígase del orden universal y las patrias.

²³ Pío XII, *Summi Pontificatus*, N° 37, en BAC-Políticos, p. 773.

²⁴ Discurso del 20 de abril de 1909, cit. OUSSET, *op. cit.* y por MONTEJANO, *Familia y nación histórica*, Cruzamante, Buenos Aires, 1986, p. 44. En el mismo discurso: "Nuestra Patria no es sólo digna de amor, sino de predilección".

²⁵ Discurso de Juan Pablo II en Tucumán, en *Mensajes a nuestro pueblo*, Paulinas, 1987, pp. 91/96. La afirmación de la *Patria Argentina* no es irrelevante, ante otras formas de desvirtuación concreta de las patrias que largamente ignoran a la Argentina como Patria, hablando, por ejemplo, solamente de "Latinoamérica", etc. Ver otros textos del actual pontífice en MONTEJANO, *libro cit.*, en nota 23.

²⁶ *Mateo*, 26, 71; *Hechos*, 24, 5; *Mateo*, 2, 23.

²⁷ *Mateo*, 13, 53.

²⁸ *Mateo*, 13, 55.

²⁹ *Mateo*, 13, 57.

³⁰ *Mateo*, 26, 37.

³¹ *Juan*, 19,26.

B. DEL PATRIOTISMO A LA RELACIÓN HOMBRE-MORAL

La reflexión ética justificativa del patriotismo nos ha manifestado algunos aspectos de la relación que existe entre el hombre y la moral. Trataremos de explicitarlos.

VII. Primeros principios

Recuérdese lo dicho en V.3 y V.4: allí indicamos que el discurso moral comienza, se desarrolla y de algún modo termina, en torno a las nociones de bien y de mal. Hay, en efecto, un discurso moral. Como todo "discurrir", no puede proceder al infinito. Debe haber un comienzo. Y ese comienzo es el principio primero: "hacer el bien y evitar el mal".³² Principio normativo, evidente de suyo, natural. Junto a este primer principio, que conecta sujeto y predicado sin discurso, existen otros, reductibles a él, y en ese sentido dependientes de algún modo de él, como "dar a cada uno lo suyo", "no causar gratuitamente daño a otro", "devolver lo recibido en depósito". Estos principios son emitidos por la razón rectificadora por el hábito llamado *sindéresis*, y constituyen reglas del obrar humano.³³

³² No deja dudas sobre esto Santo Tomás: "hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum". En el lugar crucial de I-II, 94, 2, c., medio. (V. supra, nota 13).

³³ Ver "Obligación ético-jurídica...", cit. en nota 1. La omisión u oscurecimiento de la *sindéresis* y los principios, pueden ser indicio de un excesivo "naturalismo" que otorgue indebida primacía a las inclinaciones o a la naturaleza por sobre la recta razón.

Primacía indiscutible otorga Pinckaers a las inclinaciones fundando la moral; pero con esta modulación importante: admitiendo una primera inclinación, que es al bien y a la verdad, y que juzga (!!!) a la demás.

Textos: "Pareillement l'inclination naturelle au bien n'est pas en nous une tendance nécessitant d'ordre prémoral ou inframoral. Elle est, au contraire, la source la plus profonde de la spontanéité qui forme le vouloir en nous, un élan primitif et un attrait qui nous portent vers ce qui est bien et bon, et nous permettent d'en juger (a.). Nous sommes ici à l'origine et au principe de la morale. Il fraudrait donc qualifier cette inclination de supramorale et de supérieurement libre, comme une participation à la bonté et à la spontanéité divines" (p. 422) (b). Dice que "la loi naturelle sera pour lui (Santo Tomás) l'expression, sous la forme de préceptes, des inclinations naturelles (c) régies par les inclinations au bien et à la vérité" (p. 404) (c).

Comentarios: A (b). Parece más formal decir con Santo Tomás que la *ley natural* (y no la inclinación) es participación de la *ley eterna* (más que de la libertad, bondad o espontaneidad divinas): "Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur". (I-II, 91, 2, cuerpo, medio; cfr. lum). Además, en el famoso texto de I-II, 92, 2, c, ST viene hablando de los "principios" (no de las inclinaciones); después de sentar cuál es el primer principio, que la "ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana", pasa a hablar de las inclinaciones.

A (a): Pero en ese texto con subrayado nuestro y señalado con la letra "a" se evidencia cómo la que para el prestigioso autor es "la primera inclinación", juzga lo que es bien y bueno.

A (c): El texto da idea de que la ley natural es como un reflejo de las inclinaciones. Para interpretar el pasaje "...inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona... Secundum igitur ordinem inclinationum, est ordo praeceptorum legis naturae", parece importante el texto de 2um: "omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem...". Los principios juzgan las inclinaciones, todas las inclinaciones (las del irascible y concupiscible están puestas como ejemplo, nada más). La concepción de "inclinación" en Pinckaers parece distinta a la que enuncia por ej., Ramírez (ver nuestro trabajo cit., IV, 5, p. 173 y nota 62) valiéndose de *In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1 ad. arg. 4 sc. Además, la primera inclinación que menciona

En VI, al solucionar la primera dificultad, hemos manifestado que la norma que manda ser agradecido goza de una evidencia próxima a los principios citados.

VIII. *Las conclusiones*

Pero podemos ir descendiendo y encontrar otras normas, que ya no serían principio, que gozan de menor evidencia que los principios, y que obtenemos tras un cierto *discurrir*. ¿En qué consiste este “discurrir”? pues en proyectar la luz de los principios en un análisis de la realidad. Entendiendo por “realidad” tanto la realidad del hombre como la del mundo.

Pareciera que de una evidencia próxima a la que llamaremos “norma del agradecimiento”, pero algo menor, goza la “norma de la piedad filial” hacia el padre y la madre (carnales). Es casi nulo el discurrir que nos permite ver a esta última norma como determinación del primer principio. Ese discurrir ínfimo nos hace *ver* la bondad del amor a los padres y de algún modo lo justifica por reducción a tal bondad: “esto es bueno”.

No es tan fácilmente formulable como la anterior la que llamaremos “norma de la pietas patriótica”, aunque se impone fácilmente a casi todos los hombres. Pero, por lo visto supra en V.6, la “norma de la piedad al padre y madre” proyecta luz sobre la *pietas* patriótica y en cierto sentido la justifica. Porque, si advertimos que debemos venerar a los padres porque son principio de nuestro ser, y vemos que también la patria es principio de nuestro ser, debemos venerar a la patria.³⁴

IX. *Las inclinaciones*

La tradición tomística llama a los primeros principios “ley natural primaria” y a las conclusiones de esos principios, que resultan fundadas en esos principios, “ley natural secundaria”.

Adviértase que cuando decimos que los principios más primordiales de algún modo fundan o justifican los inferiores, no hacemos consistir nuestro método en un análisis meramente proposicional, por así decir. No se trata de una “moral more geometrico”, sino que la labor ética implica una permanente *consideración de la realidad* y de los valores y fines que encierra.³⁵

En cuanto a los principios o “ley natural primaria” son formulados sin discurso, porque el predicado se enlaza al sujeto sin intermediarios, hablamos de una ley *natural*; lo que no se verificaría en la llamada “ley natural secundaria”.

ST es la del hombre al bien de su naturaleza, común a todos los seres, que apetecen conservar la vida; mientras Pinckaers pone como primera inclinación la referida al bien y a la verdad, que juzga de las otras. ¿Debió decir “principio” y no “inclinación”? Cfr. I-II, 94, 4 ad 3um; separa “ratio” de “inclinatio” y concluye: “secundum rationem diriguntur omnes hominum inclinationes”. El libro de SERVAIS PINCKAERS: *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu. Son histoire*, ed. Univ. Fribourg et Du Cerf, Paris.

³⁴ Cfr. RAMÍREZ, SANTIAGO, *El derecho de gentes*, Studium, Madrid-Buenos Aires, 1955, p. 79.

³⁵ Todo lo contrario, por ejemplo, de la moral spinociana, que parte de ideas: causa, substancia, atributo, como nociones evidentes, a partir de las cuales construye su doctrina mediante un deductivismo riguroso, de tipo “geométrico”.

Pero el análisis ya aludido sobre la realidad nos permite considerar las inclinaciones del hombre, y llamar *naturales* a aquéllas que son perfectivas del mismo. En ese sentido la "ley natural secundaria" sí es *natural*.³⁶

Se ve así el papel de las *inclinaciones* en el conocimiento ético. Las inclinaciones son dichas "naturales", previo el juicio de la razón práctica iluminada por los principios, considerando la realidad de las cosas. La ley natural no es, pues, sólo ni ante todo como una fotográfica "expresión de inclinaciones", o de "la naturaleza de las cosas".³⁷ Pero en ellas *se funda* la moral, previo el dictamen de la razón.³⁸

Esto implica reconocer que hay, además de los principios de la razón, un conocimiento "*dinámico*" sobre el hombre implicado en la formulación por la razón, de las normas morales secundarias.

X. Nociones sobre el hombre y ley moral

Para la afirmación de la ley natural primera, no hay que "pasar", como medio de demostración, ni por la Teología sobrenatural o Filosófica, ni por la Metafísica, ni por la Antropología, ni por la Sociología; ni por la Física. Tampoco habría que hacerlo para formular la ley natural secundaria, *aunque ésta supone ya ciertas nociones sobre el hombre*. Queda dicho al pasar que la Etica como tal no es Metafísica, ni Sociología, ni Antropología ni Filosofía de la Naturaleza.³⁹ Y algunas expresiones de la Etica como por ejemplo lo que se ha llamado "la doctrina social de la Iglesia", si se la considera ética social, no puede ser considerada "Antropología".

Lo expresado queda ilustrado en el caso de la *pietas* patriótica: los elementos constatados en V.2., que hacen a una "teoría del hombre", por así decir, están como en la base de la proposición, por parte de la razón práctica, de la norma, de la *pietas* patriótica.⁴⁰

³⁶ RAMÍREZ, *op. cit.*, p. 65 y 76. In IV *Metaphysic*, lect. 4, Nº 599 para el primer principio del entendimiento especulativo: "quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur, et non per acquisitionem... Nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt".

³⁷ De allí las oscilaciones sobre si el "derecho de gentes" es derecho natural o no. Debe tenerse en cuenta, además, que los hombres tenemos ciertas "inclinaciones malas". No estaría en desacuerdo Santo Tomás, v. gr. 2-2, 24, 3.

³⁸ Una equilibrada y acertada formulación de la doctrina expuesta tenemos en DERISI: "Las inclinaciones necesarias de los seres irracionales constituyen por sí solas la ley física que los conduce indefectiblemente a su perfección específica; pero en el orden moral la inclinación de la voluntad hacia el bien no llega a constituirse formalmente en ley sino en los juicios prácticos de la inteligencia que lo dirige" (*Los fundamentos metafísicos del orden moral*, UBA, Buenos Aires, 1941, p. 291).

³⁹ Hay cierto paralelismo entre negar o atenuar la especificidad de la ética considerando la metafísica, o antropología, ignorar o no darle la debida importancia al conocimiento y verdad prácticos, y no considerar suficientemente a la *sindéresis*.

⁴⁰ Santo Tomás ilustra esto en II-II, 57, 3, c. Hay un nivel primario de normas que "considera la cosa absolutamente y en sí misma": así es la ordenación del varón a la mujer para engendrar, o de los padres al hijo para nutrirlos. Pero hay un nivel secundario, que "considera la cosa no absolutamente sino en relación a sus consecuencias". Según la primera consideración no "aparece" la propiedad privada, porque considerado en su "naturaleza" este terreno no tiene por qué ser de alguien en particular; tampoco "aparece" a ese nivel la indisolubilidad matrimonial. Hace falta cierta "adquisición" o ciertas "ratiocinaciones" (In IV *Metaphys.*, lect. 4, Nº 599 recordada en nota. 35). Y este trabajo discursivo implica conocer la realidad de las cosas y la realidad del hombre.

En esa consideración que el intelecto hace de la realidad, y en especial de la realidad del hombre, para emitir la regla, desde luego que no conoce la realidad como un mero ámbito físico "lanzado delante" y que no registre validez. *Se ve que es bueno* el hombre arraigado en su tierra,⁴¹ *se ve*, pensando en los actos patrióticos como ya cumplidos, que de la existencia de patrias vigorosas surgirá una comunidad internacional *más rica*. . .⁴² y todo esto se ve como *bueno*, y lo contrario como disvalioso. Es una proposición de valor sobre los hombres que no es inmediatamente práctica como lo es la de la norma, pero que *funda* la norma. Hay, pues, una consideración de los fines y de la perfección del hombre implicada en la formulación de la norma.⁴³

XI. Ilustración con la propiedad privada y el matrimonio en Santo Tomás

Puede ilustrarse lo expresado con el tratamiento por Santo Tomás de dos temas muy importantes: el de la *propiedad privada* y el de la *indisolubilidad matrimonial*.⁴⁴

En el primer tema, podemos decir que para Santo Tomás la *subordinación de lo inferior a lo superior* se presenta con mayor evidencia que la proposición que indica como norma general la conveniencia de la propiedad privada. Una determinación más concreta de la subordinación de lo inferior a la superior la encuentra Santo Tomás en la subordinación de las *cosas al hombre*: derecho de propiedad del hombre en común (no todavía propiedad privada).⁴⁵

¿Por qué la propiedad privada, pues?⁴⁶ A ésta llega Santo Tomás tras un análisis de lo que suele ocurrir si hay o no hay indivisión de las propiedades.

⁴¹ Se ve por sus "consecuencias" (Santo Tomás). Un conocimiento sobre el hombre se desarrolla supra en V. 2., que está como en la base de la proposición del agradecimiento y veneración hacia la patria, y que por hacer a aspectos esenciales del hombre justifica la permanencia y permanente vigencia de la virtud del patriotismo.

⁴² Las consideraciones de Aristóteles (*Política*, VII, V) y de San Agustín (*Ciudad de Dios*, IV, XV) sobre una cierta dimensión media ideal de la polis en el primero y sobre la conveniencia de una pluralidad de estados en el segundo, son aplicables, análogamente, a las patrias aquí. La voluntad del hombre no puede amar a todos por igual.

⁴³ En la *XIIª Semana Tomista* el doctor Guido Soaje Ramos defendió, brevemente, en su ponencia, la posibilidad de una consideración *práctica* del hombre, que enriquece el conocimiento sobre él logrado por la consideración *teórica* del mismo y permite conocer algo que no es lo mismo que su concepto, su *idea*. Sería un error "reputar la ética como una suerte de corolario de la antropología", aunque, con Aristóteles, se sostenga que el "político" debe conocer el alma humana. (SOAJE RAMOS, GUIDO, "Sobre antropología y doctrina moral tomista: algunos temas", en *XII Semana Tomista*, Nº 12, pp. 1 y 2).

Las diferencias entre la concepción de la naturaleza según el tomismo y según los negadores de fines y bienes quedaron bien expuestas por M^a L. DE STIER en "Naturaleza y ética en Hobbes y Tomás de Aquino" (ib. Nº 7).

Sobre la relación entre bien moral y orden natural y entre mal moral y desorden natural, ver la ponencia de M. DONADÍO DE GANDOLFI, "Afectividad, obrar humano, moralidad", en *XIIª Semana*, Nº 23, p. 10.

⁴⁴ La consideración conjunta de ambas instituciones está como impuesta por el lugar tomista citado en la nota 39.

⁴⁵ II-II, 66, 1.

⁴⁶ La doctrina de ST sobre la propiedad privada concluye en la licitud o conveniencia de la misma, entendida como "potestad procurandi et dispensandi", subordinada al uso, en el cual deben ser tenidas las cosas como comunes. (II-II, 66, 2). De ahí que se haya interpretado que, antes del derecho de propiedad privada, existe el derecho natural y fundamental de usar de los bienes de la tierra". (Pío XII, *La solemnidad*, Nº 13, en *BAC, Sociales*, p. 869).

Y ve que los resultados cuando hay indivisión suelen ser: menor productividad, aumento de litigios, aumento de gastos: *juicios de "hecho"*.⁴⁷ Todo esto supone una cierta "experiencia social", una experiencia psicológica sobre la naturaleza humana; y al conocimiento en examen pueden ayudar incluso las estadísticas. El trabajo de Santo Tomás en este punto implica también la necesidad de dictar la ley mirando al bien común y según lo que suele suceder en la mayoría de los casos.

Dicho trabajo intelectual registra asimismo un *juicio de valor* sobre los resultados que suele traer la indivisión: "*es malo* que se establezca un sistema menos productivo que otro", "*es malo* administrar desordenadamente la cosa común"; "*es malo* que la gente se pelee".

Se arriba así a la "norma de la propiedad privada", imperando según el criterio previo de que "debe hacerse el bien", y de que debe tenderse a resultados objetivamente valiosos.

En cuanto a la "*norma de la indisolubilidad matrimonial*" sucede algo análogo. "Antes" de dicha norma, por así decir, tenemos, por lo menos, este "trabajo intelectual", este "discurrir": *se constata* en los hombres una tendencia al sexo opuesto y a perpetuar la especie; consideramos buena a tal inclinación y, por lo tanto, natural, porque vemos como buena la perpetuación de la especie. De ahí que, presupuesto que en principio "lo que es bueno es deseable que se realice", o que "el bien y sólo el bien debe o puede hacerse y el mal evitarse", se vea en general como buena la unión de los sexos que permita lograr aquel fin: perpetuar la especie.⁴⁸ Para Santo Tomás esto tiene mayor evidencia que la regla de la indisolubilidad matrimonial, y será *fundamento* de ella.

Precisamente "la norma de la indisolubilidad", —presupuesto que la ley debe mirar al bien común y atender a lo que generalmente sucede⁴⁹— es la que mejor asegura la perpetuación de la especie, habida cuenta de otro conocimiento: el de que la perpetuación implica la educación de la prole. Lo que supone, a su vez, conocimiento de las deficiencias humanas que hacen que el niño necesita de sus padres, y de sus dos padres, mucho más que el resto de los animales. Y si es la que mejor permite realizar la perpetuación y la educación, a la luz del primer principio, recién entonces podemos decir que el matrimonio debe ser indisoluble.⁵⁰

Nos ayuda a arribar a esta conclusión la consideración de lo que suele normalmente suceder cumplida en las conductas la indisolubilidad o no cumplida.

⁴⁷ II-II, 66, 2, c.: "Cada uno es más solícito en la gestión de aquello que con exclusividad le pertenece que en lo que es común, pues cada cual, huyendo del trabajo, deja a otro el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay muchedumbre de servidores"; "se administran más ordenadamente las cosas humanas cuando a cada uno incumbe el cuidado de sus propios intereses, mientras que reinaría confusión si cada cual cuidara de todo indistintamente"; "el estado de paz entre los hombres se conserva mejor si cada uno está contento con lo suyo, por lo cual vemos que entre aquellos que en común y pro indiviso poseen alguna cosa surge más frecuentemente contiendas".

⁴⁸ De ahí que en II-II, 57, 3, c. hable de la acomodación del macho a la hembra considerando las cosas "absolutamente", como recordamos en nota 38.

⁴⁹ *Supl.*, 67, ad 1,1.

⁵⁰ III CG, 123, ap. 1,122 y 124; *Suppl.*, 3,67,1; II-II, 152,2.c. Adviértase los matices de Santo Tomás: "la pluralidad de mujeres no va contra los preceptos de la ley natural" (*Supl.*, 65, 1, ad 5).

(Es el lugar de incidencia, por ejemplo, de las estadísticas en el asunto). Y en el análisis de lo que suele suceder hay implicados juicios de valor, o juicios sobre realidades valiosas o disvaliosas; si el divorcio produce el abandono de los niños, esto sólo argumenta contra el divorcio porque se juzga antes que el abandono de los niños es algo *disvalioso*.⁵¹

XII. Moral y dignidad del hombre

Como se advierte por lo dicho en III.2. en el caso del patriotismo, la concepción ética es *solidaria de una concepción del hombre y de su perfección*: se ve que el hombre, por el hecho de ser hombre, es muy imperfecto, aunque tenga la bondad substancial. Se ve que por el hecho de ser hombre y de obrar con libertad, no necesariamente acertará. Se ve que su dignidad mayor o terminal la logra si alcanza ciertos fines valiosos; y si no, no. Se ve que la dignidad terminal del hombre, o el ápice de su perfección, no consiste en su radical autonomía o en el hecho de ser libre, o en su desarraigo o proletarización.

El hombre pleno y digno es el que respeta acabadamente las exigencias que brotan de vínculos que no se deben romper, la mayoría de los cuales no se elige: vínculos que se deben afirmar en el actuar libre. En ese sentido, no sólo en los actos de la virtud de religión se produce una "re-ligación". También en la *pietas*, por ejemplo. La partícula "re", aquí, no significa tanto intensidad cuanto "vuelta a" (ligar), pero esta "vuelta" es a través del obrar libre, esto es del actuar moral, que religa en este caso con la tierra, con los padres de la patria, con los compatriotas, con una tradición, y proyecta una comunidad hacia el futuro.

Esta concepción práctica del hombre radica la dignidad del mismo, pues, en la realización de los fines valiosos mediante el actuar libre.⁵²

Frente a esto se alza el *humanismo antropocéntrico moderno*, que afirma que el hombre es digno simpliciter, por el hecho de ser inteligente y libre, y una de cuyas expresiones es la depreciación de la *pietas*.

⁵¹ Cfr. nuestros trabajos *Familia. Sociedad. Divorcio*, Gladius, Buenos Aires, 1966; y "Divorcio y futuro argentino", en *Verbo*, N° 245, Buenos Aires, 1984.

⁵² Para este punto es pertinente recordar lo que Santo Tomás expone en la 1ª Pars sobre la *imagen* de Dios en el hombre. Se plantea esta *dificultad*: el pecado hace al hombre desemejante de Dios. ("Sed per peccatum fit homo Deo dissimilis"). Por lo tanto, pierde su imagen ("Ergo amittit Dei imaginem"). (I, 93,4 obj. 3). La *solución* se da en el *cuerpo*: la imagen puede considerarse de tres modos: 1) por la naturaleza espiritual de la mente; 2) por el conocer y amar a Dios imperfectamente en esta vida por la gracia; 3) por la semejanza de la Gloria. Por el pecado el hombre pierde los modos 2 y 3, no el 1. Pero el "modo 1" es hecho consistir, por Santo Tomás, en la "*aptitud* natural para *conocer y amar a Dios*", propia de la naturaleza de la mente. Vale decir que la imagen natural es considerada tal imagen de Dios no tanto por el mero hecho de ser ontológicamente espiritual, cuanto porque el ser espiritual tiene aptitud para alcanzar el *fin*. Es igualmente valioso reflexionar en la doctrina de II-II, 25, 6,c: los pecadores deben ser amados con caridad, sí, pero en razón de que esa naturaleza es recibida de Dios y por ella son *capaces de beatitud*. Pero, ¿qué pasa entonces con los *demonios* o los demás *condenados*? Sólo los podemos amar como a las criaturas irracionales, en cuanto queremos que permanezcan para gloria de Dios y utilidad de los hombres (II-II, 25, 11, c). Es que los demonios siguen teniendo una naturaleza *inteligente*, pero es una *naturaleza* (propiamente) *deformada por el pecado*: "In nomine autem daemonis significatur natura peccato deformata" (ibidem). El pecado ha producido allí una propia *deformación* en la naturaleza. Este texto ilumina, nos parece, el alcance óptico del pecado, que es la indignidad radical del hombre.

Las consecuencias prácticas de seguir una u otra concepción son muy distintas, actuales e importantes. En el *orden político*, admitir la incidencia de la noción de patria implica fortalecer los elementos que constituyen cada patria concreta, no conducir al pueblo como si fuera un conjunto de personas enteramente fungibles, ciudadanos del mundo sin arraigo. Fortalecer el uso de la *propia lengua* y no dejarse invadir por lenguas extrañas en la vida diaria; fortalecer *el amor a los connacionales*, a la propia tierra y a las tradiciones, y obstaculizar la actitud sistemática del desprecio a lo propio; poner en alto valor la defensa de la *integridad del territorio y del patrimonio nacional y del patrimonio de cada ciudadano*. En el *orden pedagógico* se ha de educar a partir del respeto y veneración de los verdaderos *padres de la Patria*, cultivando la verdadera *historia*, poniendo en su justo lugar el coraje⁵³ de quienes dieron todo por preservar la patria-física y la identidad nacional, desechando los proyectos internacionalistas, que descristianizan a nuestros pueblos y, en nuestro caso, lo desargentinizan.

XIII. *Ética natural y sobrenatural*

La solución dada a la tercera dificultad nos ilustra sobre otro aspecto que hace a la relación hombre-moral, cual es la que hay entre la concepción ética o antropológica revelada y la concepción propia de una ética filosófica. Así como la Gracia supone la naturaleza, el Evangelio no deroga la ética natural. Si esto es así, el patriotismo de los antiguos paganos es altamente valioso. Los elogios de *San Agustín* al ejercicio de esa virtud en los viejos romanos nos confirman en nuestro pensamiento.⁵⁴ Es muy terminante *Santo Tomás* en un texto de la *Suma Teológica*. Al tratar de si la ley natural es una misma para todos los hombres, considera una dificultad (la primera), que comienza señalando: "derecho natural es el contenido en la Ley y en el Evangelio". A lo que contesta: "Esas palabras no se han de entender como si todo lo que se contiene en la Ley y en el Evangelio sea de ley natural, habiendo allí muchas cosas que superan esa ley". E inmediatamente agrega: "*pero las que son de ley natural se enseñan allí plenamente*".⁵⁵ Con lo que viene a recordar otra "ley", por así decir, o principio fundamental en su pensamiento: la de la participación. La ley natural es, en efecto, una participación en las creaturas de la ley eterna.⁵⁶

⁵³ En el ya recordado Alberdi la negación del patriotismo ligado a la tierra de los padres también es solidario de la concepción hedonista y burguesa del hombre: "A la necesidad de gloria ha sucedido la necesidad de provecho y de comodidad, y el heroísmo guerrero no es ya el órgano competente de las necesidades prosaicas del comercio y de la industria que constituyen la vida actual de estos países" (*Bases*, cap. 14, p. 66). "Ha pasado la época de los héroes; entramos hoy en la edad del buen sentido" (*ibidem*, cap. 15, p. 79).

⁵⁴ SAN AGUSTÍN, *Ciudad de Dios*, V, 12, 6, *Obras*, BAC, t. I, p. 277 y *passim*. En este sentido hay que interpretar correctamente el lugar tomista de II-II, 23, 7, c: allí se pregunta si hay virtud verdadera sin caridad. La respuesta se vale de la distinción "simpliciter-secundum quid". Simpliciter no hay virtud verdadera sin caridad. Pero en orden a un fin particular puede darse virtud sin caridad. El expresamente ejemplifica con el fin de la conservación de la ciudad: hay verdadera virtud pero imperfecta.

⁵⁵ I-II, 94, 4, ad 1. Este texto de *Santo Tomás* es como un eco de San Pablo: "Por lo demás, hermanos, todo cuando hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio, todo tenedlo en cuenta". (*Filipenses*, 4,8).

⁵⁶ I-II, 91, 2, c.

XIV. *Ética y felicidad del hombre*

La colocación del tratado de la beatitud al comienzo de la moral, y la consideración precisamente de tal tratado como parte integrante de ella, tiene un hondo significado que cabe poner de relieve en orden a la relación hombre-ética.⁵⁷

En el cumplimiento, mediante actos libres, de las normas morales que no se da y que en este sentido le son "*extrínsecas*", el hombre ni se enajena ni se destruye.⁵⁸ sino que responde a una exigencia *intrínseca* de plenitud que sólo se alcanza en la "contemplación amorosa de Dios".⁵⁹ La construcción ética tomista, en este sentido, no hace más que cumplir, gigantescamente, un célebre aforismo agustiniano,⁶⁰ porque Dios nos ha hecho para El, y mientras no lo alcancemos viviremos en la inquietud. La tarea moral es como un despliegue libre desde y de esa inquietud, con miras a obtener el descanso, el reposo, en la plenitud y la verdadera dignidad terminal del hombre.

C. CONCLUSION

XV. *Hombre y moral: patriotismo y perfección del hombre*⁶¹

Uniendo lo expuesto en A y B podemos arribar a nuestra *conclusión*:

A esa plenitud del hombre consistente en la amorosa contemplación de Dios, se la alcanza, junto con otros actos virtuosos, mediante el ordenado servicio de la patria terrena.

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ
CONICET
UCA - Rosario
INFIP - Buenos Aires

⁵⁷ Esto no significa que una ética *filosófica* haya de comenzar necesariamente por el tratado de la beatitud.

⁵⁸ "Por eso, cuando Dios obliga al cumplimiento de la ley moral natural —que también está expresada en el Decálogo— le manda y ordena su propio bien. Y el hombre, a su vez, se perfecciona con el cumplimiento de esos preceptos, con la consiguiente glorificación de Dios" (De la ponencia de Monseñor Derisi en la *XII Semana Tomista*, titulada precisamente: "El bien de Dios y el bien del hombre", p. 4).

⁵⁹ I-II, 2, 8. (La fórmula es de Pinckaers).

⁶⁰ *Confesiones*, I, I: "Porque nos creasteis para Vos, y está inquieto nuestro corazón hasta que descanse en vos".

⁶¹ A las bibliografía ya citada y a los clásicos comentadores, cabe agregar, sobre el tema del *patriotismo*: CATURELLI, ALBERTO, "Filosofía del patriotismo", en *Sapientia*, n° 68, 1960, p. 256; *El concepto cristiano de patria*, Arché, Buenos Aires; y sus excelentes trabajos sobre la guerra de Malvinas; DÍAZ ARAUJO, ENRIQUE, *Patriotismo y cristianismo*, una brillante apología del patriotismo, con abundante bibliografía críticamente considerada; RAU, ENRIQUE, "Teología de la patria", es una brevísima e interesante nota en la *Revista de Teología*, del Seminario de La Plata, n° 6, 1952, pp. 56/58; LEFEVRE, LUC J., "Philosophie et théologie de la patrie", en *La pensée catholique*, n° 20, París, 1951, p. 8; PFLÁEZ, FR. ANTONIO G., "El patriotismo y la moral según Santo Tomás", en *La ciencia tomista*, n° 83, p. 171, 1923; CASAUBÓN, JUAN ALFREDO, "La virtud de piedad para con la patria, según Santo Tomás de Aquino", en *Moenia*, n° 10, Buenos Aires, 1962, p. 61; CRUZ, MIGUEL, *Misterio de la Patria*, con una Meditación sobre la Patria de Fr. Mario José Petit de Murat, Grupo Petit de Murat, Tucumán, 1986.

FILOSOFIA, TEOLOGIA Y CULTURA CRISTIANA EN EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTIN

Agustín, genio incomparable del cristianismo, autor de una de las más elevadas conceptualizaciones de la fe cristiana que la historia conozca, no es el creador de la teología ni de la filosofía cristiana y, mucho menos, de la filosofía *sic et simpliciter*. Cuando el joven estudiante de retórica de Cartago, leyendo el *Hortensio* de Cicerón, se apasionó por la investigación filosófica, ésta existía desde un milenio antes; cuando el neo-convertido al cristianismo, durante el retiro de Cassiciavo, se dedicó a la elaboración de una filosofía cristiana, también constituía una realidad conspicua desde casi tres siglos antes; cuando más tarde el joven sacerdote de Hipona se dedicó con celo al estudio de la teología, también ésta tenía una respetable historia de tres siglos.

Todo esto significa que la comprensión histórica del pensamiento filosófico y teológico del Doctor de Hipona presupone un adecuado conocimiento de este vasto pasado cultural desde el cual parte su extraordinario trabajo. Aquí me limitaré a una breve reseña de la situación de la filosofía, de la teología y de la filosofía cristiana a fines del siglo IV, esto es, del momento en que San Agustín comienza su trabajo como filósofo y como teólogo.

En tiempos de San Agustín existían en el Imperio Romano múltiples escuelas y corrientes filosóficas de las cuales las más importantes e influyentes eran tres: el estoicismo, el escepticismo, y el neoplatonismo. En el mundo latino y romano el estoicismo había tenido algunos exponentes de gran valor como Séneca y Marco Aurelio. Gracias a la nobleza de sus doctrinas ejercía una gran fascinación no sólo entre los paganos, sino, también, sobre algunos pensadores cristianos; los cuales no se contentaban con elogiar el espíritu ético sino que algunas veces (por ejemplo, Tertuliano) aceptaban también algunos puntos fundamentales de su cosmovisión.

El escepticismo contaba también con numerosos discípulos no sólo entre los seguidores de Pirrón sino también entre los miembros de la Nueva Academia. La gran crisis política y cultural que atravesaba el Imperio Romano durante el siglo cuarto les suministraba un fuerte argumento para sostener —como afirmaban los escépticos— que la sabiduría y la verdad son objetivos inalcanzables por la razón humana.

Gran vitalidad mostraba el neoplatonismo, la más joven de las escuelas filosóficas paganas. La filosofía de Plotino, con su impostación metafísica bastante semejante al cristianismo, tenía gran consenso aún entre los católicos, sobre todo en Milán.

En cuanto a Aristóteles, no existía de él una verdadera escuela y de su pensamiento metafísico quedaban pocos rastros. Su fama y su influjo se limitaban exclusivamente a sus obras lógicas; en particular a las *Categorías*.

Según la concepción que los platónicos, los estoicos y los neoplatónicos tenían de la filosofía, ésta no se propone solamente objetivos especulativos (hacer conocer las razones últimas de las cosas) sino también prácticos: ayudar a sus cultores a ejercitar la virtud y a alcanzar la felicidad, la "vita beata": una vida en la cual los esfuerzos de la vida terrena no existen. Esto comporta, lógicamente, un profundo desprecio de este mundo y de sus múltiples seducciones, una subida hacia el Lógos, hacia el mundo ideal, hacia lo uno. La filosofía así concebida es la que cultivaba el joven Agustín antes del bautismo y después de la lectura de los libros neoplatónicos.

La *filosofía cristiana* había salido de Alejandría, en el siglo segundo, por obra de Clemente y de Orígenes, los cuales (junto con Gregorio Niseno) fueron hasta Agustín los más autorizados y conspicuos representantes de esta forma de pensamiento. La filosofía cristiana comporta sobre todo el reconocimiento de la bondad esencial de la filosofía, que es considerada como una buena propedéutica al Evangelio;¹ pero se convierte en cristiana en cuanto prolonga y completa, corrigiéndolo, el camino hacia la verdad comenzado por la filosofía griega, alcanzando directamente los tesoros del Evangelio y proponiendo respuestas más seguras para los problemas de cuya solución depende la "vita beata". Estos son —como se verá— también los objetivos perseguidos por Agustín en sus diálogos filosóficos compuestos en Cassiciaco inmediatamente después de la conversión.

La teología surgió, prácticamente, con el cristianismo. Aunque sin teorizar el saber teológico, de hecho Pablo y Juan lo habían practicado en sus presentaciones de la figura de Cristo, de la Historia de la Salvación y de la comunidad cristiana. Cuando es explícitamente conceptualizada por Clemente y por Orígenes, la teología es concebida en modo análogo a una filosofía, como saber esencialmente sapiencial (gnosis); aunque, diversamente de la filosofía, ella no encuentra su fundamento en la investigación humana, sino en la Revelación divina cumplida en Jesucristo.² Su tarea es realizar una profundización y una intensificación del conocimiento intelectual y afectivo del misterio cristiano con todas sus implicancias haciendo uso de todos los instrumentos epistémicos de que dispone la razón humana, en particular de la filosofía (que es la forma más alta del saber humano). El profundizamiento sistemático del misterio cristiano con la ayuda de la filosofía platónica —según la línea trazada por Filón de Alejandría— fue elaborado en lengua griega por una gran línea de pensadores encabezada por Ireneo, Clemente, Orígenes, Atanasio, Gregorio Niseno, Gregorio de Nazianzo, Basilio y Juan Crisóstomo. Más tarde sobre la misma vía se encaminaron también los Padres Latinos guiados por Hilario de Poitiers y Ambrosio de Milán. Este que, como sabemos, fue la guía espiritual

¹ "La filosofia è stata data ai greci quale patto speciale proprio per loro, quale gradino per ascendere alla filosofia conforme a Cristo" (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati*, VI, 8, 67).

² "La nostra definizione della sapienza è la seguente: una solida conoscenza delle cose divine ed umane, una comprensione sicura e non mutabile, che abbraccia presente, passato e futuro; quella che, sia attraverso la sua presenza, sia attraverso i profeti, ci ha insegnato il Signore" (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati*, XL, 7, 54). Clemente llama a esta forma de saber *sophia* o también *gnosis*.

de Agustín en el momento de su conversión, fue también el primero en abrirle las puertas de la teología y en enseñarle los secretos del trabajo teológico.

Antes de enfrentar el estudio de la concepción agustiniana de la filosofía, de la teología y de la cultura, es necesario hacer otra consideración preliminar además de la relativa al ambiente cultural en el cual el doctor de Hipona debió actuar. Esta segunda consideración se refiere al cambio que se registra en la disposición intelectual de San Agustín cuando pasa de la filosofía a la Teología. Sabemos que su producción literaria conoce dos fases bien distintas: la primera de índole marcadamente filosófica (que va de su conversión a su consagración episcopal); en ella aunque toma numerosos elementos de la Verdad del Evangelio, el procedimiento es el de la razón y el horizonte de la verdad coincide en gran parte con el horizonte de la filosofía platónica y neoplatónica; una segunda fase en que los escritos tienen una índole exquisitamente teológica tanto en la forma como en el contenido.

El paso de la producción filosófica a la teológica no ha sido simplemente el paso de un saber a otro, como sucede en la mayor parte de los candidatos al sacerdocio que realizan primero estudios filosóficos y sucesivamente teológicos, sino que fue un giro auténtico y profundo. Por otra parte, el paso del tratamiento filosófico al teológico coincide con un cambio remarcable de juicio sobre el valor a asignar al saber filosófico. Redimensiona considerablemente su capacidad para alcanzar la verdad, conservando la certeza absoluta en algunas verdades; mientras que niega categóricamente su poder de conducir a la "vita beata".

Siendo así, con una diferencia tan grande entre la filosofía y la teología, ¿es posible extrapolar del conjunto de la obra agustiniana un pensamiento filosófico fundamental, una especie de constante en la que se puede reconocer la validez racional y que sea capaz de competir junto con las otras perspectivas filosóficas en un debate libre y abierto? ¿O se debe reducir el aporte filosófico de Agustín al de sus escritos juveniles considerados por él mismo más una ejercitación literaria que un esfuerzo auténtico de investigación de la verdad?

A mi juicio el giro teológico de Agustín significa dos cosas. Primeramente, una *retractación*, en el sentido agustiniano del término, es decir, una revisión de todo lo que puede hacer la filosofía por el hombre, pero no su negación; ni tampoco su reducción a una función puramente instrumental (de "ancilla theologiae"). Hay verdades fundamentales sobre el hombre (como su capacidad para conocer la verdad) y sobre Dios (como su existencia) que son de competencia específica de la filosofía; su aceptación no depende de la fe o de la teología sino de la sólida y rigurosa argumentación racional. En segundo lugar, el giro teológico más que sobre los contenidos de la cosmovisión agustiniana incide sobre su valoración. En efecto, los contenidos permanecen sustancialmente inalterados después del giro. Pero, mientras que antes su verdad, tal como era propuesta por los filósofos, era considerada capaz de producir la salvación (*sotería*), después del giro su horizonte veritativo se restringe y su poder salvífico es nulo. Para el joven Agustín la filosofía platónica representaba la verdad, para el obispo de Hipona se convierte en una gramática concep-

tual para dar mayor expresión a la “verdadera filosofía”, la filosofía de Cristo, única fuente de verdad.³ Como veremos enseguida, una de las principales consecuencias del “giro teológico” toca a las relaciones entre saber y querer, entre *intellectus* y *voluntas*. Mientras que, antes del giro, San Agustín, como los filósofos griegos, asignaba el primado al *intellectus*, a la *sapientia*, a la *veritas*, después del giro transfiere el primado a la *voluntas*, al amor, a la *caritas*. “El amor es la realidad más profunda y más misteriosa del hombre, que en la interioridad se une a la verdad, de la cual es inseparable. Interioridad no quiere decir solamente presencia de la verdad en la profundidad de la mente, sino también revelación del amor, que sale de la profundidad para convertirse en la raíz del dinamismo del espíritu, la relación necesaria con Dios, la adhesión inescrutable pero indestructible al ser, a la verdad y al bien”.⁴ Este referimiento del *intellectus* a la *voluntas*, de la *sapientia* a la *caritas* (amor), que es una parte conspicua de la revolución teológica, cubre de cabo a rabo el mundo filosófico y teológico de Agustín y da origen al nuevo horizonte hermenéutico que es propio del agustinismo.

1. FILOSOFIA

Frente a la filosofía Agustín asume —como se vio— dos posiciones diversas y, bajo ciertos aspectos, contrapuestas en cuanto al horizonte noético y al valor soteriológico. Mientras que en un primer momento hacia coincidir el horizonte noético de la filosofía con el de la realidad y de la verdad y se le asignaba al saber filosófico y a la sabiduría un valor soteriológico indiscutible, luego, después del “giro teológico”, restringe notablemente el horizonte noético de la filosofía y lo inserta en el más vasto de la revelación a la que compete exclusivamente el poder salvífico: la única fuente de salvación es Cristo que es, a la vez, verdad y vida. Pero es necesario repetir que esto para Agustín no significa la supresión de la filosofía sino su ubicación dentro de un horizonte más amplio, dentro del cual adquiere una fuerza de verdad y un valor salvífico que fuera de él no puede poseer de ninguna manera. Bañada y santificada por el agua del Bautismo, la razón especulativa es puesta en condiciones de realizar mejor su trabajo de reconocer y abrazar la verdad.

Aún después de la “retractación” del ámbito y del valor del saber filosófico, Agustín conserva inalterada su concepción de la naturaleza, de la metodología, de la división y de la finalidad de la investigación filosófica.

Cuando le toca definir la filosofía Agustín propone regularmente la clásica definición de Pitágoras y Platón: “*studium vel amor sapientiae*”,⁵ la cual no quiere ser simplemente una definición nominal sino real pues es una búsqueda, un estudio de la verdad en orden a la posesión de la sabiduría. No es pues

³ Diversamente che per Tertulliano la “*vonversione*” teologica non implica per Agostino nessun rifiuto della filosofia, ma una nuova comprensione del suo uso e del suo valore. Si tratta sostanzialmente di una conversione dall’umanesimo della *veritas* che fa sorgere l’eros e la *philia*, all’umanesimo cristiano della *charitas* che consente anche il raggiungimento della *veritas*.

⁴ A. TRAPE, S. *Agostino*, cit., p. 381.

⁵ *De civitate Dei* 8, 1; 8, 8; *C. Academicos*, 1, 3, 7.

un simple estudio especulativo de las causas últimas y de las realidades fundamentales, sino una búsqueda existencial que tiene en vista la autorrealización y con ella la "vita beata".

Algunas veces, Agustín menciona también la definición de la filosofía en uso entre los estoicos, esto es, aquella que la entiende como una guía segura hacia la práctica de la virtud,⁶ o aquella que la concibe como un estudio de las cosas divinas y humanas y de sus causas.⁷ También cuando se sirve de estas definiciones, el objetivo que Agustín les asigna permanece siempre eudemonístico, la "vita beata". Por este motivo el estudio está limitado a aquellas cosas divinas y humanas que se refieren a la felicidad (*quae ad vitam beatam pertinent*).⁸

A la filosofía se le pueden asignar diversas funciones; pero su objetivo principal es el conocimiento de la verdad según todo el horizonte de la verdad y una función constructiva de descubrimiento y dilucidación sistemática de la verdad. En efecto, aun cuando no son teorizadas explícitamente, estas dos funciones han sido desarrolladas por todos los grandes filósofos de Parménides a Platón, de Aristóteles a Plotino, de Descartes a Kant, de Fichte a Hegel, de Bergson a Heidegger. Tampoco Agustín teoriza esta distinción pero la tiene presente y la utiliza desde las primeras obras, ateniéndose a la lógica de las cosas; es decir, dando la precedencia a la función crítica respecto a la constructiva. Así su producción literaria se inicia con el *Contra Academicos* que es una crítica profunda del escepticismo y de todos los argumentos de los escépticos contra la posibilidad de alcanzar la verdad. La doble función, crítica y constructiva, de la filosofía está implícitamente reconocida por Agustín en el Prólogo del *Contra Academicos*, en la exhortación a la filosofía dirigida a su amigo Romaniano. Hacia el final escribe: "La filosofía me ha liberado de aquellas supersticiones (del maniqueísmo) a las cuales desconsideradamente me había volcado junto contigo. Ella me enseña, y según la verdad me enseña, que no se debe tener consideración sino sólo desprecio de lo que se percibe con los ojos mortales, lo que es objeto de los sentidos. Y ella promete mostrar con evidencia a Dios, suma verdad e infalible, y se digna de hacerlo aparecer casi a través de nubes que dejan pasar la luz".⁹

Para alcanzar la verdad la filosofía puede recorrer diversos caminos; es decir, puede seguir diversos métodos. El camino más común entre los filósofos de la Antigüedad eran la mayéutica de Sócrates, la dialéctica de Platón y la lógica de Aristóteles y de los estoicos. Después de la lógica se han elaborado otros dos métodos muy usados por los modernos: el método inductivo o resolutivo (de los efectos a la causa o de los hechos singulares a la ley universal) y

⁶ "Recta via vitae sapientia nominatur" (*C. Academicos* 1, 8, 13).

⁷ "Sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia" (*C. Academicos* 1, 6, 16). El Primo Libro del *C. Academicos* riporta una lunga e accesa disputa, tra Licenzio e Trigezio, sulla natura della filosofia (*quid sit sapientia*): se sia semplicemente ricerca della verità (*investigatio veritatis*), come insegnava la Nuova Accademia (ed è la tesi di Licenzio), o sia invece anche conoscenza e possesso della verità (*inventio veritatis*), come aveva detto Platone (ed è questa la tesi di Trigezio). Cfr. *C. Academicos* I, 2, 6; 3, 1, 1.

⁸ *C. Academicos* 1, 1, 3.

⁹ JASPERS, *op. cit.*, p. 415.

el método deductivo o componente (que desciende desde los primeros principios, desde las causas últimas o desde las leyes universales hasta los efectos o hechos particulares).

Agustín conocía bien estos tres métodos de la Antigüedad y, a veces, utiliza tanto la lógica como la mayéutica; pero como admirador de Platón en las obras juveniles da la preferencia a los dialécticos. Pero, ya en los escritos juveniles y mucho más en los de la madurez, en su búsqueda apasionada de la verdad, el Doctor de Hipona se abre un camino propio, el camino de la interioridad o de la introspección. Este consiste en buscar la verdad mirando el propio interior. El método de la interioridad encuentra su fórmula emblemática en la célebre fórmula: "*Noli foras ire; in interiore homine habitat veritas*". Diversamente de la mayéutica y de la dialéctica, las cuales exigen de quien busca la verdad que se vuelque hacia los otros, Agustín adoptando el método de la introspección no se vuelca hacia los otros sino hacia sí mismo: se indaga a sí mismo, se interroga a sí mismo y encuentra la respuesta en sí mismo. El objetivo final es siempre el mismo, la verdad; pero Agustín llega a ella recorriendo no el camino del cosmos sino el del microcosmos, el alma.

La interioridad no aleja a Agustín de Dios, como muchos análisis existenciales de los filósofos del siglo XX, sino que constituye la puerta para alcanzarlo más directamente que recorriendo el camino del cosmos. En efecto, la introspección agustiniana no es un simple análisis existencial, no tiene el simple interés descriptivo o fenomenológico, sino que con este método el genio de Tagaste consigue éxitos absolutamente inusitados y jamás superados. Su intento es decididamente trascendental, metafísico: el *noverim me* está ordenado al *noverim te*. Así "la fundamentación agustiniana del alma es fundamentación de Dios y la fundamentación de Dios es la fundamentación del alma. El ve a Dios en el fondo del alma y al alma en relación con Dios".¹⁰ La trascendencia, la superación del yo se da a partir del mismo yo. Este reflexiona, se mira atentamente dentro de sí mismo, descubre que encuentra dentro de sí mucho de lo que parecía tener en su naturaleza finita, frágil, mudable; tiene en sí, sin embargo, verdad, bondad, belleza y libertad. Estas perfecciones las posee, pero no son de ella, no le pertenecen de un modo pleno y definitivo; ella son de Aquel que es verdad, bondad, belleza, libertad por esencia; son de Dios. Por este motivo, conocerse efectivamente a sí mismo y conocer a Dios son, para Agustín, la misma cosa: "El individuo que conoce sólo las cosas materiales no sólo no está con Dios; sino tampoco con la propia interioridad (...). Por el contrario, el filósofo está con Dios porque tiene conciencia de sí mismo".¹¹ Por ello, para Agustín, interioridad y metafísica no son dos procedimientos, dos métodos distintos; la verdadera interioridad se da sólo cuando se extiende y se integra en la metafísica. Interioridad sin metafísica es una interioridad reducida, incompleta, superficial. El alma que se explora atentamente a sí misma, con mirada aguda, que penetra en las condiciones de su ser, de su conocer, de su amar, de su desear y descubre su indigencia y su instante de

¹⁰ "Quisquis ea sola novit quae corporis sensus attingit, non solum cum Deo esse non mihi videtur, nec secum quidem (...) Sapiens prorsus cum Deo est, nam et seipsum intelligit sapiens" (*De ordine* 2, 2, 5).

¹¹ *C. academicos* 2, 9, 22.

realidad, de verdad y de bien no puede no ver la surgente de su ser, de su verdad, de su bien; es decir, no puede dejar de ver a Dios. Esto, insiste Agustín, no es un artificio sofístico o un divertimento literario sino, más bien, un análisis atento y objetivo de los hechos. "Se trata de nuestra vida, de nuestro ser moral, de nuestro espíritu que tiende a superar todos los obstáculos del mundo de las apariencias, a triunfar sobre el placer retornando, por decirlo así, al lugar de su origen mediante la posesión de la verdad y a reinar, con la seguridad alcanzada, en el cielo".¹²

Uno de los momentos más célebres en el proceso de interioridad metafísica es aquel que Agustín desarrolla a partir de sí mismo como sujeto de la verdad. Agustín parte de la constatación de que la verdad se encuentra, en alguna medida, en nosotros y, después, se interroga sobre el estatuto ontológico que compete a la verdad y excluye que ontológicamente la verdad ocupe un lugar inferior a nuestra mente; pues, "si fuese inferior no experimentaríamos juicios mediante ella sino sobre ella".¹³ Tampoco su nivel ontológico es semejante al de nuestra mente; porque "si el ideal de verdad fuese igual a nuestra mente; también ella estaría en el devenir. Nuestra mente la intuiría a veces más y a veces menos, pues está en el devenir. Sin embargo, el ideal de la verdad, permaneciendo en sí, no aumenta cuando se manifiesta más ni disminuye cuando se manifiesta menos; sino que, íntegra e inmaterial, llena de luz a aquellos que se dirigen hacia ella y castiga con la ceguera a quienes van en dirección opuesta. ¿Y qué decir, desde el momento que mediante ella juzgamos a nuestra mente; mientras que no podemos, de ninguna manera, juzgar sobre ella? Pues se dice, 'entiende menos de cuanto ve' o 'entiende tanto cuanto ve'. Pues la mente debe entender más cuanto más se aproxima a la verdad inmutable. Por tanto, si ella no es ni inferior ni igual a la mente, debe ser eminentemente superior. Había prometido, recuerdas Ovidio, que hay un ser más alto que el acto puro de nuestro pensamiento. Date por satisfecho; es la verdad misma. Abrázala, si eres capaz, y goza y alégrate en el Señor que colmará las exigencias de su corazón".¹⁴

Al método interiorístico-trascendental, ya practicado regularmente en los escritos juveniles, Agustín jamás renunció; ni siquiera después del giro teológico. En las obras de la madurez se sirve de él, dentro del horizonte teológico, para obtener una comprensión más profunda de los grandes misterios de la fe cristiana: taanto del misterio de Cristo como del misterio del pecado, del misterio de la gracia. En el comentario al Evangelio de Juan, el doctor de Hipona escribe: "Reconoce en ti mismo una cosa que está dentro de ti. Quítate no sólo los vestidos sino también la carne, entra dentro de ti mismo, penetra en tu vestíbulo secreto, en tu mente. Si estás alejado de ti mismo ¿cómo puedes aproximarte a Dios? Ya que, no sólo en el cuerpo sino también en la mente el hombre ha sido hecho a imagen de Dios. En su imagen intentamos encontrar a Dios".¹⁵ De igual modo en el Comentario a los Salmos: "Hermanos, considerad atentamente lo que se encuentra en el alma del hombre. Por sí misma no

¹² *De libero arbitrio* 2, 12, 34.

¹³ *Ibid.*, 2, 12, 23-2, 12, 35. Cfr. también *De vera religione* 39, 72.

¹⁴ *In Joann. Evang.* 23, 10.

¹⁵ *In Ps.* 58, Srm. 1, 18.

posee ni luz ni poder, por propia cuenta no es ni sabia ni fuerte, ni tiene luz por sí misma, ni es virtuosa por sí misma. Hay una fuente y un origen de la virtud, hay una raíz de la sabiduría, hay, si puede llamársela así, una región de la verdad inmutable, alejándose de la cual el alma cae en las tinieblas, mientras que acercándose a ella se llena de luz".¹⁶ La misma metodología es utilizada en las *Retractaciones*: "Para aquel que examina la naturaleza del hombre nada es mejor que la mente o su razón. Pero para quien quiere vivir felizmente, no debe vivir según éstas, porque en este modo vive según el hombre; mientras que para alcanzar la felicidad se debe vivir según Dios. Por ello, la mente para alcanzar su felicidad, no debe tender a sí misma, sino someterse a Dios".¹⁷

El método interiorístico-trascendental, ubicando el estudio del hombre junto al estudio de Dios, confiere una sólida unidad a toda la especulación filosófica agustiniana que es, al mismo tiempo, gnoseológica y metafísica, antropológica y teológica, especulativa y práctica. Esto no impide al Doctor de Hipona el servirse de algunas divisiones de la filosofía muy en boga, que reclamaban la paternidad de Platón o Aristóteles. Agustín mismo atribuye a Platón la división de la filosofía en tres partes: "una, moral, que se refiere al modo de obrar; otra, natural, que se refiere a la especulación y la tercera, lógica, que estudia las reglas para distinguir lo verdadero de lo falso. Y en tanto que la lógica es necesaria a las otras dos, a la acción y a la especulación, la especulación, por su parte, reivindica para sí el estudio de la verdad".¹⁸ Otras veces, Agustín recuerda la importante división aristotélica entre filosofía especulativa y filosofía práctica. Pues, "el estudio de la sabiduría se ocupa tanto de la acción como de la contemplación; por ello, se puede decir que una parte de ella es activa y la otra especulativa: la primera, se ocupa del modo de vida, esto es de las reglas de las costumbres; la segunda, busca las causas de la naturaleza y de la purísima verdad".¹⁹

Pero más que las divisiones de Platón y Aristóteles, para Agustín, tiene importancia una nueva división que él mismo introduce por primera vez y que ejercerá un gran influjo en todos los pensadores medievales: la división entre la ciencia de lo útil y la ciencia de lo deleitable. Según Agustín deleitable es aquello que es esencialmente objeto de gozo (*frui*), lo que procura plena felicidad y merece, por tanto, ser buscado por sí mismo; mientras que útil es lo que sirve para alcanzar la felicidad y es, por tanto, buscado, cultivado, usado (*uti*) no por sí mismo sino en vistas a la felicidad: "Decimos que gozamos de una cosa cuando nos deleitamos en ella sin referirla a otra; decimos, sin embargo, que usamos de una cosa cuando la buscamos en vistas de otro fin. Se debe, pues, más bien usar que gozar de las cosas temporales para merecer gozar de las eternas".²⁰

¹⁶ *Retract.*, 1, 1, 2.

¹⁷ *De civ. Dei*, 8, 4; cfr. *De civ. Dei*, 11, 25 dove la logica viene chiamata "filosofia razionale".

¹⁸ *De civ. Dei*, 8, 4.

¹⁹ *De civ. Dei*, 11, 25.

²⁰ El *De doctrina christiana* (1, 4, 4) propone la célebre fórmula: "Frui enim est amore alci rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amans obtinendum refertur, si tamen amandum est".

Agustín introduce esta distinción por primera vez en el *De Doctrina Christiana*,²¹ es decir, cuando había realizado ya el giro teológico, este giro que lo había inducido a rever el juicio sobre el valor y el rol de la filosofía. Está absolutamente convencido de que la filosofía es incapaz de conducir a la *vita beata*: ésta se adquiere sólo con la fe que es un don de Dios. Esto explica por qué Agustín pone la filosofía totalmente dentro del orden de lo útil. "Siguiendo este lenguaje, he llamado uso a aquellas cosas que se deben considerar en el hombre, esto es, a la naturaleza, a la doctrina, al uso. De estas tres cosas está sacada por los filósofos, como ya he dicho, la triple ciencia destinada a procurar una vida feliz; es decir, la filosofía natural para conocer la naturaleza, la racional para tener una doctrina y la moral para regular el uso".²²

La esfera del "frui" (de lo deleitable) pertenece a la teología; más exactamente a aquella sección de la teología que trata de Dios y de la Trinidad, porque son las únicas realidades que merecen ser buscadas por sí mismas y son la fuente auténtica y plena de la vida feliz para quien las contempla y ama: "Res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas, una quaedam summa res, communis, omnibus fruendum ea";²³ "caeteris autem utendum est, ut ad illarum perfructorem pervenire possimus".²⁴

Hemos observado más arriba que el "giro teológico" no ha consentido a Agustín elaborar un sistema filosófico autónomo y completo, como los grandes sistemas construidos por Platón, Aristóteles o Plotino en la Antigüedad o Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel en la Epoca Moderna. Por este motivo, hablando con propiedad, Agustín no tiene un sistema filosófico ni antes ni después del "giro teológico". No lo tiene antes porque le faltó el tiempo para construirlo. En el *Contra Académicos* él mismo confiesa: "Sea lo que sea el contenido de la filosofía humana estoy seguro de no haberla alcanzado todavía".²⁵ No lo tiene después del "giro teológico" porque en este momento un sistema filosófico autónomo es imposible; pues, desde el punto de vista del creyente, cualquier sistema filosófico que pretenda ser totalizante se vuelve inadmisibile; se trata de un auténtico acto de soberbia y de errores que Agustín no quiere ni puede admitir.

Pero, todo esto, para Agustín, de ninguna manera significa, como ya hemos dicho, una exclusión de la filosofía ni tampoco una reducción de su trabajo. Aunque si no trabaja más por cuenta propia para realizar la conquista de la verdad, la filosofía debe continuar trabajando para alcanzar los límites consentidos a la razón humana en el conocimiento de la verdad; y, además, ella es llamada a prestar un precioso servicio a la teología, para ayudarla a adquirir una inteligencia (una comprensión) más profunda de la verdad que cree.

Por cuanto concierne a los méritos filosóficos de Agustín, éstos se vuelven más grandes después del giro teológico; puesto que en los años de plena madurez se dedica a profundizar con gran apasionamiento los máximos miste-

²¹ *De civ. Dei*, 11, 25.

²² *De doctrina christiana*, 1, 5, 5.

²³ *Ibid.*, 1, 22, 20.

²⁴ *C. Academicos*, 3, 20, 43.

²⁵ Cfr. JASPERS, *op. cit.*, pp. 473, 478.

rios del cristianismo: Dios-Trinidad, Cristo, la Iglesia, la Gracia. Muchas veces el genio agudísimo del Doctor de Hipona logra conferir a la misma verdad revelada un valor racional tan grande que autoriza su transferencia del campo de la fe al campo de la razón. Esto ha hecho posible, en el curso de los siglos, una extrapolación del trabajo teológico de Agustín de aquella visión global de la realidad que se llama agustinismo.²⁶ Se trata de una interpretación general de las cosas en que prima el valor absoluto de Dios, de su verdad, de su bondad, de su belleza, de su ser, de su libertad, de su amor. Dios hace partícipes de su propio valor al hombre y a las criaturas inteligentes; las cuales se realizan en la medida en que se mantienen unidos y subordinados al poder supremo. El agustinismo es el sistema de la trascendencia de Dios que se une maravillosamente a la interioridad del hombre.

2. TEOLOGIA

Agustín conoció y adoptó el término *teología*. Pero, para él, no significa, como para los modernos, un estudio profundo y sistemático de la Palabra de Dios y de la Historia de la Salvación, sino “el estudio o discurso sobre la divinidad” (de divinitate rationem vel sermonem)²⁷ y corresponde, por tanto, a nuestro término teodicea o teología filosófica. Para designar lo que nosotros llamamos teología él se servía habitualmente de la expresión “doctrina christiana” o “sapientia christiana” o también “sacra doctrina”.

Tarea de la teología es, para Agustín, aquello que le habían asignado desde el inicio los Padres Alejandrinos, Clemente y Orígenes: realizar un *intellectus fidei* (una inteligencia de la fe) en la razón (ratio) y por obra de la razón misma. Según Agustín, éste es un trabajo no sólo legítimo sino también conveniente y necesario. Es legítimo porque la revelación no sería de ninguna ayuda si no fuese escuchada y comprendida.²⁸ Es conveniente, porque Dios no desprecia en nosotros lo que El mismo nos ha dado; y Dios nos ha dotado de razón para que podamos apreciar lo que nos ofrece con la fe. Por tanto, “quien con su razón llega a comprender lo que antes había simplemente creído se encuentra en mejores condiciones que quien simplemente desee comprender lo que cree. Pero si después no posee más este deseo y piensa que basta con tener fe sin aspirar a comprenderla, él ignora tanto la verdadera finalidad como la utilidad de la fe”.²⁹ Pero, la teología, además de ser útil y conveniente para todos, para algunos miembros de la Iglesia es también necesaria, sobre todo para defender la fe de los ataques de los paganos y de las aberraciones de los herejes. Por ello, la teología no es simplemente una ocupación personal sino una función eclesial. El teólogo no se contenta con “saber aquello que un hombre debe creer para conseguir la *vita beata*, sino que debe saberlo en modo tal de ponerlo al servicio de los buenos y defenderlo de los malos”.³⁰

²⁶ *De civ. Dei*, 8, 1.

²⁷ *Epist.*, 120, 3, 13.

²⁸ *Ibid.*, 2, 8.

²⁹ *De Trin.*, 14, 1, 3.

³⁰ *De Trin.*, 9, 1, 1.

La teología se distingue de la filosofía y de las otras ciencias humanas y naturales sobre todo gracias a su objeto que es la verdad misteriosa revelada por Dios por boca de los Patriarcas, de los profetas y conclusivamente por boca de Cristo y de sus apóstoles; pero se distingue más aún gracias a su criterio de verdad, que no es más el de la racionalidad y la evidencia de un aserto, sino el de la verdad de quien lo atestigua. La clara distinción entre las dos formas de saber la expresa Agustín en los siguientes términos: "Acercas de la verdad a creer no dar ningún lugar a las dudas provenientes de la falta de Fe (infidelitatem); acerca de la verdad a comprender no hacer ninguna afirmación temeraria; en aquéllas debemos atenernos a la autoridad (auctoritas), en éstas se debe indagar la verdad".³¹

Para el Doctor de Hipona la autoridad de la fe (y consiguientemente de la teología) da una certeza absoluta que ningún procedimiento racional puede dar. Nosotros sabemos que para Agustín la conversión del maniqueísmo a la Iglesia Católica fue esencialmente una conversión del racionalismo a la fe. Antes tenía una fe ciega en la razón, en la ciencia y sufría una especie de alergia por la autoridad, por cualquier tipo de autoridad; sobre todo por una autoridad tan invasora, tan categórica, tan dogmática como la reclama para sí misma la Iglesia Católica. Pero después, dejándose conquistar por la causa de la fe y entrando en el seno de la Iglesia, Agustín adquirió plena fe en la autoridad de la Escritura y de la Iglesia. Y ciertamente, para sustraer a la razón de los errores que la amenazan, Dios ha venido en su ayuda haciéndola partícipe de la verdad eterna. "Siendo nosotros débiles para descubrir la verdad con la sola razón y haciéndose así necesaria la autoridad de la Escritura comencé a creer que de ningún modo tú habrías atribuido a la Escritura tanta excelencia y tanta autoridad así universales si no hubieses querido que justamente por medio de ella se creyese en Ti y a Ti se creyese".³²

La Escritura está investida de autoridad divina y, por tanto, infalible, verdadera, suma, segura (vera, firma, summa). "Las verdades (fundamentales) son enseñadas en la forma más infalible y con mayor certeza en la Sagrada Escritura en la cual estamos iniciados. Con ella la vida de los buenos alcanza la seguridad no por medio de discutibles opiniones sino por al autoridad de los misterios (mysterium auctoritate)".³³ De tal autoridad goza también la Tradición y la Iglesia. Agustín cree también plenamente en la tradición apostólica e insiste, sobre todo, como ya lo había hecho Ireneo, sobre su antigüedad y universalidad: "Se debe creer firmemente como transmitido por la autoridad apostólica cuanto es retenido por la Iglesia universal y ha sido conservado siempre y no fue simplemente instituido por los concilios".³⁴ Se lo debe tener por verdadero pero también tratar de comprenderlo con la razón y explicarlo en modo satisfactorio.³⁵ En la Iglesia ve Agustín y venera,

³¹ *Confess.*, 6, 5, 3.

³² *De ordine*, 2, 9, 27.

³³ "Quod universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum sed semper detentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur" (*De baptismo* 4, 24, 31).

³⁴ "Etsi nulla ratione indagetur, nullo sermone explicetur, verum tamen est quod antiquitus veraci fide catholica praedicatur et creditur per ecclesiam totam" (*C. Julianum*, 6, 5, 11).

³⁵ *Epist.*, 118, 5, 33.

al mismo tiempo, el "culmen auctoritatis" que Dios ha dado al género humano para que por su medio fuese "recreado" y "reformado".³⁶ Pues es la Iglesia quien fija el canon de la Escritura y garantiza su inspiración e integridad;³⁷ prescribe la *regula fidei*;³⁸ transmite la tradición e interpreta con autoridad tanto la Escritura como la Tradición dirimiendo todas las cuestiones que puedan surgir.³⁹

Fundamento último de la teología (y su principio supremo) es, por ello, la fe y la autoridad. Pero la fe sola, aún basada en la solidísima autoridad, no constituye todavía teología. Sólo el *intellectus fidei*, la inteligencia, la comprensión de lo que ha sido escuchado por autoridad, realiza la ciencia teológica.

Ciertamente la fe simple, por mera adhesión a la autoridad de Dios y de la Iglesia, es suficiente para la salvación. Contra las pretensiones de los gnósticos de hacer de la salvación un privilegio de pocos iniciados, no solamente Ireneo y Tertuliano sino también Clemente Alejandrino y Orígenes habían defendido esta verdad. Tampoco Agustín deja de repetirla: es siempre mejor una ignorancia (*fidelis ignorantia*), que adhiere humildemente a la fe, que una ciencia presuntuosa y temeraria.⁴⁰ Para el misterio de la Trinidad recuerda cuánto es necesaria la "*p'ia confessio ignorantiae*"⁴¹ y escribe su profundísimo *De Trinitate* justamente para aquellos que desprecian la fe y se dejan seducir por un amor "inmaduro y perverso de la razón".⁴² Al responder a las dificultades de los pelagianos sobre la transmisión del pecado original pone esta sabia observación: "Yo, aunque no supiese refutar sus argumentos, sé que debe adherirse, en todo caso, a lo que es enseñado abiertamente por la Sagrada Escritura".⁴³

Pero el primado absoluto de la fe no excluye el trabajo de la inteligencia; sino que lo reclama al menos en las personas cultas. Para este trabajo es necesario otro principio además de la fe, de la autoridad y de la Escritura. Este segundo principio es la *Ratio* en toda su dimensión noética.

En el *De doctrina Christiana*, Agustín explica exhaustivamente cuáles son los instrumentos noéticos —se trata esencialmente de instrumentos hermenéuticos— a los cuales el teólogo debe recurrir para llevar a cabo su trabajo: sobre todo el conocimiento de las lenguas, el estudio de la historia sagrada y profana, y un perfecto conocimiento de las reglas de la hermenéutica. De tales reglas el mismo Agustín presenta en esta obra una exposición tan sistemática y completa como jamás antes fue realizada y que constituirá la guía principal para los exégetas y teólogos del medioevo. Agustín suministra criterios precisos para distinguir en el texto sacro el sentido literal del sentido alegórico y sugiere las diversas aplicaciones que se pueden hacer del sentido alegórico. Sucesi-

³⁶ *De doctr. christ.*, 2, 7, 12; *Contra Faustum* 28, 2.

³⁷ *De doctr. christ.*, 3, 1, 2.

³⁸ *De baptismo*, 2, 4, 5.

³⁹ *Serm.*, 27, 4.

⁴⁰ *Serm.*, 122, 5.

⁴¹ *De Trin.*, 1, 1, 1.

⁴² *De pecc. mer. et remiss.*, 3, 4, 7.

⁴³ *De ordine*, 2, 5, 16.

vamente, a fin de realizar un auténtico *intellectus fidei*, esto es, una profundización especulativa de la verdad de fe, recomienda la dialéctica y la filosofía. A propósito de esta última, en el escrito juvenil *De ordine* había declarado que ella, por sí misma, no solamente “no induce al desprecio de la verdad revelada, sino que es la única que nos ayuda a entenderla tal como debe ser entendida (illa misteria, sola intelligere ut intelligenda sunt. coget)”.⁴⁴ La tesis es retomada y reformulada en *De Doctrina christiana* en los términos siguientes: “El teólogo no debe tener ningún miedo del filósofo, en especial de los platónicos, puesto que dicen cosas verdaderas y conformes a nuestra fe; sino, más bien, reivindicarlas como a deshonestos poseedores para nuestro uso (...) El cristiano debe retomarlas para usarlas en la predicación del Evangelio. En cuanto a sus vestidos, es decir, las instituciones humanas que corresponden a las exigencias de la sociedad, dado que en la vida presente no podemos hacer menos, es propio del cristiano asumirlas y adaptarlas al uso cristiano”.⁴⁵ Como ejemplos de esta delicada operación de utilizar la filosofía, para profundizar la verdad revelada, Agustín recuerda los máximos nombres de los padres latinos: “En efecto, ¿qué otra cosa han hecho aquellos que poseen nuestra propia fe? ¿No vemos con qué carga de oro, de plata y de vestidos ha salido de Egipto Cipriano, doctor suavísimo y santo dichoso? ¿Y con cuál carga Lactancio, Victorine e Hilario, para citar los nombres de nuestros contemporáneos?”

Pero más que estas indicaciones fugaces y tan genéricas es la misma obra teológica de Agustín, la que nos revela el gran servicio que él asigna a la filosofía en la profundización y explicitación de los misterios cristianos. De tal trabajo resulta que él no se contenta con apropiarse de aquella porción de “oro, plata y vestidos preciosos” de la que se habían abusivamente adueñado los gentiles, como parece sugerir el *De doctrina christiana*. Si fuese así el servicio que presta la filosofía a la teología estaría reducido a muy poca cosa.

Agustín, para realizar sus penetrantes análisis de los misterios de la Trinidad, de la Iglesia, de Cristo, de la Gracia, de la Libertad, del pecado, sube a un nivel del saber que no es el ordinario ni el científico (aunque no desatiende aquellos escasos conocimientos científicos de que disponía la cultura helenística); sino el filosófico. En este nivel las categorías y las verdades de los diversos órdenes de la gnoseología, de la psicología, de la moral y de la metafísica pocas veces son las categorías y las verdades que él toma de Aristóteles, Platón Plotino; la mayor parte de las veces, como documentaremos enseguida, se trata de categorías y de verdades introducidas e iluminadas por primera vez por el genio de Hipona.

El método practicado por Agustín para realizar el *intellectus fidei* es necesariamente un método “desde arriba”, tal como exige una ciencia como la teología; la cual no establece sus propios principios, sino que los recibe de una ciencia superior, la ciencia divina, que se complace en revelarse a la humanidad en el curso de la historia de la salvación. Como hemos visto hace poco, de la Iglesia y de la Tradición; no sobre la experiencia, no sobre la ciencia, no sobre la evidencia de la razón. Pero calificando el método de Agustín como un méto-

⁴⁴ *De doctr. christ.*, 2, 40,60.

⁴⁵ *De doctr. christiana*, 2, 41, 61.

do *desde arriba* no se quiere decir, de ninguna manera, que se trata de un método deductivo, que simplemente explicita lo que está implícito u obtiene verdades más pequeñas, más particulares de verdades más grandes, universales. El método de Agustín no se desarrolla ni según la línea trazada por la lógica aristotélica ni según la de la lógica baconiana. Pues, como sabemos, su procedimiento no es de tipo argumentativo sino introspectivo, interiorístico. De este procedimiento se sirve, también, para realizar el *intellectus fidei*. Lo que significa que el misterio no es tratado como una realidad en sí, sino como una realidad que toca profundamente, directamente, íntimamente a la propia persona. Así, Agustín lleva a cabo una penetración del misterio (de la Trinidad, del pecado, de la Encarnación, etc.) como de algo que está en el hombre. Por ello, para permanecer dentro del cuadro metodológico "desde arriba", también en teología, Agustín trata de realizar el programa: *noverim me, noverim te*. Estudiándose a la luz del misterio se comprende mejor a sí mismo; y viceversa, viendo el misterio en el espejo de sí mismo, entiende algo más del misterio, aun cuando se trata siempre de una visión "*especular*", que es mucho más débil e imperfecta que una visión directa. Dice Agustín en el *De Trinitate*: "Este Dios del cual el espíritu (la mente) es el espejo (*speculum*) debe buscárase a través de este espejo, debe ser visto de manera provisoria e imperfecta, a través de este espejo, con una fe sincera que purifique los corazones para que puedan ver cara a cara a Aquel que ahora ven a través de un espejo (...) Allí verán la verdad sin ninguna fatiga y gozarán con la plena claridad y certeza. No buscaremos más nada con el espíritu que se sirve del raciocinio (mente ratiotinante) sino con el espíritu que se abre a la contemplación y así veremos por qué el Espíritu Santo no es el Hijo aunque procede del Padre. En aquella luz no tendremos más ningún problema".⁴⁶

En el trabajo del teólogo Agustín se distinguen tres momentos: bíblico (exposición y reconstrucción de la enseñanza de la Sacra Escritura), dogmático (exposición de la enseñanza de la Iglesia a través de los concilios y la Tradición), explicativo (exposición racional y defensa argumentada de la doctrina católica contra las contaminaciones y los ataques de los herejes). Esta distinción de Agustín corresponde prácticamente a la actual división de la teología en teología bíblica, dogmática y apologetica.

Además de esta división clásica, Agustín se vale también de otra que tiene como fundamento la célebre distinción entre lo útil y lo deleitable. Recurre a esta distinción para clasificar todo el saber comprendido lo que puede encontrarse en la Escritura: lo útil es objeto de la ciencia, lo deleitable de la Sapiencia.

Lo deleitable se da sólo para la realidad eterna, absoluta, inmutable; es decir, para Dios y las tres Personas Divinas. Sólo estas realidades son objeto de contemplación y de amor incondicionado; sólo ellas son objeto de Sapiencia. En cambio, lo útil, todo el vasto orden de lo creado, el universo contingente, lo mudable, lo transitorio, este mundo de las creaturas en el cual el hombre es peregrino y no debe tenerlo como última morada sino utilizarlo (*uti*) para

⁴⁶ *De Trinitate*, 12, 14, 22-23.

alcanzar la Patria Eterna; este mundo es el campo de la acción y no de la contemplación y, por tanto, de la ciencia y no de la Sapiencia.

Es de notar que esta división agustiniana de la teología en una rama sapiencial y una científica no corresponde, de ninguna manera, a la división de la teología en dogmática y moral, ni tampoco a la división en especulativa y pastoral o bíblica y científica. La división de Agustín se ubica más arriba, allí donde se ubica la distinción entre cosas eternas y cosas mudables. Las eternas son objeto del *sapere*, las mudables del *scire*. La teología se ocupa de ambos y, sin el segundo, no alcanza el primero.

Estas dos son las partes de la teología: la parte sapiencial y contemplativa y la parte científica o práctica; dos son, también, sus finalidades: contemplar y obrar. Hablando absolutamente, la finalidad contemplativa, aquella en que se reliza la *vita beata*, es la finalidad primaria. Mientras que la segunda, la finalidad práctica que tiende al perfeccionamiento personal y social es secundaria: realiza lo útil en vistas a lo deleitable. Pero, de hecho, el fin práctico goza de un primado en la ejecución; en cuanto es condición esencial para alcanzar el fin especulativo y contemplativo. Y, en cuanto que la única vía que conduce a la vida eterna, a la visión beatífica, es el amor de Dios y del prójimo la teología cumple con su función en tanto que incrementa el amor: "Pues, la plenitud y el fin de la ley, como de toda la divina Escritura, es el amor (Rom. 12,11; 1 Tim. 1,5): el amor del Ser del cual debemos gozar y el amor de los entes que pueden gozar con nosotros. Ahora, y con el fin de hacernos conocer este amor y de hacerlo posible, la Divina Providencia ha creado para nuestra salvación toda una economía temporal de la cual nosotros debemos servirnos no con un amor de gozo (*delectatione*), por decirlo de alguna manera, definitivo (*mansoria*) sino transitorio, como un camino, un medio de transporte, para que amemos lo que nos transporta en vista de aquello a lo que somos transportados".⁴⁷

Por tanto, una teología que no contribuya al crecimiento del amor a Dios y al prójimo no realiza aquello que es su finalidad principal. Virtudes indispensables para el teólogo son la fe, la esperanza y la caridad: "Tria haec sunt, quibus et scientia omnis et prophetia militat: fides, spes, charitas".⁴⁸

3. CULTURA

Como todos los autores latinos de su tiempo, Agustín usa el término cultura en un sentido muy restringido, para indicar el cultivo del campo o el culto a los dioses y a los demonios.⁴⁹ Agustín no dispone de un término que exprese por sí solo lo que hoy los antropólogos culturales incluyen en la cultura, la cual abarca el conjunto de aquellos elementos (simbólicos, éticos, políticos, institucionales, tecnológicos, axiológicos, etc.) que unifican a un pueblo y, al mis-

⁴⁷ *De doctr. christ.* 1, 35, 39.

⁴⁸ *De doctr. christ.* 1, 3, 41.

⁴⁹ Cfr. C. KLUCKHORN, A. L. KROEBER, *Il concetto di cultura*, Bologna, 1972.

mo tiempo, lo distinguen y separan de los otros. El término que se aproxima más a esto es el término *institutio* o *hominum institutio*.⁵⁰ Sin embargo, Agustín sabe bien que hay elementos culturales que son propios y específicos de un pueblo, que le confieren su identidad y son el título de su grandeza; es gracias a tales elementos culturales que el pueblo romano es el más grande de todos los pueblos de la tierra. El tiene, además, una clara idea de la existencia de una cultura pagana con la cual la Iglesia y sus miembros tienen necesariamente que confrontarse. De este problema se ocupa muchas veces en su obra, pero especialmente en el *De doctrina christiana* y en el *De Civitate Dei*.

La cuestión de las relaciones entre el cristianismo y la cultura pagana había surgido desde los albores de la Iglesia. Sin embargo, la precisa indicación de San Pablo de "hacerse griegos con los griegos y romanos con los romanos" en los primeros dos siglos se realizó de un modo negativo. Pero, con los teólogos de Alejandría (Orígenes y Clemente), comienza a abrirse el camino para una asimilación, al menos parcial, por parte de los seguidores de Cristo de la cultura griega y romana. En tiempos de San Agustín la tesis de Clemente y de Orígenes, gracias también al cambio del clima político (los mismos emperadores se hicieron cristianos) era de dominio común y profesada por todos los escritores cristianos.

En el primer capítulo hemos visto que la vida de San Agustín se desarrolló en un período de grandes cambios políticos, espirituales e intelectuales que marcan no sólo el fin del Imperio Romano, sino también el agotamiento de una civilización entera, aquella creada por los griegos y retomada por los romanos. En la crisis cultural que atravesaban los ciudadanos del Imperio en la época de Agustín se encuentran los elementos de transformación y renovación depositados por el cristianismo y que hacen vislumbrar otra civilización que surgirá con todo su esplendor tres siglos más tarde: la civilización cristiana medieval.

Agustín es consciente de la crisis espiritual y cultural que está viviendo la sociedad romana de su tiempo, mide su gravedad, busca las causas y propone remedios. Pero el examen de la crisis no lo efectúa desde lo interno de la civilización romana sino desde fuera: desde el cristianismo. Desde la verdad sobre el mundo, sobre el hombre y sobre Dios que ha tomado de la Iglesia para juzgar toda la cultura clásica, su valor y su destino.

Para establecer lo que el cristianismo puede tomar y conservar de la cultura pagana y refutar aquello que no puede admitir la divide en dos grandes sectores: el sector de lo que sirve para la vida (*ad usum vitae*) y el sector de lo que sirve para el conocimiento (*ad usum rationis*).⁵¹ Entre ambos sectores distingue, después, lo que es necesario y lo que es superfluo.⁵²

En el sector práctico, Agustín incluye todas las instituciones humanas que establecen los usos, las costumbres, los ordenamientos sociales, políticos, jurídicos, económicos, los ritos, las artes, etc. En tales instituciones hay muchas

⁵⁰ Cfr. *De doctr. christ.*, 2, 25, 38: "Omnia quae ideo valent inter homines, quia placuit inter eos ut valeant, *instituta hominum sunt*".

⁵¹ *De doctr. christ.*, 2, 25, 38 ss.

⁵² *Ibid.*

cosas superfluas, inútiles y perjudiciales: "Pero hay también instituciones establecidas por los hombres que son ventajosas y necesarias: lo que han inventado para vestir y adornar el cuerpo a fin de distinguir el sexo y la dignidad, las innumerables categorías de signos lingüísticos sin las cuales la sociedad no podría funcionar, todo lo que se refiere a pesos, medidas, el diseño y el valor de las monedas que pertenecen a cada ciudad y a cada pueblo, y todas las otras cosas análogas que si no fuesen instituciones humanas no serían diferentes entre los distintos pueblos y tampoco cambiarían en el interior de cada pueblo, tan fácilmente, por el querer de sus jefes".⁵³

Para este sector Agustín formula el siguiente principio: "Todas aquellas instituciones humanas que sirven necesariamente para la vida del cristiano no debe rechazarlas sino tomarlas y conservarlas según las necesidades".⁵⁴

En el sector teórico, Agustín distingue dos formas principales de saber: una fundada en los sentidos, la otra en la razón: "alia asunt ad sensum corporis, alia vero ad rationem animi pertinentia".⁵⁵ A la primera categoría pertenecen la lengua, la historia, la astronomía, la física, la zoología; a la segunda, la aritmética, la geometría, la matemática, la lógica, la dialéctica y la filosofía. Para el cristiano ningún saber es fin en sí mismo y es cultivado sólo en la medida en que sirve para interpretar la Escritura.

Precedentemente hemos visto cómo Agustín para reivindicar la pertenencia a los cristianos de cuanto de verdad está contenido en la filosofía platónica recurre a la, más bien, fantástica tesis del origen bíblico de la misma; pues Platón la habría tomado de los judíos durante su viaje a Oriente. Para lo demás, Agustín establece el principio según el cual cualquier tipo de saber racional merece ser cultivado sólo en la medida en que ayuda a comprender la Escritura. Así, a propósito de la Dialéctica, Agustín observa que: "La ciencia del razonamiento para cualquier género de cuestiones que es necesario afrontar y resolver en la Sacra Escritura es de grandísima utilidad".⁵⁶

De cuanto hemos expuesto resulta evidente —y muchos estudiosos lo han subrayado⁵⁷— que Agustín no tenía todavía ningún proyecto de una cultura cristiana, como aquel que se realizará en el Medioevo; esto es, que impondrá a todos sus componentes (literatura, arte, política, derecho, moral, economía, filosofía, costumbres, etc.) el sello de una fuerte inspiración cristiana. Para Agustín existen dos sociedades, cada una con su propia cultura, la *civitas celestis* y la *civitas terrena*. La base de la cultura de la *civitas celestis* está puesta por Dios mismo (es El quien le da sus símbolos, sus ritos, sus valores, sus jefes, etc.); mientras que, la base de la *civitas terrena* es puesta exclusivamente por los hombres. Las dos sociedades conviven, se intersectan, se mezclan; pero, como señala Agustín, no generan una cultura que sea una especie de combina-

⁵³ *De doctr. christ.*, 2, 25, 39.

⁵⁴ *De doctr. christ.*, 2, 25, 40.

⁵⁵ *De doctr. christ.*, 2, 27, 41.

⁵⁶ *De doctr. christ.*, 2, 39, 58.

⁵⁷ Cfr. H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1938; R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustin*, London, 1970; C. N. COCHRANE, *Cristianesimo e cultura classica*, tr. it., Bologna, 1969.

ción entre elementos tomados del helenismo y elementos tomados del cristianismo. Esta combinación puede operarse en los miembros de la sociedad, pero no en la sociedad como tal. Agustín está convencido de que la gran civitas terrena que se ha encarnado en el Imperio Romano no acabará jamás y que su cultura tampoco. Sin embargo, la caída de Roma y el asedio de Hipona harán nacer en él algunas dudas a este propósito.

Y, sin embargo, es innegable que corresponde a Agustín el mérito de haber formulado los principios y de haber puesto las bases para aquel gran proyecto de cultura cristiana que alcanzará su máximo esplendor durante el siglo XIII, dando al mundo obras de incomparable belleza en todos los órdenes: arquitectura, pintura, escultura, poesía, filosofía, teología, jurisprudencia, etc.⁵⁸ Una vez más resulta confirmada la exactitud del juicio de aquellos historiadores que ven en el Doctor de Hipona, el padre de la civilización medioeval y, bajo muchos aspectos, también de la Europa moderna.

BATTISTA MONDIN

Pontificia Universidad Urbaniana
Roma

⁵⁸ "Bien que saint Augustin ne se soit pas préoccupé de créer une organisation destinée à réaliser le programme de culture chrétienne qu'il a tracé dans le *De doctrina*, celui-ci n' en a pas moins eu une importance historique considérable. Il a exercé une influence des plus notables sur l'organisation des études au moyen âge. La réforme carolingienne, en remettant en honneur les études grammaticales et leur valeur exégétique, s'inspire des idées contenues dans ce traité, et Raban Maur dans son *De clericorum institutione* reproduit les idées et même les expressions de saint Augustin sur l'utilité de la grammaire en science sacrée" (G. COMBES, "Introduction" al *De doctrina christiana*, "Oeuvres de saint Augustin", Paris, 1949, vol. XI, pp. 161-162).

AMOR RUIBAL,

GENIAL RENOVADOR DE LA FILOSOFIA CRISTIANA

En la exposición y defensa que de la *vía introspectiva*, como única eficaz para transponer el mundo fenoménico y así alcanzar la misma realidad nouménica y trascendente, el eminente teólogo, que fue Bienvenido Lahoz, aludiendo al pensamiento de Amor Ruibal concerniente a aquel tema, así se expresa, acerca del grande Maestro y de sus escritos: "Amor Ruibal emite estos conceptos en una obra copiosísima, émula de las más grandes de todos los tiempos y escuelas, asombro de los sabios y de la que cabe pensar que es un recurso providencial para la elevación y ensanchamiento de los estudios filosóficos de esta hora".¹ Esta es, cabalmente, nuestra íntima convicción, pero como infelizmente, debido a diversas causas a que luego aludiremos, este genio del pensamiento filosófico cristiano no alcanzó toda la difusión que es menester para que sus ideas creadoras y fecundas se conozcan y estudien a fin de que penetren en los medios filosófico-teológicos del mundo cristiano, es mi pretensión y anhelo, como pequeña contribución a tal fin, llamar la atención sobre su obra, en el dilatado campo de escritores y lectores de nuestra estimada y benemérita revista *Sapientia*.

No es que Amor Ruibal sea un desconocido. Basta ojear las páginas que Gonzalo Díaz Díaz consagra a su bibliografía, en el tomo I de *Hombres y Documentos de la filosofía española* (CSIC, Madrid, 1980) para darse cuenta de la amplitud que ya han alcanzado los estudios acerca de su obra. No obstante, es un hecho innegable que estamos aún muy lejos de haber logrado efectos apreciables de lo que su magna obra está llamada a producir.

Si Amor Ruibal hubiese vivido en alguna grande urbe y hubiese tenido a su disposición editoriales y órganos de la prensa importantes para la difusión de su nombre y de sus escritos, otra hubiera sido, a estas horas, su suerte y su fama. Pero es que el sabio llevó una vida casi cenobítica. De Kant se dice que "nació, vivió y murió en Koenisberg, sin haber salido nunca de los términos de su ciudad natal".² Algo análogo podemos decir de Amor Ruibal, pues, salvo la breve estancia de un año en Roma, el resto de su vida lo pasó en la ciudad de Santiago de Compostela, en Galicia; por eso dijo graciosamente Filgueira Valverde que Amor Ruibal "era un erudito aislado en una tierra aislada".³

Angel Amor Ruibal (1869-1930) nació en un pueblecito de la provincia de Pontevedra. A los diez años comienza sus estudios sacerdotales en el Seminario Pontificio de Santiago. Desde muy temprano sintió especial atractivo por los estudios filológicos, pues, siendo todavía seminarista, ganó un premio en un concurso internacional convocado por la *Altorientalischesgesellschaft*, de Berlín,

¹ BIENVENIDO LAHOZ LAÍNEZ, *Cuadernos de Teología*, I, *La actividad divina "ad extra"*, Barcelona, 1951, p. 7.

² JOAQUÍN IRIARTE, *El problema filosófico*, Miracle, Barcelona, 1953, p. 25.

³ JOSÉ FILGUEIRA VALVERDE, *Amor Ruibal en la cultura gallega de su tiempo*, in: *X Semana Española de Filosofía*, CSIC, Madrid, 1973, p. 542.

para la confección de una Gramática Siro-Caldaica. Con certeza que la sabia Dirección de aquella sociedad no podía imaginar que el autor del trabajo pudiese ser un simple estudiante y enviaron el premio otorgado al "Muy I. Sr. Dr. Angel Amor Ruibal, Rector (sic) de la Universidad Pontificia de Santiago". Esto produjo natural y agradable sorpresa en el Seminario, al verificar que uno de sus alumnos era premiado por un trabajo de Filología en el país donde a la sazón se cultivaba más aquella ciencia.⁴

En 1895, pensionado por el Cardenal Martín de Herrera, dirígese a Roma. A su paso por Barcelona se presentó a exámenes en su Universidad y obtuvo la Licenciatura en Filosofía y Letras. De allí siguió su viaje a la Ciudad Eterna, en la que permaneció tan sólo un año, dedicándose de modo particular a estudios filológicos y filosóficos.

De regreso a Santiago da comienzo a su magisterio en la Universidad Pontificia, y a la publicación de sus obras. En 1901 publica una pequeña y novedosa obra de Teología: *Doctrina de Santo Tomás acerca del influjo de Dios en las acciones de las criaturas racionales*. En ella hace un estudio de los puntos fundamentales de la presciencia y cooperación divina, reformulando la secular controversia acerca del influjo divino y del medio de conocimiento de los futuros libres. Pasando por alto modalidades múltiples en la exposición de esta doctrina, Amor Ruibal la simplifica, reduciendo a términos contradictorios las dos escuelas principales: bañeziana y molinista. En el Homenaje a Mons. Derisi, con motivo de sus 50 años de sacerdocio, expuse brevemente las observaciones y sugerencias que envié al sabio Maestro sobre este libro y su amable acogida y respuesta.⁵

En 1904-1905 publica su obra, *Los problemas fundamentales de la filología comparada*, en dos tomos, con un total de 1.100 páginas. Esta obra de resonancia internacional, fue luego traducida al italiano, al húngaro y al alemán, siendo que para esta última versión preparara el autor varias notas adicionales que pensaba incorporar a la segunda edición. Tal fue la impresión causada por esta obra que las Universidades, Central de Madrid y Pontificia de Santiago incorporaron a sus programas la asignatura de Filología comparada, la de Madrid confiada a Menéndez Pidal, pero estas cátedras fueron de muy poca duración porque, al poco tiempo, la edición estaba totalmente agotada y no se encontraba otra obra que la supliese. En la reseña que del libro publicó el *Polybiblion*, de París, se decía: "Esta obra considerable encierra la más completa historia crítica de la Filología comparada desde la antigüedad hasta nuestros días"; y a continuación el autor de la reseña observaba: "el espíritu filosófico déjase ver en este libro, viniendo en armonía con el valor positivo de la obra".⁶

Después de ésta publicó Amor varias obras de Derecho Canónico, entre las que se destaca, *El Derecho Penal de la Iglesia Católica*, en 3 tomos y que obtu-

⁴ Vid. JOSÉ MA. CABADA VÁZQUEZ, "O Mestre Amor Ruibal, Verbas de loito", in: revista *Logos*, de Pontevedra, I (1931) 2.

⁵ *Sapientia*, Homenaje a Mons. O. N. Derisi, 1980, págs. 553-556.

⁶ Ap. GÓMEZ LEDO, *Amor Ruibal o la sabiduría con sencillez*, Madrid, 1949.

vo varias ediciones. En Roma era tenido en gran estima este trabajo y como eminente canonista fue siempre considerado su autor.

Pero pasemos al campo de la filosofía y de la teología que es donde marcó profundas huellas su genio creador y es sobre esa faceta que deseamos interesar a nuestros lectores.

En 1914, coincidiendo con la explosión de la primera Grande Guerra, da inicio Amor Ruibal a la publicación de su obra cumbre: *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del dogma*, de la que, en vida, publicó 6 tomos, y póstumos fueron publicados, hasta ahora, 4 por Pumar Cornes y otro más, bajo el título incoloro de *Cuatro manuscritos inéditos*, por Saturnino Casas. Resta todavía materia inédita para algunos más, cuya publicación esperamos con ansia sus admiradores.

La publicación del tomo primero fue acogida con verdadero asombro por los sabios europeos que de él tuvieron conocimiento. El Dr. Brunstod, de Leipzig, escribía: "Supera esa obra en mucho a lo que promete, y me admira, de una parte, la erudición grandísima y selecta que demuestra, y de otra, la originalidad del plan y la profundidad de conceptos que ofrece el libro. Es a la verdad obra prodigiosa que honra sobremanera a la literatura española contemporánea y demuestra cómo hay en España quienes nada tienen que envidiar a las figuras salientes de la cultura extranjera".⁷

A su vez, un profesor austríaco, el Dr. Loeser, de Viena, reconocía que: "se trata de una obra de primer orden. Si los tomos que sigan llegan, como espero, a guardar consonancia con la altura que demuestra el primero, me pregunto: ¿abrirá este libro una nueva fase en la literatura filosófico-teológica? Es posible que sí, y esto sólo, es la mayor gloria a que puede llegar un libro". Y el profesor Parzkievicz, de la Universidad de Budapest, aseguraba: "Esa obra notable, desde el punto de vista crítico me parece insuperable... ella ha de llamar la atención de todos los hombres doctos a quienes interesen las cuestiones teológicas y que estén en condiciones de poder leer libros españoles. A la verdad que yo no conozco ningún otro libro a éste parecido, ni que pueda estimarse tanto en las circunstancias presentes de la ciencia teológica".⁸

Es de notar que este coro de alabanzas se refiere solamente al tomo primero de la obra. ¿Cuál no hubiera sido el alborozo de esos profesores con la continuación de la obra? Pero en aquellos meses se deflagró la Guerra Europea que había de transformar terriblemente a Centro-Europa y todas sus actividades culturales.

En ese tomo primero nos da ya el autor un esbozo de lo que intentaba desarrollar en su obra. Con sobria majestad, sin prólogo ni preámbulo alguno, así comienza el trazado de su plan: "Todo humano ideal legitimable en el orden de la ciencia, aparece constituido sobre la base de dos elementos, uno

⁷ GÓMEZ LEDO, *op. cit.* p. 122.

⁸ GÓMEZ LEDO, *op. cit.*, p. 123.

que denominaremos *estático*, y otro que diremos *dinámico*, refiriendo exclusivamente esta clasificación a las funciones respectivas en el conocimiento. El primero está representado por la objetividad sobre que recae el acto de conocer, y el segundo por la actividad psíquica que se traduce en el ser inmanente de la idea".⁹

En los intentos de elaboración filosófica de un ideal del conocer humano y el consiguiente ideal teológico, ya natural ya de sobrenaturaleza, distingue Amor Ruibal, en elevada síntesis, por encima de toda escuela o sistema particulares, tres orientaciones generales: "a) La posición del dogmatismo empírico que traduce toda realidad por la percepción sensible, haciendo de esta percepción el objeto adecuado del ideal humano en el conocer. b) La posición del dogmatismo ideológico que halla en la idea toda realidad y todo el valor real del ser objetivo. c) La posición intermedia de un nexo ideal-real con oscilaciones múltiples en determinar el contenido de la idea respecto de la realidad y el contenido de lo real respecto de la idea".¹⁰

Emprende luego, para ir, como diríamos, desbrozando el camino, la refutación del positivismo, que representa fundamentalmente la primera de las mencionadas orientaciones; y del idealismo germánico que representa la segunda. La refutación del positivismo es tan contundente y exhaustiva que nos lleva a la plena convicción de que a ese sistema no le resta más un solo punto de apoyo. Sigue luego, paralelamente, la refutación del idealismo, en la que, con implacable lógica, va deduciendo las contradicciones internas en que incurren Hegel, Fichte y otros y que invalidan desde un principio sus sistemas.

¿A qué escuela filosófica adscribir a Amor Ruibal? Sus estudiosos se han ocupado de este punto varias veces. Yo diría: a ninguna. Amor Ruibal es un genio creador que se remonta por encima de todo sistema y de toda escuela y estructura su propio y original *ideal de conocer*, que irá aplicando a los más diversos problemas, así filosóficos como teológicos, sin otras limitaciones que las que llevan consigo las verdades dogmáticas, de las que jamás se apartará.

Algunos amorruibalistas han insistido en la afirmación de que Amor Ruibal era fundamentalmente filósofo escolástico, pues escolásticos son, nos dicen, su terminología y sus temas y problemática. Yo digo que esos temas y esa problemática son simplemente los de toda filosofía cristiana, o mejor, de la filosofía perenne, desde Tales de Mileto hasta hoy.¹¹

El profesor C. Baliñas escribió en 1958: "Por su preferencia temática, por su estilo morbosamente intelectualista, por su vinculación última a la Teología, Amor Ruibal era, a pesar de su postura polémica, escolástico".¹² Algunos años

⁹ *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, I, 1 (en lo sucesivo: PFFD).

¹⁰ PFFD, I, p. 3.

¹¹ SATURNINO CASAS BLANCO, *Introducción a Cuatro Manuscritos de Amor Ruibal*, Gredos, Madrid, 1964, p. 84. Vid. mi respuesta a esta postura de Casas en: "En torno a unos inéditos de Amor Ruibal", en: *Salmanticensis*, XVI (1969), 393.

¹² CARLOS A. BALIÑAS, "El legado filosófico de Amor Ruibal", en: *Revista de Filosofía*, Madrid, XVII (1959), 476.

más tarde, y a la vista también de los 4 Manuscritos, en edición póstuma, *re melius perpensa*, como suele decirse, afirma en su excelente libro sobre la filosofía del Maestro: "Amor Ruibal significa el fin de la Escolástica, si por fin entendemos, no la cesación externa por 'refutación' desde fuera, sino el término donde un sistema en trayectoria histórica es completado como unidad lógica irreversible y es obligado o bien a acabar virando sobre sí mismo o bien renunciar a su punto de partida".¹³

En suma, Amor Ruibal es un filósofo cristiano independiente y de extraordinaria originalidad, que no es dable encajarlo en escuela alguna. El reconocía los valores auténticos de la Escolástica y realza el valor incomparable de Santo Tomás y la significación del grande Francisco Suárez, censurando, al propio tiempo, a las diversas fracciones neoescolásticas que no se avienen a reconocer los méritos del Doctor Eximio, temiendo con ello "menguar los prestigios de la escuela y de su inmortal representante, Santo Tomás de Aquino". Pasando luego a una consideración de la Escolástica en general, prosigue el Maestro: "Sin desdoro de los antiguos maestros y de su labor grande, cuanto entonces cabía, no sólo no se debe volver más al sincretismo incoherente y artificioso de ideas filosóficas encontradas que ya hemos repetidamente observado, con la no menos artificiosa imprescindible alternativa de Platón y Aristóteles, sino que se hace necesario una transformación honda en la teoría del ser y del conocer, comenzando por esta última; ya que la teoría cognoscitiva constituye el eje central de toda la elaboración lógica y ontológica humana y, por ende, la base del sistema científico de la Teología".¹⁴

Ya en volúmenes anteriores había Amor Ruibal sometido a minuciosos análisis las diversas tentativas realizadas en busca de una teoría cognoscitiva de la realidad que explicase adecuadamente los problemas que suscita al entendimiento humano, y declaraba: "Así, los grandes problemas del ser y del conocer y la visión humana de la realidad divina y de la realidad cósmica, revisten en oscilaciones múltiples, encontrados, variadísimos matices, ninguno de los cuales, a tenor de lo expuesto, puede señalarse como expresión incuestionable de la verdad, siquiera los partidarios respectivos de cada escuela tomen sus enseñanzas por incontrovertibles y definitivas. Mientras tanto las teorías fluyen y se suceden unas a otras, ora encadenadas entre sí, ora chocando en su encuentro, como las olas del mar sobre un fondo inmóvil e impenetrable a las miradas de los hombres".¹⁵

De hecho, él hace pasar por el crisol de su acerada crítica todas sus grandes teorías filosóficas y sus problemas capitales. Rechaza con rigor dialéctico cuanto de inconsistente halla a su paso; pero siempre con el máximo respeto a la ortodoxia católica en las cuestiones con el dogma relacionadas.

Algunos problemas los elimina ya *in limine*, como carentes de toda base auténtica. Así, el que él denomina pseudoproblema de la "distinción real entre la

¹³ BALIÑAS, *El pensamiento de Amor Ruibal*, Ed. Nacional, Madrid, 1968, p. 253.

¹⁴ PFFD, VI, 636-637.

¹⁵ PFFD, IV, 480.

esencia y la existencia, que puede decirse *creado* por la escolástica, no existe ni puede existir sino merced al concepto platonizante de los *posibles*, en cuantos tipos objetivos ideales de las esencias".¹⁶ Por eso no resulta de todo exacto lo que afirma Casas Blanco, diciendo que "nuestro autor no toma partido por ninguno de los contendientes".¹⁷ Sí que toma partido contra los dos contendientes declarando la cuestión inexistente, haciendo notar la incoherencia de los que niegan la distinción real, dado que en sus argumentos son conducidos "a la negación de la realidad típica ontológica de las ideas y de las esencias; sin que a pesar de ello se propongan renunciar a reconocerlas".¹⁸ Realmente es común entre los escolásticos de cualquier escuela, inclusive el eximio Suárez, decir que las esencias son necesarias y eternas. Hubo, sin embargo, un grande teólogo escolástico, Francisco Zumel, que negó esas propiedades de las esencias, en Salamanca, contra la opinión general de su tiempo, pues como él decía, *quotidie versatur in ore infantium et puerorum, rerum essentias esse aeternas et perpetuas*. Contra tan comunísima opinión, respondiendo a la pregunta, *utrum essentiae rerum sint aeternae*, establece la siguiente tesis: "Las esencias de las cosas fuera del entendimiento divino y de la potencia activa de Dios, *secundum se*, no son eternas y lo contrario repugna a la recta razón".¹⁹

Amor Ruibal, después de haber ido eliminando en su camino especulativo teorías y sistemas incompatibles con un ideal coherente del ser y del conocer, delinea su propio sistema, al que, sin embargo, no dio denominación alguna. De esto se incumbió el notable y fecundo escritor amorruialista, Delgado Varela, que lo llamó *correlativismo o correlacionismo*, denominación que se hizo común entre los amorruielistas, por corresponder fielmente al sistema.²⁰

Hay una coordinación relativa de los elementos que constituyen el Universo. Esa ordenación o mutuo enlace, en el sistema del Universo, depende de la voluntad ordenadora del conjunto de todos ellos, de tal modo que "ninguna cosa es tal por consecuencia ineludible de sus elementos, sino que, a la inversa, los elementos son tales —en una forma dada— por la cosa. Y, a su vez, cada cosa no es tal por sí misma respecto del Universo, sino que el todo del Universo es el que determina el modo de ser de las partes que lo constituyen y que son sus factores relativos... Nada más corriente que imaginar las sílabas de una palabra como resultantes de las letras que las componen y, a su vez, las palabras como producto de las sílabas. Y, sin embargo, no son las letras ni las sílabas las que producen las palabras, sino, a la inversa, las palabras son las que originan letras y sílabas porque nunca el lenguaje comienza por esas entidades fragmentarias que el análisis nos lleva a introducir, sino por la unidad fonética capaz de ser símbolo oral de un pensamiento. Ni las sílabas ni

¹⁶ PFFD, IV, 17.

¹⁷ SATURNINO CASAS BLANCO en la *Introducción* a los *Cuatro manuscritos de Amor Ruibal*, Gredos, Madrid, 1964, p. 66.

¹⁸ PFFD, IV, 17.

¹⁹ FRANCISCO ZUMEL, *De Deo eiusque operibus, commentaria in I partem Scti. Thomae*, Salamanca, 1590, tomo I, págs. 199-201.

²⁰ JOSÉ MA. DELGADO VARELA, "Ontología amorruialista", en: revista *Estudios*, VIII (1952), 243.

las letras son cosa alguna en el lenguaje sino en la palabra y por la palabra de donde las derivamos, y este ejemplo vulgar hace palpable la ley de las relaciones y de la subordinación última de las partes al todo bajo una forma, mientras el todo se subordina a los elementos primarios en cuanto realidad que es formada".²¹

Así pues, es necesario invertir el procedimiento en el orden del conocimiento y adaptarlo a una teoría más general de compenetración parcial operativa y de correspondencia mutua de tal suerte que esta compenetración "no sea en el Universo labor del espíritu, sino por el contrario, que resulte dada en la realidad de los seres, como base del orden cósmico y de su ser cognoscible".²² En la página siguiente sintetiza así su pensamiento: "Las obras de la creación son páginas de un inmenso libro donde unas se suman a las otras para dar la totalidad de su sentido, mientras cada una de ellas puede reducirse a elementos inferiores... Así, es siempre el *todo* lo que da el ser formal y la inteligibilidad a los elementos parciales que por consiguiente dicen relación a él, tan real e intrínsecamente como intrínseca y realmente cada ser es lo que es en virtud de los factores de que consta".²³

Largas han sido las citas pero, sin embargo, no son suficientes para darnos una adecuada comprensión del sistema amorruibaliano, y sí, tan sólo para dar una sucinta idea del pensamiento axial de su construcción.

Cerramos este inciso sobre el correlativismo universal con otro párrafo muy sintético y esclarecedor y que en las líneas postreras previene contra el peligro, nada imaginario, de identificar su sistema de correlatividad ontológica universal, con cualquiera de las diversas formas de relativismo gnoseológico, que no pasan de puro agnosticismo. "El universo entero es una inmensa cadena de eslabones íntimamente unidos y con ramificaciones variadísimas, cuya serie no siempre aparece manifiesta, sino que constituye el objeto de las investigaciones de la ciencia... Todas las series existentes tienen una correspondencia determinada en sí, y en orden a otro centro superior de sistema, hasta llegar a la suma total del sistema del Universo cuyo centro es Dios, no como constitutivo intrínseco de aquél, que sería aniquilar su concepto y realidad y sumergirnos de nuevo en el mecanismo de la relatividad finita universal haciendo del Ser infinito un ser finito contradictorio, que dejaría sin explicar nada de la relatividad universal de que se trata".²⁴

De hecho, en el relativismo gnoseológico, sus diversas formas de psicologismo, fenomenismo, evolucionismo, pragmatismo, etc. no son sino formas modernas del escepticismo, que niegan la existencia de la verdad y la capacidad del entendimiento para llegar a ella. Estas formas de relativismo difieren *toto coelo* del pensamiento correlacionista de Amor Ruibal. Así, por vía de ejemplo, para el psicologismo, que es como el arquetipo de todos los relativis-

²¹ AMOR RUIBAL, "Naturaleza y sobrenaturaleza", in: *Cuatro manuscritos inéditos*, Gredos, Madrid, 1964, p. 298.

²² PFFD, VIII, p. 211.

²³ *Ibidem*, págs. 212-213.

²⁴ PFFD, VIII, 218-219.

mos, la verdad difiere según las diversas inteligencias que la conciben y por consiguiente, "la necesidad de los juicios categóricos no es absoluta sino condicionada, no es 'categórica' sino hipotética".²⁵ En una palabra, para el relativismo no existe verdad en sí, ella es siempre y tan sólo verdad para nosotros.

Entre este relativismo radical gnoseológico y lo que Amor Ruibal denomina relatividad intrínseca del conocer humano, hay completa oposición. La relatividad amorruiabalista es la que corresponde a la intrínseca finitud de los elementos sujeto y objeto de nuestro conocer, y no a la relación cognoscitiva o nexa entre dichos elementos. Esta relación es para Amor Ruibal capital en el problema de la realidad del conocimiento. El pronunciamiento mental afirma o niega la conveniencia del sujeto con el objeto, en lo que consiste formalmente la verdad. Ahora bien, este pronunciamiento excluye toda relatividad, pues se basa en el principio de contradicción y no admite *magis o minus*. Nótese además, para evitar confusiones, que el relativismo de que acabamos de hablar es un problema lógico o de criteriología, al paso que la relatividad del correlacionismo es la natural entitativo-dinámica de los seres que integran el Universo.

Por todo lo que llevamos expuesto, aunque muy sumariamente, del pensamiento de Amor Ruibal, ya pueden apreciar los lectores que nos hallamos en un mundo filosófico bien diferente del habitual, y que comporta una nueva visión, sumamente coherente de la problemática filosófica y teológica clásicas. Estas páginas no son más que un ligerísimo apunte con la intención y la esperanza de provocar la curiosidad de lectores inteligentes, para que se den al estudio y lectura reposadas de la obra portentosa que es *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, con la certeza de que no se sentirán defraudados en su lectura.

Además, para los filósofos y teólogos católicos es absolutamente indispensable su lectura si no quieren continuar repitiendo rutinariamente puntos doctrinales y teorías ya desmontadas y disueltas con irrefragable dialéctica por el gran Maestro. A este propósito quiero recordar lo siguiente: encontrábame en octubre de 1978, en Córdoba, para participar en el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, tan maravillosamente organizado y llevado a cabo por Monseñor Octavio Nicolás Derisi y el Profesor Alberto Caturelli. Durante el Congreso me cupo en suerte coincidir, en las refacciones, en la mesa con tres eminentes filósofos tomistas, los dominicos PP. Victorino Rodríguez, Teófilo Urdánoz, recientemente fallecido y Adalberto Lobato. En las conversaciones, en las que de ellos mucho aprendí, yo de mi parte les dije un día, con toda franqueza y convicción que "cualquier obra filosófico-teológica que hoy se publique sin llevar en cuenta las aportaciones efectuadas por Amor Ruibal, sale ya anacrónica y anticuada". Es que el de Amor Ruibal es un análisis y una crítica en profundidad y extensión de tal envergadura y amplitud que ya no será lícito a nadie que de filósofo se precie pasarse por alto su obra.

²⁵ Palabras del lógico BENNO ERDMANN, *Logik*, Halle, 1907, tomo I, p. 532, N° 415: Die Notwendigkeit der apodiktischen Urteile ist demnach keine unbedingte, sondern eine bedingte, keine "kategorische" sondern nur eine Hypotetische.

Por otra parte, no haya miedo de que tal revisión pueda redundar en algún desdoro de la obra inmortal de Santo Tomás y de otros grandes escolásticos de quienes tanto bien deriva en la Iglesia Católica, sobre todo en lo que respecta a la sagrada Teología. Por el contrario, tal expurgo y eliminación de elementos menos sólidos o inasimilables en la construcción, contribuirá sin duda a una sana renovación y a dar brillo a la filosofía cristiana y, además, estará muy de acuerdo con el espíritu del Aquinate, siempre abierto a toda aportación en el campo filosófico, viniera de Grecia, de los árabes, de la Escuela de Traductores de Toledo, o de donde fuere. Lo que acontece es que no faltan quienes quieren ser más tomistas que Santo Tomás de Aquino.

Las *PFED* constituyen, junto con la *Suma Teológica* de Santo Tomás y las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez, la gran trilogía de obras de más aliento y de carácter renovador de la filosofía cristiana; siendo así que la primera, llamada a producir hondas y dilatadas innovaciones en ese campo no ha sido todavía lo bastante difundida y estudiada.

Como, según al principio insinuamos, nuestro objetivo al escribir estas cuartillas no era el de hacer una exposición exhaustiva del pensamiento de Amor Ruibal, que eso requeriría muchos volúmenes y amplísimo trabajo intelectual, sino, simplemente, excitar la atención sobre su obra para abrir el apetito de los lectores que todavía no han tomado conocimiento de sus libros, a fin de inducirlos a adentrarse en la navegación por ese ancho mar filosófico-teológico que forman sus notables obras. Para dar más valor a mis palabras y recomendaciones vamos a transcribir algunas impresiones y juicios que su lectura ha suscitado en algunos de los más sabios que a sus obras se han acercado.

El más fecundo de los amorruibalistas, Delgado Varela, cuyas publicaciones sobre el pensamiento de Amor Ruibal pasan de medio ciento, sintetiza su juicio en estas palabras: "A Amor Ruibal hay que otorgarle un capítulo aparte en el pensamiento cristiano de todos los tiempos".²⁶

Amor Ruibal comienza su obra con un singular capítulo que lleva por título: *Contingencia y relatividad intrínseca del ideal humano*, y que en su brevedad nos da una muy sucinta idea del vasto panorama que se propone desarrollar. A su vista, así prorrumpe Torres Queiruga: "Es como si, al aprestarse a la navegación intelectual más ambiciosa de su vida, el joven autor tentase los horizontes que se abrían ante su mirada, consciente de la magnitud y novedad de los mismos, pero consciente también de la fuerza interna de quien sabe que sus velas van empujadas por el viento de una fuerza nueva —quizás de una época nueva— que irrumpe en la historia".²⁷ El mismo autor, profesor del Seminario Pontificio de Santiago, escribió en otra oportunidad: "Este hombre constituye una de las más altas cimas de la cordillera filosófica. Cima que exige

²⁶ J. MA. DELGADO VARELA, *Renovación teológica a la luz del movimiento ecuménico y de la filosofía relacional e introspectiva*, edita Estudios, Madrid, 1965, p. 106.

²⁷ ANDRÉS TORRES QUEIRUGA, *Constitución y evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Ed. Marova, Madrid, 1977, p. 41.

las nieves perpetuas de la gloria. Culpa nuestra —eterna culpa española— si el olvido la oculta todavía a los ojos del mundo”.²⁸

Desde Recife, un eminente profesor de la Universidad Federal de Pernambuco, así se manifiesta, en portugués: “O vigor dialético posto na análise dos sistemas mais diversos, a sutileza inigualável de sua crítica e a audácia de sus próprias construções, em ordem a dar base inconvencional aos problemas fundamentais de toda ciência especulativa, causam verdadeiro assombro”.²⁹

A su pasmosa sabiduría juntábanse también en Amor Ruibal las virtudes del santo: “Pudiera decirse que el sabio no es más que una manifestación del santo. La sabiduría y la santidad se hallan de tal suerte entrelazadas a lo largo de su vida que no es posible estudiar una cosa sin que transparente la otra... Vida caudalosa e intensa la suya pero interior y recatada, presidida e iluminada siempre por los fulgores del ideal de verdad, bondad y belleza, al que se consagró de por vida”.³⁰

“A través de las páginas de su portentosa obra, dice el profesor de la Universidad de Barcelona, Luño Peña, pletórica de erudición y de profunda originalidad, se descubre el genial pensamiento filosófico del Prof. Amor Ruibal, que rompe viejos moldes tradicionales y somete a escrupulosa revisión crítica problemas trascendentales de la filosofía y del dogma”.³¹

Veamos cómo expone el insigne jurista que fue Legaz y Lacambra, la significación de Amor Ruibal en el campo del Derecho: “El hecho, muchas veces subrayado, de que el Derecho ha sido siempre un tema de meditación para todo gran filósofo, hasta el punto de que toda filosofía ha sido en alguna dimensión filosofía jurídica, encuentra confirmación en la obra ingente de Amor Ruibal, teólogo, filósofo, filólogo y jurista en la doble vertiente canónica y penal. Si en los *PFDD* sienta las bases para una nueva fundamentación metafísica del orden moral y para una inserción del iusnaturalismo cristiano en una concepción filosófica diversa de la habitual en la Escuela y por el peso y prestigio de una tradición cargada de platonismo, en el *Derecho Penal de la Iglesia Católica* se nos presenta como un fino y consumado jurista, en el que la línea filosófica no es un lastre ni un agregado extrínsecamente yuxtapuesto, sino el determinante próximo de una construcción jurídica sorprendentemente acabada y perfecta”.³²

²⁸ TORRES QUEIRUGA, “Un renovador de la Filosofía”, en: *Faro de Vigo*, Vigo, 4-XI-1963, p. 22.

²⁹ ROMEU PEREA, “Amor Ruibal no primeiro centenário de seu nascimento”, en: *Jornal do Comercio*, de Recife, 17-VIII-1969.

³⁰ A. GÓMEZ LEDO, 3ª *Exposición. Amor Ruibal y su época*, Santiago de Compostela, 1969, p. 3. Gómez Ledo fue su discípulo, trató con él muchos años y nos dejó la biografía del Maestro, hasta hoy la más completa.

³¹ ENRIQUE LUÑO PEÑA, *La filosofía jurídica de Amor A. Ruibal*, vol. 4º de la *Biblioteca Hispánica de Filosofía del Derecho*, Santiago, Porto & Cía., 1969, págs. 13-14. (He verificado que en otras obras de este eminente jurista, v.gr. en su *Derecho Natural* y en *Historia de la Filosofía del Derecho*, está siempre presente el pensamiento de Amor Ruibal.

³² LUIS LEGAZ Y LACAMBRA, *Amor Ruibal y el iusnaturalismo*, en: *Décima Semana Española de Filosofía*, CSIC, Madrid, 1973, págs. 295-296.

En la *Enciclopedia Filosófica*, de Gallarate, se le califica de "profundo conoscitore delle lingue classiche e orientali ed eminente giurista... Con straordinaria documentazione e penetración sottilísima, svolge una concezione della storia della filosofía in funzione del dogma cattolico".³³

En un bello artículo publicado en la revista *Atlántida*, resaltaba Fernández de la Mora que: "la filosofía de Amor Ruibal no sólo es de genealogía moderna, en el sentido de su inspiración y de sus fuentes, sino que él mismo marca una posición de vanguardia dentro de su época. El *correlacionismo* es la primera filosofía estructuralista de la Historia o, más exactamente, la fundamentación ontológica de lo que ahora llamamos estructuralismo".³⁴ Cumple puntualizar esto último: no es el de Amor Ruibal el estructuralismo abstracto y materialista de Lévi-Strauss, ni tampoco el estructuralismo genético de índole e inspiración marxista, sino un estructuralismo onto-dinámico universal que configura toda la realidad contingente. La teoría del Correlacionismo, aunque no haya recibido la denominación de estructuralismo es, en toda regla, como le oí decir a Legaz y Lacambra, en una conferencia en Río de Janeiro, un verdadero y auténtico estructuralismo, de sólida base científica y filosóficamente legítimo.

En las adiciones de Martínez Gómez a la obra de Hirschberger se hace también elogiosa referencia a "la portentosa obra de Amor Ruibal, inagotable de planteamientos nuevos, agudas observaciones y soluciones originales".³⁵ "Polígrafo de fuerzas y dimensiones pasmosas", le llama Lahoz Laínez.³⁶ Y el catedrático de la Complutense, Francisco Vázquez, refiriéndose a los *PPFD* así se expresa: "Alumbra en esta obra magna una revisión crítica de la historia de la Filosofía y una aportación originalísima y sin precedentes, de un sistema con cuño propio, calificado como *correlativismo*".³⁷

No se sorprendan nuestros lectores a la vista de este coro singular de encomios extraordinarios del gran Maestro que fue Amor Ruibal. Coro de encomios que muy bien podría prolongarse mucho más. Es que acontece que cuantos a sus obras se acercan, su primera impresión es ya la de franco asombro y aturdimiento que sus páginas producen en todos los lectores.

Para los que todavía no lo conocen queremos darles una bibliografía breve, selectiva sobre sus obras y su pensamiento. Desde luego que ya de inicio se tropieza con una dificultad, a veces insalvable: el acceso directo a sus escritos, pues la rareza o escasez de ejemplares de sus obras es muy grande. Todas ellas agotadas ya de tiempo... Tenemos información particular de que la Xunta de Galicia pretende publicar brevemente las Obras Completas. ¡Pluguiese a Dios

³³ CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia Filosofica*, Venezia-Roma (1957) I, p. 183.

³⁴ GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA, "El Correlacionismo de Amor Ruibal" en: *Atlántida*, VI (1968), 480.

³⁵ HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, Herder³, Barcelona, 1956, II, págs. 474-475.

³⁶ BIENVENIDO LAHOZ LAÍNEZ, "El destino humano en el realismo introspectivo", Madrid, Ed. revista *Estudios*, 1963, p. II.

³⁷ FRANCISCO VÁZQUEZ, catedrático de la Universidad Complutense, "Angel Amor Ruibal en el primer centenario de su nacimiento", en *Estafeta Literaria*, Madrid, N^o 411 (15-XI-69), p. 4.

que no falle este buen propósito! Mientras tanto nos limitamos a indicar algunas fuentes asequibles para tomar conocimiento de su obra y de su persona.

1. *Estudios*, revista de los PP. Mercedarios.
2. *Compostellanum*, revista de la Arquidiócesis de Santiago (ambas revistas de los PP. Mercedarios, son los arsenales más ricos de estudios amorruibalistas).
3. *Décima Semana Española de Filosofía*, bajo el lema: *Angel Amor Ruibal en la actualidad*, CSIC, Madrid, 1973.
4. *Diálogos sobre Amor Ruibal*, *Jornadas de Estudio en Poyo*, Madrid, 1970.
5. AVELINO GÓMEZ LEDO, *Amor Ruibal, o la sabiduría con sencillez*, Madrid, 1949 (Biografía).
6. JOSÉ MA. DELGADO VARELA, numerosos estudios de este amorruibalista, destacándose sus dos libros: *La Eucaristía, misterio de vida*, Studium, Madrid, 1955; y *Renovación teológica a la luz del movimiento ecuménico y de la filosofía relacional e introspectiva*, Publicaciones del Monasterio de Poyo, Madrid, 1965; *El sistema teológico de Amor Ruibal* in: *XIV Semana Española de Teología*, Madrid, 1955.
7. *Estudios*, número extraordinario dedicado a Amor Ruibal en el centenario de su nacimiento, Madrid, 1969.
8. JOSÉ BARREIRA GÓMEZ, *Sistematización de lo personal y de lo sobrenatural, según Angel Amor Ruibal*, Ed. "Celta", Lugo, 1969.
9. IDEM, *Comentarios filosóficos. Sistematización del conocer-ser-tiempo, según Amor Ruibal*, Ed. "Celta", Lugo, 1965.
10. JOSÉ LUIS BARREIRO BARREIRO, *Mundo, hombre y conocimiento en Amor Ruibal, filósofo gallego*, Pico Sacro, Santiago de Compostela, 1978.
11. CARLOS AMABLE BALIÑAS, *El pensamiento de Amor Ruibal. Una revisión de la Filosofía a la luz de la correlatividad*, Ed. Nacional, Madrid, 1968. Además de este valioso ensayo, Baliñas publicó otras cosas menores sobre Amor Ruibal.
12. ANDRÉS TORRES QUEIRUGA, *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Ediciones Marova, Madrid, 1977.
13. JOSÉ LUIS ROJO SEIJAS, *Angel Amor Ruibal (1869-1930). Persönlichkeit und Werk*, tomo 26 de la *Gesammelte Aufsätze zur Spanischen Kulturgeschichte*, de la Sociedad Goerresiana, Münster, 1971.
14. ROJO SEIJAS, J. L., *Die philosophischen Nctionen bei dem spanischen Philosophen Angel Amor Ruibal (1869-1930)*, Münster, 1972.
15. Más amplia bibliografía, hasta 1980, in: GONZALO DÍAZ DÍAZ, *Hombres y Documentos de la filosofía española*, CSIC, Madrid, 1980, vol. I, págs. 262-273.

EMILIO SILVA DE CASTRO
Río de Janeiro
Brasil

LA PROBLEMÁTICA FILOSÓFICA DE LAS CIENCIAS HUMANAS *

*A monseñor Octavio Derisi,
padre en la fe,
maestro en la filosofía.*

Dos importantes representantes del pensamiento contemporáneo se inspiran en J. L. Borges, Michel Foucault y Umberto Eco. La obra de Foucault, *Les mots et les Choses*,¹ comienza declarando esta filiación: "Este libro tiene su lugar de nacimiento en un texto de Borges..."² En el caso de Eco, debemos esperar hasta el final, hasta el *Postille* que agrega a 1983 a *Il Nome della Rosa*,³ para encontrarnos con la declaración explícita; bien que, la persona de Borges se encuentra presente en todo el relato a través del bibliotecario-ciego, Jorge da Burgos.

Un doble movimiento convergente hace que Foucault y Eco se encuentren en Borges. Eco parte desde el autor, Foucault parte desde el lector, el lugar de encuentro es el texto. ¿Por qué Eco y Foucault se encuentran con Borges a propósito del texto? Porque para los tres el texto es una estrategia; o, como lo expresa Eco, "un hecho cosmológico",⁴ es decir, el texto es la construcción de un mundo. Partiendo del autor, Eco quiere prever al lector,⁵ partiendo del lector, Foucault quiere encontrar las estrategias que están en el origen del texto.⁶ Autor y lector son, en definitiva, una extrapolación de las estrategias intertextuales.⁷ El texto como estrategia, la cultura como laberinto,⁸ el saber como un juego de espejos une Eco y Foucault a Borges.

* Este artículo, que se publica en homenaje a Mons. Dr. Octavio N. Derisi, es deudor de él por dos vías. Una directa, constituida por sus libros, sus clases y, sobre todo, por el frecuente trato personal, en el cual su personalidad filosófica se mostró siempre acompañada de su paternidad sacerdotal. Otra indirecta, constituida por Mons. Dr. Vicente O. Ciliberto; quien con sus clases de Problemas de la Filosofía Contemporánea se ubica entre Mons. Derisi y quien escribe. Mucho de ambos está presente en este artículo.

¹ FOULCAULT, MICHAEL, *Les mots et les choses*, Gallimard, París, 1966 (en adelante citaremos esta obra con la sigla M.Ch.).

² M.Ch., pág. 7.

³ ECO, UMBERTO, *Il nome della Rosa*, Bompiani, Milano, 1987, pág. 515 (en adelante citaremos esta obra con la sigla N.R.).

⁴ N.R., pág. 513.

⁵ N.R., pág. 521. Sobre este tema ver: ECO, UMBERTO, *Lector in fabula*, Bompiani, Milano, 1985, págs. 50-62.

⁶ FOULCAULT, MICHEL, *La arqueología del saber*, (Edición Española), Siglo XXI, México, 1983, pág. 41 (en adelante citaremos esta obra con las siglas A.S.).

⁷ STEPHENS, WALTER, "Un'eco in fabula", en *Saggi su Il Nome della Rosa*, Bompiani, Milano, 1985, pág. 130.

⁸ BORGES, JORGE LUIS, *La biblioteca de Babel*, en *Obras Completas*, Emecé, Buenos Aires, 1985, págs. 465-471.

Queremos ocuparnos, en este artículo, de cómo Foucault en el laberinto de las "Ciencias Humanas", en ese juego de espejos del saber, nos redescubre las estrategias textuales del discurso.

I — EL SUEÑO ANTROPOLOGICO

"Pero el fin de la metafísica no es sino la faz negativa de un hecho mucho más complejo que se produce en el pensamiento occidental. Este hecho es la aparición del hombre".⁹

Si bien, *La Arqueología del Saber* constituye el texto metodológico del primer período del pensamiento de Foucault, no es "un discurso del método", sino el método de un discurso. "Este trabajo no es la repetición y la descripción exacta de lo que se puede leer en *Historia de la locura, El nacimiento de la Clínica o Las palabras y las cosas*. En un buen número de puntos es diferente. Comporta también no pocas correcciones y críticas internas".¹⁰ A la vez que, *La arqueología del saber* es la exposición del método, con sus correcciones, utilizado en *Las palabras y las Cosas* y, por lo tanto, posee una prioridad metodológica, es también, una consecuencia de la "arqueología de las ciencias humanas".¹¹ La muerte del hombre, fin del período antropológico del pensamiento occidental, con que acaba *M. Ch.* es el comienzo de *A. S.*

La condición para el nacimiento del hombre, para la instauración del dogmatismo antropológico a fines del siglo XVIII,¹² fue la desaparición del discurso.¹³ "El hombre fue una figura entre dos modos de ser del lenguaje, después de haberse alojado en el interior de la representación, como disuelto en ella, no se liberó sino fracturándose: el hombre ha compuesto su propia figura en los intersticios de un lenguaje en fragmentos".¹⁴ La desaparición del discurso y "el retorno del lenguaje" son los límites entre los cuales el hombre se ha construido a través de las Ciencias Humanas.

Las palabras y las cosas es la descripción arqueológica (veremos luego qué significa esto para Foucault) de cómo el hombre en el período intermedio, el Siglo XIX, se ha constituido entre estas dos experiencias límites del lenguaje: el lenguaje como *discurso*, la época clásica¹⁵ y el *retorno del lenguaje*.

a) *La discursividad del lenguaje*

La experiencia del lenguaje en la época clásica puede expresarse geométricamente mediante la figura de un cuadrilátero¹⁶. El primero de los vértices

⁹ *M.Ch.*, pág. 328.

¹⁰ *A.S.*, pág. 27.

¹¹ "Una arqueología de las ciencias humanas" es el subtítulo de *M.Ch.*

¹² *M.Ch.*, pág. 233.

¹³ *M.Ch.*, pág. 397.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Foucault se ocupa de tres períodos del pensamiento occidental: la episteme renacentista, s. XVI y XVII, la episteme clásica, s. XVII y XVIII y la episteme decimonónica.

¹⁶ *M.Ch.*, pág. 225.

de este cuadrilátero está ocupado por la *teoría de la proposición*. "...Todas las funciones del lenguaje son conducidas hacia los tres elementos indispensables para formar una proposición: el sujeto, el atributo y su nexó. Todavía, el sujeto y el atributo son de la misma naturaleza; puesto que la proposición afirma que uno de ellos es idéntico o pertenece al otro: bajo ciertas condiciones les es posible cambiar sus funciones... Los dos nombres excitan en el espíritu la idea de una única y misma cosa; pero la cópula hace nacer la idea de la causa por la cual estos dos nombres han sido impuestos a esta cosa".¹⁷ Existe la proposición y, por lo tanto, el discurso, porque se afirma entre dos cosas un nexó de atribución mediante el verbo. Por su medio se establece la coexistencia de dos representaciones.

El segundo de los vértices está ocupado por la *teoría de la articulación*. Los nombres, sujeto y atributo, no pueden funcionar en la frase; a menos que, designen algún elemento común a varias representaciones. La teoría de la articulación explica cómo es posible esta generalización del nombre, que puede realizarse de dos maneras. La articulación primera del lenguaje (si se deja de lado el verbo ser que es la condición a la vez que parte del discurso) se hace pues según dos ejes ortogonales: uno va del individuo singular al general; el otro que va de la substancia a la cualidad. En su encrucijada se ubica el nombre común, en una extremidad el nombre propio, en la otra el adjetivo".¹⁸ Desde el nombre propio hacia el nombre común y desde el nombre propio hacia el adjetivo son las dos direcciones de la generalización. Por ella, la forma única de la proposición da origen a frases diversas.

En el tercero de los vértices se ubica la *teoría de la designación*. La generalización señala una relación entre el nombre y las cosas que no es reductible a la función atributiva del verbo. Pero, mientras la teoría de la articulación, a la vez que señala esta relación con las cosas, nos explica como el nombre se aleja de lo singular generalizándose; la teoría de la designación nos explica la nomilización primera y el origen de las palabras, a través de la noción de raíz. "Las raíces son las palabras rudimentarias que se encuentran, idénticas, en un gran número de lenguas —quizá en todas; ellas han sido impuestas por la naturaleza como gritos involuntarios y utilizadas espontáneamente por el lenguaje de la acción"¹⁹.

En el último de los vértices encontramos la *teoría de la derivación*. Por la teoría de los tropos explica cómo los nombres pueden adquirir, a partir de su significación de origen, un sentido más amplio o más limitado.

El lenguaje se convierte en discurso y, por lo tanto, es analizable en términos de atribución, articulación, designación y derivación; porque su ser, el estatuto del signo en la época clásica, está determinado por el mundo de la *representación*. Foucault lo expresa citando la *Lógica de Port-Royal*: "el signo encierra dos ideas, una de la cosa que representa, la otra la de la cosa representada; su naturaleza consiste en excitar la primera por la segunda".²⁰ El signo

¹⁷ *M.Ch.*, pág. 108.

¹⁸ *M.Ch.*, pág. 113.

¹⁹ *M.Ch.*, pág. 123.

²⁰ *M.Ch.*, pág. 78.

es una representación doble; una idea es signo de otra, no sólo porque entre ellas existe un nexo que instaura la representación; sino porque esta misma representación está representada en el interior de la idea que representa: "el signo es la representatividad de la representación en tanto que es representable".²¹

"Esto tiene consecuencias de gran peso. Ante todo la importancia del signo en el pensamiento clásico. Antes eran medios para conocer y claves para el saber; ahora, son coextensivos a la representación, es decir, a todo el pensamiento, se han alojado en él, pero recorriéndolo en toda su extensión: desde que una representación está ligada a otra y representa en ella misma este nexo, hay signo: la idea abstracta significa la percepción concreta de donde se ha formado (Condillac); la idea general no es sino una idea singular que sirve de signos a las otras (Berkeley); las imágenes son signos de las percepciones de las que han salido (Hume, Condillac) y sería posible, finalmente (como en Berkeley), que las sensaciones sean, ellas mismas, signos de lo que Dios quiere decirnos; lo que las convertiría en signo de un conjunto de signos".²²

El cuadrilátero del lenguaje, estructurado en el mundo de la representación, mantiene unidos y, a la vez, separados cada uno de sus vértices porque, dos a dos, cada una de las teorías se apoyan y se excluyen mutuamente.²³

El lado que une el momento de la atribución al momento de la articulación representa en el lugar que ocupa, en la episteme clásica, el *ars combinatoria*,²⁴ una lengua perfectamente distinta que permitiría un discurso enteramente claro dando a cada representación y a cada elemento de cada representación el signo por el cual pueden ser expresadas de una manera unívoca.²⁵ El lado que une los momentos de la designación y de la derivación representa el proyecto de la *enciclopedia*, modo de controlar el juego de las derivaciones a partir de una designación originaria y, por lo tanto, compensar la imperfección de las lenguas naturales.²⁶ En estos dos momentos constitutivos del análisis del lenguaje en la Gramática General, Ars Combinatoria y Enciclopedia, encontramos las dos formas que definen arqueológicamente el saber en la Epoca Clásica, la *mathesis* y la taxonomía.²⁷ "Porque lo fundamental, para la episteme clásica, no es ni el éxito ni el fracaso del mecanicismo, ni el derecho o la imposibilidad de matematizar la naturaleza; sino, más bien, una relación con la *mathesis* que hasta fines del siglo XVIII permaneció constante e inalterada. Esta relación presenta dos caracteres esenciales. El primero es que las relaciones entre los seres se pueden pensar perfectamente bajo las formas del orden y la medida; pero con este desequilibrio fundamental, siempre se pueden referir los problemas de la medida a aquellos del orden".²⁸

²¹ M.Ch., pág. 79.

²² *Idem*.

²³ M.Ch., pág. 131.

²⁴ M.Ch., pág. 217.

²⁵ M.Ch., pág. 99.

²⁶ M.Ch., pág. 217.

²⁷ M.Ch., págs. 86-87.

²⁸ M.Ch., pág. 71.

De este modo, convirtiendo el conocimiento en análisis según el orden y la medida, la Epoca Clásica dejó a un lado la *semejanza*. Esta, que había sido para el Renacimiento la forma fundamental del saber, es ahora el lugar del error, la causa de las confusiones, el mundo de lo no analizable. Sin embargo, signo y semejanza se implican mutuamente. El juego de las similitudes ocupará un nuevo rol durante la episteme clásica ubicándose del lado de la imaginación.²⁹ Las semejanzas de las cosas, suponiendo la continuidad de los seres, permite establecer un orden en el desorden de la naturaleza. Las semejanzas de las impresiones, suponiendo la continuidad de la representación, permite encontrar un mundo en el caos de los sentidos. La imaginación, ocupando un lugar simétrico al que ocupará lo diverso en la filosofía crítica,³⁰ volviendo lo discontinuo continuo hará posible el mundo de la representación. Ella es, a la vez, el lugar del error y la posibilidad de acceder a la verdad.

Así, los otros dos lados del cuadrilátero del lenguaje, el que une el momento de la articulación con el momento de la designación y el que une el momento de la derivación con el momento de la atribución, representan el lugar que ocupa la imaginación en la episteme clásica. El lado articulación-designación implica la continuidad de los seres; el lado derivación-atribución implica la continuidad de la representación.³¹ Estos dos lados permanecen abiertos.

“En cuanto a la mutación que se produce a fines del siglo XVIII, en toda la episteme occidental, es posible caracterizarla ahora, desde lejos, diciendo que un momento científicamente fuerte se ha constituido allí donde la episteme clásica conocía un tiempo metafísicamente fuerte; y, en revancha, un espacio filosófico se ha desprendido de donde el clasicismo había establecido sus claves epistemológicas más sólidas”.³² El lenguaje liberándose del mundo de la representación da lugar a partir del momento del juicio, Ars Combinatoria, al problema filosófico de la *formalización*, a partir del momento de la significación, Enciclopedia, al problema filosófico de la *interpretación*. Por otro lado, el momento metafísico de la continuidad de los seres dará su lugar a la elaboración científica de la fonética y el momento metafísico de la continuidad de la representación dará lugar a la elaboración científica de la sintaxis.

De este modo el lenguaje se libera del mundo de la representación fragmentándose y dando lugar al nacimiento del hombre. Veamos cómo.

b) *La antropologización del lenguaje*

A fines del siglo XVIII surge la pregunta acerca de los límites de la representación. “Es la disolución, en los últimos años del siglo XVIII, de este campo homogéneo de las representaciones ordenables, que hace aparecer, correlativamente, dos formas nuevas del pensamiento. Una interroga acerca de la relación entre las representaciones del lado de lo que las hace, en general, posible: ella pone así al descubierto un campo trascendental en el cual el sujeto, que jamás es dado a la experiencia (porque no es empírico), pero que es finito

²⁹ M.Ch., pág. 83.

³⁰ M.Ch., pág. 83.

³¹ M.Ch., pág. 218.

³² M.Ch., pág. 219.

(dado que no hay intuición intelectual), determina en su relación a un objeto = X todas las condiciones formales de la experiencia en general; es el análisis del sujeto trascendental que muestra el fundamento de una síntesis posible entre las representaciones. Frente a esta abertura hacia lo trascendental, y simétricamente a ella, otra forma de pensamiento interroga sobre las condiciones de una relación entre las representaciones del lado del mismo ser que se encuentra representado... La positividad nueva de las ciencias de la vida, del lenguaje y de la economía está en correspondencia con la instauración de una filosofía trascendental".³³

La teoría del *parentesco entre las lenguas* se opone a la teoría de la derivación. Mientras ésta suponía mezclas y usuras entre las lenguas; el parentesco, en cambio, distingue claramente la discontinuidad de las grandes familias. La *teoría de la radical*, una individualidad lingüística aislable que, sobre todo, sirve de núcleo a las formas verbales, se opone a la teoría de la designación que hacía recurso a la vaga sonoridad del grito para vincular las palabras con las cosas. El estudio de las *variaciones internas* que caracteriza las palabras en relación con su morfología interna, se opone a la teoría de la articulación que las relacionaba, oponiéndolas, por relación a su contenido. En fin, el *análisis interior* de la lengua, instaurando una sintaxis, se opone al primado del verbo *ser*; pues estudia las formas autónomas de la lengua sin referirlas a la forma del juicio.³⁴

Pero esta nueva positividad del lenguaje, en tanto que marca el camino hacia el objeto, implica la dimensión trascendental como fundamento de posibilidad de éste. Así, el cuadrilátero del lenguaje se convertirá en cuadrilátero antropológico.³⁵ "En el fundamento de todas las positividades empíricas y de lo que puede indicarse como limitaciones concretas a la existencia del hombre se descubre una finitud que en un sentido es la misma: ella está marcada por la espacialidad del cuerpo, por la apertura del deseo y el tiempo del lenguaje; y, por tanto, es radicalmente otra: allí, el límite no se manifiesta como una determinación impuesta al hombre desde el exterior (puesto que tiene una naturaleza y una historia), sino como finitud fundamental que no reposa sino sobre su propia realidad y se abre sobre la positividad de todo límite concreto.

Así, del corazón mismo de la empiricidad, se indica la obligación de remontarse o, como se quiera, de descender, hasta una analítica de la finitud; donde el ser del hombre pueda fundar en su positividad todas las formas que le indican que no es infinito".³⁶

La *Filología* determinando a través de las cuatro teorías mencionadas (del parentesco de las lenguas, de la radical, de las variaciones internas y de las formas internas) hace surgir lo discontinuo; allí donde la episteme clásica suponía lo continuo. Es decir, el momento de la imaginación, como momento metafísico, ha sido reemplazado por la historicidad, como modo de ser del hombre.

³³ *M.Ch.*, pág. 256-257.

³⁴ *M.Ch.*, pág. 308.

³⁵ *M.Ch.*, pág. 346.

³⁶ *M.Ch.*, pág. 326.

Al mismo tiempo, el lenguaje deja de ser coextensivo al pensamiento para convertirse en un objeto entre otros objetos.

Sin embargo, esta reducción del lenguaje a objeto se ve compensada por: 1) su mediación necesaria para todo conocimiento y, por consiguiente, la exigencia de una formalización del mismo que aborde las relaciones entre la forma del juicio y la ontología; 2) el desarrollo de la exégesis, como una teoría de la interpretación que se ocupe de las relaciones entre significado e historia y 3) la aparición de la literatura *tuot-court*.³⁷

La temporalidad empírica del lenguaje, constatada por la filología, señalando la historicidad hombre como forma fundamental de la finitud determina que, allí donde estaba la Gramática General, surja una "antropología".

En el vértice de la atribución, que explica cómo el lenguaje puede desbordarse a sí mismo para afirmar el ser, encontraremos el *análisis de la finitud* del hombre, que explica cómo, a la vez que está determinado por las positividades que le son externas, funda la posibilidad de toda verdad positiva. En el vértice de la articulación, que explicaba cómo la forma única del juicio puede dar lugar a frases distintas, la *duplicidad empírico-trascendental* que muestra cómo se corresponden lo que es dado en la experiencia con lo que la hace posible. En el vértice de la designación, que explicaba la relación del lenguaje con lo que no es lenguaje, encontramos la reflexión sobre lo *impensado*, que va del "cogito" a lo que no es pensamiento. Y, finalmente, allí donde estaba la teoría de la derivación, que explicaba por los tropos la relación del lenguaje con su momento originario, encontramos, ahora, la reflexión sobre *el origen*, que explica cómo el ser del hombre se relaciona con lo "ya dado" de este mismo ser.³⁸

Al disolverse el mundo de la representación, al aparecer lo discontinuo donde los juegos de la semejanza en la imaginación aseguraban lo continuo, al preguntarnos por los límites y el fundamento de la representación surge el hombre como respuesta, como exigencia epistemológica de la disposición decimonónica del saber.³⁹

Durante la Epoca Clásica hablar y saber eran la misma cosa;⁴⁰ pues signo e idea son perfectamente transparentes el uno al otro. Desde el momento en que el lenguaje es fragmentado por la discontinuidad y necesita recurrir a una finitud, el hombre, que funde su finitud empírica; desde este momento el lugar del lenguaje es ocupado por el hombre.

"Así, se ve nacer dos tipos de análisis: aquéllos que están alojados en el espacio del cuerpo, y por el estudio de la percepción, de los mecanismos sensoriales, de los esquemas neuro-motores, de la articulación común a las cosas y al organismo, han funcionado como una especie de estética trascendental. Se descubrió así que el conocimiento tenía condiciones anatomo-fisiológicas... Hubo también análisis que por el estudio de las ilusiones, más o menos anti-

³⁷ *M.Ch.*, pág. 313.

³⁸ *M.Ch.*, pág. 346.

³⁹ *M.Ch.*, pág. 319.

⁴⁰ *M.Ch.*, pág. 103.

guas, más o menos difíciles de vencer por la humanidad, han funcionado como una especie de dialéctica trascendental. . .”⁴¹ Estos dos tipos de análisis uno, dando razón de la *naturaleza*, el otro, dando razón de la *historia*; uno de tipo positivista, el otro de tipo escatológico, implicados arqueológicamente, explicarán cómo el hombre es el fundamento de todo conocimiento; y, en consecuencia, cómo la discontinuidad del lenguaje se vuelve continuidad por la finitud trascendental del hombre que se presenta bajo la forma paradójal de lo indefinido.⁴²

De este modo la experiencia moderna del lenguaje es experiencia del hombre. Las categorías con que analizamos los discursos son categorías que reducen el lenguaje al hombre. La noción de *tradición* por la cual establecemos un fondo de permanencia en el cual todo discurso es remontado hasta un origen y diluido en una temporalidad indefinida.⁴³ La noción de *influencias* establecemos nexos causales entre los discursos impidiéndoles de manifestarse como acontecimientos.⁴⁴ Por las nociones de *desarrollo* y *evolución* establecemos un principio organizador en la dispersión de los discursos.⁴⁵ Mediante los conceptos de *mentalidad* y *espíritu* encontramos semejanzas y lazos simbólicos que hacen surgir como principios de unidad de explicación la soberanía de la conciencia colectiva.⁴⁶

Estas nociones que reducen la realidad del lenguaje a la actividad del “sujeto” y, por lo tanto, constituyen una experiencia “antropológica” del discurso determinan el modo de ser de la *Historia de las ciencias*.

II – EL RETORNO DEL LENGUAJE

*“La historia del saber no puede ser hecha sino a partir de lo que le ha sido contemporáneo”.*⁴⁷

a) *La desantropologización del discurso*

La Arqueología del Saber parte de esta exigencia: liberar el discurso de las sujeciones antropológicas y, para ello, elaborar un método que no sea ni formalizador ni interpretativo; ⁴⁸ esto es, fundar la historia de las ciencias como *arqueología*. Por ello, *M. Ch.* y *A.S.* se implican mutuamente. Uno, es la teoría que da razón de la metodología; el otro es la metodología que da razón de la teoría.

La arqueología, en tanto, no reductible ni a la formalización (estructuralismo) ni a la interpretación (hermenéutica), se opone a las dos perspectivas

⁴¹ *M.Ch.*, pág. 331.

⁴² *M.Ch.*, pág. 325.

⁴³ *A.S.*, pág. 33.

⁴⁴ *A.S.*, pág. 34.

⁴⁵ *A.S.*, pág. 34.

⁴⁶ *A.S.*, pág. 34.

⁴⁷ *M.Ch.*, pág. 221.

⁴⁸ *A.S.*, pág. 227.

esenciales con que la modernidad analizó el lenguaje. Esto implica tomar el discurso como una entidad que no se agota ni en la lengua ni en el sentido; es decir, tomar el discurso como acontecimiento, sin referirlo a las unidades de análisis por las cuales la historia de las ideas lo fundaba en el sujeto.

Ahora bien, una vez descartadas las nociones de tradición, influencia, mentalidad, espíritu, etc. ¿Cómo, con cuáles elementos metodológicos, analizar los discursos de las ciencias? ¿Cómo recuperar la discontinuidad del discurso liberándolo de la referencia a la continuidad de la finitud indefinida del hombre? ¿Cuál es la unidad del discurso, de esos discursos como la Economía, como la Gramática General, como la Medicina una vez que no pueden fundarse en la función sintetizante del sujeto? Debemos descubrir un modo de existencia del conjunto de signos, que constituyen el discurso, que no sea reductible ni a la forma de la proposición ni al sentido de la frase. Es decir, debemos describir los *enunciados* sin formalizarlos ni interpretarlos.

La unidad de los enunciados de un discurso no proviene del *objeto*.⁴⁹ Es necesario buscar, no objetos constituidos; sino, reglas que permiten la formación de los objetos del discurso. Así, nos encontraríamos con: 1) superficies de emergencia, lugares, donde un objeto puede surgir, donde comienza a ser excluido, donde es diferenciado por primera vez. (Por ejemplo, para el caso de la locura, en tanto objeto del discurso de la psicopatología: la familia, el grupo social próximo, el lugar de trabajo, etc. A partir de estos ámbitos un objeto comienza a visualizarse); 2) instancia de delimitación, instancias mayores de delimitación. (Por ejemplo, para el mismo caso de la locura, la medicina como institución, la justicia penal, etc. Por ellas, la sociedad designa, nombra e instauro un objeto); 3) rejillas de especificación, sistemas según los cuales se separa, se opone, se entronca, se agrupa y se clasifica un objeto.⁵⁰ "Pero entendámonos: no son los objetos los que se mantienen constantes, ni el dominio que forman; no son siquiera su punto de emergencia o su modo de caracterización; sino el establecimiento de una relación entre las superficies en que pueden aparecer, en que pueden delimitarse, en que pueden analizarse y especificarse".⁵¹

La formación del objeto tiene su origen en ese conjunto de relaciones entre superficies de emergencia, instancias de delimitación y rejillas de especificación que constituyen el referencial del enunciado, unidad del discurso. El referencial no se identifica ni con el referente de la proposición ni con el correlato de la frase.⁵² De este modo, la noción arqueológica de objeto prescinde deliberadamente tanto de las palabras como de las cosas.⁵³

La unidad de los enunciados de un discurso no proviene del estilo utilizado o de las modalidades enunciativas,⁵⁴ es necesario buscar la ley que determina estas modalidades enunciativas; esto, el modo en que se relacionan: 1) el

49 A.S., págs. 51-52.

50 A.S., págs. 67-69.

51 A.S., pág. 77.

52 A.S., pág. 146.

53 A.S., pág. 80.

54 A.S., págs. 54-55.

estatuto individual de quien habla (el médico, el juez, el sacerdote); con 2) los ámbitos institucionales de los que proviene el discurso; con 3) las diversas posiciones subjetivas, sujeto interrogante, sujeto oyente, sujeto que percibe, etc.⁵⁵ Este conjunto de relaciones constituyen el *sujeto* de un enunciado; el cual no es reductible ni al sujeto interior al sintagma lingüístico, como en el caso de la proposición, ni al autor, como en el caso de la frase. "El discurso, concebido así, no es la manifestación, majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice: es, por el contrario, un conjunto donde pueden determinarse la dispersión de sujeto y la discontinuidad consigo mismo".⁵⁶

La unidad del discurso no proviene, tampoco, de los *conceptos* que utiliza.⁵⁷ Es necesario buscar un sistema de concurrencia de conceptos que no sea una sistematicidad lógica. Este sistema de concurrencias está determinado por: 1) formas de sucesión, 2) formas de coexistencia y 3) procedimientos de intervención.⁵⁸ Formas de sucesión: esquemas de generalización o de especificación, modos que los enunciados se implican mutuamente, esquemas retóricos, etc. Formas de coexistencia: relaciones instauradas en el orden de la verificación experimental, de la validación lógica, modo en que enunciados pertenecientes a otra formación discursiva pueden influir sobre la formación estudiada, enunciados con los que se establecen relaciones de filiación o de génesis. Procedimiento de intervención: técnicas de reescritura, métodos de transcripción, modos de traducción.⁵⁹ Las relaciones entre estas tres instancias de orden de los enunciados constituyen un dominio que asocia la serie de las demás formulaciones en que un enunciado se inscribe con el conjunto de formulaciones a que se refiere, con el conjunto de formulaciones que posibilita, con el conjunto de formulaciones con que comparte su estatuto.⁶⁰ Este dominio asociado no es reductible ni al orden lógico de la proposición ni al orden sintáctico de la frase.

Finalmente, la unidad del discurso tampoco puede establecerse en base a los temas y las teorías.⁶¹ Es necesario buscar la unidad en las *estrategias discursivas*; es decir, en las relaciones que se establecen entre esos conjuntos de relaciones que son las reglas que determinan la formación de los objetos, las reglas que determinan la formación de las modalidades enunciativas y las reglas que determinan la formación de los conceptos.⁶² Una estrategia discursiva implica: 1) puntos de difracción (puntos donde dos conceptos o dos objetos o dos modalidades enunciativas se excluyen mutuamente, puntos donde elementos incompatibles aparecen formados por las mismas reglas, puntos donde a partir de elementos, a la vez, equivalentes e incompatibles se origina una nueva serie de objetos, de conceptos o de modalidades enunciativas);⁶³ 2) una economía de la constelación discursiva (economía que da razón de las limitadas posibilidades realizadas efectivamente por el discurso)⁶⁴ y 3) la función que

⁵⁵ A.S., págs. 83-86.

⁵⁶ A.S., pág. 90.

⁵⁷ A.S., pág. 57.

⁵⁸ A.S., págs. 92-96.

⁵⁹ A.S., pág. 95-96.

⁶⁰ A.S., pág. 164.

⁶¹ A.S., pág. 60.

⁶² A.S., pág. 105.

⁶³ A.S., págs. 107-108.

⁶⁴ A.S., pág. 109.

deber ejercer el discurso en un campo de prácticas no discursivas (su enraizamiento en las decisiones institucionales, su enraizamiento en la región del deseo).⁶⁵ Así, la materialidad del enunciado no se resuelve ni en la materialidad del signo, como en el caso de la proposición, ni en la materialidad (espacio-tiempo) del texto o del habla, como el caso de la frase. La existencia material del enunciado está constituida no por el orden de la espacio-temporalidad; sino, por las posibilidades de reinscripción y de transcripción que determinan una estrategia discursiva.⁶⁶

La *arqueología* define las reglas a las que obedece una práctica discursiva sin referirla a la totalidad de la estructura o a la plétora del sentido. Define un sistema limitado de presencias,⁶⁷ de modo discontinuo, sin hacer recurso a la función fundante del sujeto.

Surge, así, una región en que el discurso, tomado en el juego de sus instancias, aparece liberado de las sujeciones antropológicas con que lo abordaba la historia de las ideas y se manifiesta como el "conjunto de enunciados que dependen de un mismo sistema de formación".⁶⁸ La regla según la cual se han constituido estos enunciados es la *positividad* de ese discurso.

"Por *episteme* se entiende, de hecho, el conjunto de relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, eventualmente a unos sistemas formalizados; el modo según el cual en cada una de esas formaciones discursivas se sitúan y se operan los pasos a la epistemologización, a la cientificidad, a la formalización..."⁶⁹ De una formación discursiva a la regla de formación de sus enunciados, positividad, a las relaciones entre las positividades de una época determinada, *episteme*, es el camino recorrido en *M. Ch.*

b) *La muerte del hombre*

*"El discurso no es la vida: su tiempo no es el vuestro; en él, no os reconciliaréis con la muerte; puede muy bien ocurrir que hayáis matado a Dios bajo el peso de todo lo que habéis dicho; pero no penséis que podréis hacer, de todo lo que decís, un hombre que viva más que él".*⁷⁰

A lo largo de nuestra exposición, sobre el lenguaje, nos hemos limitado a dos formaciones discursivas: la Gramática General, teoría clásica del lenguaje y la Filología, teoría decimonónica del lenguaje. Pero, el análisis de Foucault, en estos períodos, no se limita a estas dos formaciones discursivas; su trabajo

⁶⁵ A.S., pág. 111-112.

⁶⁶ A.S., pág. 173.

⁶⁷ A.S., pág. 221.

⁶⁸ A.S., pág. 181.

⁶⁹ A.S., pág. 323.

⁷⁰ A.S., pág. 355.

es determinar la episteme tanto clásica como decimonónica. Para ello estudia, junto a la Gramática General, el Análisis de las Riquezas y la Historia Natural; y junto a la Filología, la Economía Política y la Biología. Dos son las razones por las cuales hemos limitado nuestra exposición: 1) Dado que signo e idea son, en la Epoca Clásica, coextensivos; en la fragmentación del lenguaje encontramos la exigencia de buscar un fundamento para la representación, es decir, el hombre. 2) Como veremos ahora, la muerte del hombre es anunciada por el retorno del lenguaje como totalidad.

Sin embargo, para comprender el proceso arqueológico de las *ciencias humanas* es necesario tener presente las otras formaciones discursivas pertenecientes a la episteme decimonónica.

Hemos dicho que el hombre, durante el siglo XIX, es un extraño doble empírico-trascendental; esto le permite, al mismo tiempo, fundar las positividades y estar empíricamente presente en ellas.⁷¹ Esta duplicidad que dispone el saber para la aparición de las ciencias humanas es, a la vez, su dificultad. En ellas nos encontramos con una permanente oscilación entre lo empírico y lo trascendental. "Por ello, lo propio de las ciencias humanas no es la consideración de un cierto contenido (este objeto singular que es el ser del hombre); sino, más bien, un carácter puramente formal: el simple hecho que están, por relación a las ciencias en que el hombre es dado como objeto (exclusivo para la economía y la filología, o parcial para la biología), en una posición de duplicación, y que esta duplicación puede valer *a fortiori* para ellas mismas".⁷²

El dominio de las ciencias humanas se abre en tres regiones epistemológicas: una región psicológica, una región sociológica y una región conformada por el análisis de la literatura, de los mitos, etc.⁷³ Estas tres regiones se conforman de la siguiente manera: "Se debe distinguir, en efecto, dos especies de modelos utilizados por las ciencias humanas (si se deja de lado los modelos de formalización). Hubo, por una parte —y todavía frecuentemente— conceptos que son transportados desde otro dominio de conocimientos y que, perdiendo su eficacia operacional, no juegan sino un rol de imágenes (las metáforas organicistas en la sociología del siglo XIX, las metáforas energéticas en Janet, las metáforas geométricas y dinámicas en Lewin). Pero hay, también, modelos constitutivos que no son para las ciencias humanas técnicas de formalización ni simples medios de imaginar, con poca fatiga, procesos; sino que le permiten formar conjunto de fenómenos como objetos para un saber posible y le aseguran su nexo en la empiricidad, pero le ofrecen la experiencia ya elaborada". Juegan el rol de "categorías" en el saber singular de las ciencias humanas.⁷⁴

Estas categorías constituyentes de las ciencias humanas son: tomadas de la biología, *función y norma*; tomadas de la economía, *conflicto y regla*; tomadas de la filología, *sentido y sistema*.⁷⁵ El carácter bipolar de los modelos

⁷¹ *M.Ch.*, pág. 355.

⁷² *M.Ch.*, pág. 365.

⁷³ *M.Ch.*, págs. 366-367.

⁷⁴ *M.Ch.*, pág. 368.

⁷⁵ *M.Ch.*, pág. 368.

determina la tensión en las ciencias humanas entre la continuidad y la discontinuidad. "Oponer la génesis a la estructura es oponer la función (en su desarrollo, en sus operaciones progresivamente diversificadas, en sus adaptaciones adquiridas y equilibradas en el tiempo) al sincronismo del conflicto y de la regla, de la significación del sistema. Oponer el análisis desde "lo inferior" a aquel que se mantiene a nivel de su objeto es oponer el conflicto (como dato primero, arcaico, inscrito desde las necesidades fundamentales del hombre) a la función y a la significación, tal como ellas se desarrollan en su realización propia. Oponer la comprensión a la explicación es oponer la técnica que permite descifrar un sentido a partir del sistema significante a aquellas que permiten dar cuenta de un conflicto con sus consecuencias; o de las formas y deformaciones que puede tomar y sufrir una función con sus órganos. Pero, es necesario ir más lejos. Se sabe que en las ciencias humanas el punto de vista de la discontinuidad (muro entre la naturaleza y la cultura, irreductibilidad, unos por relación a las otras, de los equilibrios o de las soluciones encontradas por cada sociedad o cada individuo, ausencia de formas intermedias, inexistencia de un *continuum* dado en el espacio y el tiempo) se opone al punto de vista de la continuidad".⁷⁶

Estas tres regiones, en tensión entre lo continuo y lo discontinuo, si bien, nacen desde el momento en que surge el problema de los límites de la representación; sin embargo, no han podido evitar el primado de la representación. Van de lo que es dado en la representación a lo que hace posible la representación.

El hombre dibujado en las ciencias humanas es un hombre deshistorizado,⁷⁷ su historicidad es la historicidad de las empíricidades en las cuales se da como objeto; es decir, la historicidad del lenguaje, de la vida y del trabajo.

Mientras las ciencias humanas tienen su condición de posibilidad en la representación fundada en la finitud; nos encontramos con que el psicoanálisis y la etnología, dirigiéndose hacia una región en la cual la representación quede en suspenso, nos revelan las formas concretas de la finitud.

El camino del psicoanálisis, hacia el inconsciente, nos descubre: cómo las funciones y las normas de la vida se fundan en la *muerte*, cómo los conflictos y las reglas en el *deseo* y la significación y el sistema en la *ley*.⁷⁸ "Pero, cuando se sigue, en su andar, el movimiento del psicoanálisis o cuando se recorre el espacio epistemológico en su conjunto, se ve claramente que estas figuras --imaginarias para una mirada miope-- son las formas mismas de la finitud tal como ha sido analizada por el pensamiento moderno: ¿no es la muerte aquello a partir de lo cual el saber en general es posible, si bien ella sería, por parte del psicoanálisis, la figura de esta duplicación empírico-trascendental que caracteriza en la finitud el modo de ser del hombre? ¿El desec, no es lo que perma-

⁷⁶ M.Ch., pág. 370.

⁷⁷ M.Ch., pág. 380.

⁷⁸ M.Ch., pág. 386.

nece siempre impensado en el corazón del pensamiento? ¿Y esta Ley-Lenguaje (a la vez palabra y sistema de la palabra), que el psicoanálisis se esfuerza por hacer hablar, no es de donde toda significación recibe un origen más lejano que ella misma; pero, también, hacia donde el retorno es prometido por el acto del análisis?"⁷⁹

La etnología, por su parte, avanzando hacia la región donde las ciencias humanas se articulan sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, hacia esa región donde se plantea la relación naturaleza-cultura, nos descubre una historicidad fundamental, donde el tiempo no es más reductible a la temporalidad de la vida, del trabajo y del lenguaje.⁸⁰

La Ley-Lenguaje del psicoanálisis y la historicidad de la etnología, descubriendo las formas concretas de la finitud más allá del primado de la representación, hacen resurgir el lenguaje en la plenitud de su ser. "En este punto donde la cuestión del lenguaje resurge con tan fuerte sobredeterminación y donde parece golpear por todas partes a la figura del hombre (esta figura que había tomado el lugar del discurso clásico), la cultura contemporánea se encuentra empeñada en el presente y, quizá, en el futuro".⁸¹

La manifestación del lenguaje con todo su ser, en la cultura contemporánea (Artaud, Russel, Kafka, Bataille, Blanchot), señala que el hombre va a desaparecer. Esta figura epistemológica, constituida una vez que el lenguaje se fragmentó, se encuentra amenazada en su existencia por el psicoanálisis y la etnología que, descubriendo las figuras concretas de la finitud, destruyen el fundamento de las ciencias humanas. Son contra-ciencias.

EDGARDO CASTRO

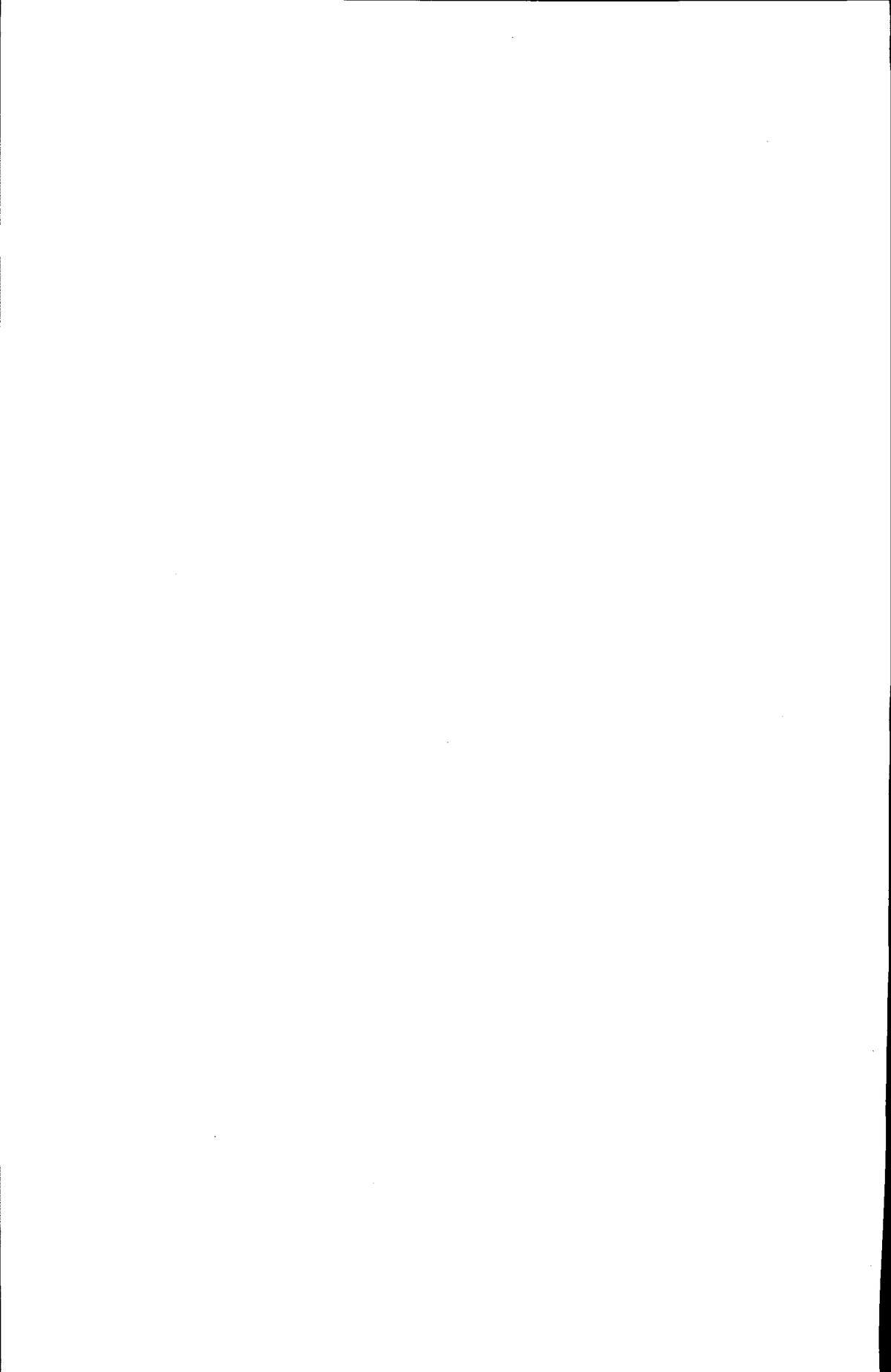
Roma

⁷⁹ *M.Ch.*, pág. 388.

⁸⁰ *M.Ch.*, pág. 389.

⁸¹ *M.Ch.*, pág. 394.





 **Fundación ASTRA**

SANCHEZ ELIA PERALTA RAMOS

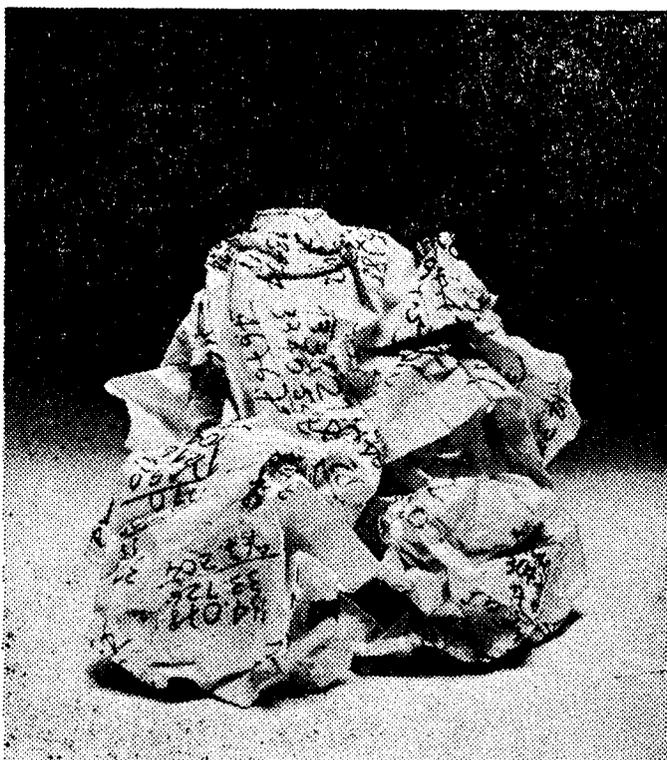
SEBRA S. C. A.

ARQUITECTOS

**ARENALES 1132
CAPITAL**



BANCO RIO



La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido conscientemente por nosotros y forma parte

EL RIESGO DE INVESTIGAR.

de nuestra ideología empresarial que tiene la vista puesta en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los cambios, sabe que detenerse es retroceder. Nosotros estamos comprometidos en esa tarea. Y en ese reto. Porque trabajamos por la vida.

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Au. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394 - 1360 - 1364

PENSAMIENTO

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento

Pablo Aranda, 3

28006 Madrid-España

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

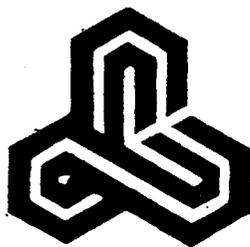
651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 6833

**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,
con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina



FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES
PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD
BAZAR FRANCES
IMPORTACION - REPRESENTACIONES

Carlos Pellegrini y Rivadavia
1009 Capital Federal
Tel. 35-2021/9

Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES



Para más detalle, agréguele agua.

Así de sencillo. Y en su punto justo.

Para que usted disfrute el verdadero sabor a dedicación y cariño. TARAGUI y UNION.

Té TARAGUI: El cuidado casi artesanal del mejor té argentino. Desarrollado y producido por LAS MARIAS en sus propias plantaciones cónales extensivas, únicas en el país.

Yerba Mate TARAGUI: Las cualidades intactas del auténtico sabor que no cambia. La yerba mate bien nacida, bien criada, bien estacionada y bien elaborada en LAS MARIAS.

Yerba Mate UNION: La primera y única yerba mate suave del país. Creada para los que quieren disfrutar de un mate suave pero con sabor muy duradero.

Té Suave UNION: La definitiva delicadeza de un nuevo sabor en té. El resultado de una cuidadosa selección y un blend suave. Único y también de LAS MARIAS.

Estas son las características de una empresa argentina que elabora, produce y emvasa todos sus productos en origen, dentro de su propio establecimiento.

Si todavía le queda alguna duda o desea conocer aún más, acérquese a TARAGUI y a UNION. Porque son de LAS MARIAS.



ESTABLECIMIENTO LAS MARIAS S.A.

Gobernador Virasoro - Corrientes