

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

SAPIENTIA

VOLUMEN L

1995

BUENOS AIRES

NATURALEZA HUMANA Y GRACIA EL PROBLEMA DEL HUMANISMO CRISTIANO

Si bien es cierto que ninguna época ha logrado realizar plenamente el humanismo y, menos todavía, el humanismo cristiano, la verdad es que la Edad Media, en su apogeo, logró estructurar las líneas esenciales del humanismo. Como advierte Gilson, el verdadero Renacimiento de Occidente se realiza en los siglos XIII y XIV. Los principios del humanismo, descubiertos por la filosofía grecolatina acerca del hombre y de su fin trascendente, purificados de sus desviaciones y desenvueltos en todos sus alcances, fueron informados por los principios cristianos y lograron configurar una verdadera concepción sapiencial humano-cristiana de la vida, bajo cuya dirección se comenzó a organizar el perfeccionamiento individual y social, humano y cristiano, íntimamente unidos, es decir, el humanismo cristiano. Tal perfeccionamiento se logra vigorosamente en los tramos más elevados de la cultura: en el orden teórico, con la Teología y la Filosofía; en el artístico, con sus puentes, castillos y sus admirables catedrales; y en el político-social, con el feudalismo, los gremios y el Imperio Romano Germánico.

Lo que faltó a este humanismo fue precisamente el desarrollo de las ciencias matemáticas y empíricas y de sus aplicaciones técnicas, el dominio de la materia con su consiguiente bienestar material. Tal desarrollo científico y técnico, tal bienestar material, iban a ser aportados por el humanismo renacentista contemporáneo, bien que a costas de la pérdida de aquella auténtica concepción humano-cristiana de la vida y de su organización moral y social consiguiente, es decir, a costa de los valores superiores, específicos del humanismo: conquista de la ciencia y de la técnica y de los bienes materiales desarticulados del bien trascendente y divino del hombre, desorbitados a manos de una libertad absoluta, independiente de toda sujeción a Dios, a sus leyes; y, al final y por eso mismo, una ciencia, una técnica y un bienestar material inhumanos, vueltos contra el hombre, sometido a todas las esclavitudes, avasallamientos, pasiones, egoísmos de los otros, del Estado, de las clases, etc., con la pérdida de su integración en el bien humano y cristiano.

Si, al contrario, las épocas moderna y contemporánea hubiesen logrado tales aportes científicos y técnicos sin perder aquella verdadera concepción y ordenación del hombre y de su perfeccionamiento natural y sobrenatural, como había sucedido en el Medioevo, incorporándolos y organizándolos dentro de ella, se hubiese alcanzado la realización del verdadero humanismo dentro del humanismo cristiano: el desarrollo de todos los aspectos del ser humano y de las cosas a él subordinadas de una manera jerárquica, culminando en el perfeccionamiento espiritual del hombre por la posesión de la verdad, del bien y de la belleza trascendentes en dirección a la posesión plena y exhaustiva de los mismos en Dios, en la vida eterna. En todo caso, si queremos dilucidar el problema de la posibilidad del humanismo cristiano, debemos distinguir cuidadosamente dos problemas que frecuentemente se confunden: el histórico (si el humanismo cristiano se ha realizado o no y en qué medida) y el filosófico o esencial (si es posible y bajo qué condiciones es posible tal realización de un humanismo cristiano).

Nos acabamos de referir al primer problema procurando distinguir las relaciones del cristianismo con las principales realizaciones históricas del humanismo. Aborde-

mos ahora el segundo, que es el que más nos interesa: ¿es posible la realización del humanismo y qué relaciones guarda él y su realización con el cristianismo?; y más concretamente, ¿es posible un humanismo cristiano? O, en otros términos: el que el humanismo nunca se haya llevado a cabo plenamente, ¿obedece a que es realmente imposible o es simplemente un hecho que no afecta a su posibilidad intrínseca de realización? Supuesta la posibilidad de tal realización, ¿es compatible o no con el cristianismo, es decir, es posible un humanismo cristiano? Por de pronto, contra la posibilidad del humanismo cristiano, a más del hecho de no haberse realizado nunca históricamente, se objeta la desvinculación y hasta la contradicción que habría entre humanismo y cristianismo. Tal la objeción que presentarán Paniker y otros.

El hombre, aun en un plano puramente natural, es una sustancia finita, hecha de materia y espíritu, pero ordenado para la Verdad y el Bien infinitos. El centro o meta de su vida y de su ser no está en la propia inmanencia, sino en la verdad y el bien y, en general, en el ser trascendente —con el que la verdad, el bien y también la belleza se identifican— con cuya perfección objetiva se actualiza su inmanencia subjetiva, su vida espiritual, y con ella el ser mismo del hombre. Conviene subrayar esta verdad: que aun en un plano puramente natural, es decir, que con independencia de la elevación del hombre a la vida sobrenatural cristiana, la naturaleza humana está esencialmente hecha para un fin trascendente divino y eterno: la Verdad y el Bien infinitos. Porque la vida del hombre no tiene sentido sino como preparación para la consecución plena —de acuerdo con las exigencias de su naturaleza— de tal Fin divino después de la muerte.

El perfeccionamiento del hombre no se logra sino por el desarrollo armónico de todos los aspectos de su ser, subordinados al desarrollo de su ser y vida específica espiritual, el cual, a su vez, no se alcanza en la pura inmanencia de ésta, sino sometándose a las exigencias de la verdad —orden teórico— y del bien —orden práctico— trascendentes, como preparación a la posesión definitiva de la Verdad y Bien divinos, por participación de los cuales son verdad y bien aquellas realizaciones finitas de los mismos.

La vida espiritual humana es esencialmente intencional, no se puede actualizar subjetivamente sin la ordenación esencial y posesión del objeto. Así, la vida de la inteligencia no puede actualizarse sino como aprehensión inmanente de un ser trascendente —no hay acto subjetivo sin la verdad aprehendida como objeto o ser distinto del propio acto—. Del mismo modo, no hay actualización de la vida apetitiva, no hay acto subjetivo de la voluntad sino como prosecución o goce de un bien trascendente al propio acto. Y como la verdad y el bien —el ser— a que la inteligencia y la voluntad se ordenan no se agotan en ninguna realización finita de las mismas, sino que son la verdad y el bien en sí, sin límites, que sólo pueden realizar la Verdad y el Bien infinitos, la vida específica espiritual del hombre —y por ella, su mismo ser— aparece esencialmente ordenada a la Verdad y al Bien —al Ser— de Dios, como al fin último y definitivo trascendente, en cuya posesión encuentra su perfección o actualización inmanente.

Ahora bien, si el humanismo no es sino el perfeccionamiento de los diversos aspectos de la vida y el ser del hombre, que no se alcanzan sino con la actualización o el perfeccionamiento de la vida específica espiritual, y si éste no se logra sino abriéndose la inmanencia espiritual hacia y en busca de la trascendencia de la verdad y del bien, llegamos a la conclusión de que el humanismo, lejos de ser antropocén-

trico y autónomo, debe ser, por el contrario, esencialmente onto y teocéntrico y, como tal, sometido a Dios, Verdad y Bien infinito, y a sus exigencias. El hombre no puede perfeccionarse, en una instancia suprema, sin el reconocimiento de la Verdad y del Bien divinos, o sea, sin glorificar a Dios; y viceversa, no puede reconocer la verdad y bien infinitos, no puede glorificar a Dios sin perfeccionarse, sin humanizarse. La exigencia cristiana teo y cristocéntrica no hace sino imponer al humanismo las condiciones más favorables para su propia realización esencial.

Pero hay más. Humanismo y cristianismo no sólo no se oponen, sino que, paradójicamente, el humanismo sólo puede realizarse y acabarse divinamente por el cristianismo. En efecto, las relaciones del humanismo y del cristianismo son las mismas que las de naturaleza y gracia. Por una parte, la naturaleza no ha sido destruida ni corrompida por el pecado original. La vida natural del hombre es capaz, pues, de desenvolverse y perfeccionarse. El hombre absolutamente está en condiciones de alcanzar su Fin divino trascendente y, con él, su propia perfección. Las fuentes del humanismo no han sido cegadas ni destruidas, sino sólo heridas y debilitadas por el pecado original. El humanismo o cultura humana sigue siendo, por ende, absolutamente posible. Más aún, aunque irreductibles, la naturaleza y la gracia, en la actual Economía Divina, están íntimamente unidas.

La fe y la gracia, participación de la ciencia y vida de Dios, sin confundirse con la inteligencia y la naturaleza, la suponen y se insertan en la vida intelectual y espiritual de la naturaleza humana y, a su vez, éstas suponen los demás grados materiales de la vida sensible y vegetativa del hombre. Sin vida natural, no es posible en el hombre la vida sobrenatural, precisamente porque ésta es elevación divina de aquélla. La ciencia divina es participada por la inteligencia sobrenaturalmente elevada por la fe, y la vida divina es participada por el alma espiritual sobrenaturalmente elevada por la gracia. Irreductible a la vida natural y a sus exigencias, la vida sobrenatural se enraíza y supone siempre la vida natural, a la que transforma elevándola a un orden divino de vida, participación de la misma Vida de Dios.

La necesidad de la gracia no es sólo para implantar la vida divina en el hombre. La misma vida natural tiene necesidad de la gracia para ser sanada de sus heridas. Sin ser destruida o corrompida en su propia esencia, el pecado original no sólo la ha despojado de la vida sobrenatural, sino que también ha herido y debilitado a la misma naturaleza humana. Su inteligencia está como obnubilada y tiene tantas dificultades para descubrir el conjunto de las verdades con que organizar su vida terrena, de acuerdo a las exigencias de su Fin divino y eterno, que realmente no podría de hecho llegarlas a conocer si no fuese ayudada por la Revelación sobrenatural de Dios, que le esclarezca tales problemas; y su voluntad está tan inclinada al mal por sus pasiones alzadas contra las exigencias de la razón, que sin la gracia sobrenatural no podría observar ni los mismos preceptos de la moral natural. En una palabra: sin la Revelación y la gracia sanantes sobrenaturales, no hay ni conocimiento adecuado de la verdad necesaria a la ordenación de la vida ni cumplimiento de la ley moral, aun en un mero plano de la naturaleza humana y de sus exigencias propias.

El desarrollo del hombre en todos los aspectos de su vida, pero especialmente en el de su vida específica espiritual, intelectual y moral, es, precisamente, lo que constituye el humanismo. Tal desarrollo, aunque absolutamente posible por las solas fuerzas naturales, desde que la naturaleza humana subsiste incorrupta bajo el pecado original, que la priva de la gracia y la hiere en su propia esencia, es, por esta razón,

moralmente imposible sin la acción sobrenatural de la Revelación y de la gracia sanante, que cura esas heridas y fortalece la debilidad de nuestra naturaleza para conocer adecuadamente la verdad y ajustarse a las normas impuestas por la razón. De aquí que sin esta intervención sobrenatural de la Revelación y de la gracia —más brevemente, sin el cristianismo— sea moralmente imposible la constitución de un desarrollo adecuado de todo el hombre individual y social y de sus instituciones y demás manifestaciones culturales, de acuerdo a las exigencias de su Fin trascendente —la verdad y el bien y, en definitiva, la Verdad y el Bien divinos—, o, lo que es lo mismo, de acuerdo a las exigencias de su naturaleza, ya que fin y naturaleza se corresponden: la naturaleza es tal por el fin que la especifica; o bien, dicho de otra manera más sucinta: sin la Revelación y la gracia es moralmente imposible la constitución del humanismo.

Sólo los grados inferiores del perfeccionamiento humano, referente a las ciencias empírico-matemáticas y a sus aplicaciones técnicas, que han aportado una abundancia de medios de mejoramiento de las condiciones de la vida material, han podido desarrollarse desvinculados del cristianismo. No así los grados superiores del humanismo, referentes al conocimiento de la verdad en sus grados supremos de la Filosofía y, menos todavía, en lo referente al perfeccionamiento religioso y moral y a las condiciones de convivencia justa y cordial dentro de la sociedad política y dentro del concierto de naciones; ni siquiera siempre en lo referente a las manifestaciones más puras del arte, que, al laicizarse, al independizarse de la tutela del cristianismo, han perdido el clima superior y se han desvinculado de las fuentes vitales, que desde la trascendencia sobrenatural lo nutrían en su propio ámbito natural humano.

Pese a las accidentales conquistas, logradas también en este orden, en lo esencial la vida superior del espíritu, desarticulada de la vida cristiana —por ejemplo, la filosofía desarticulada de la teología, como lo ha hecho ver Gilson, y mucho más la vida moral, religiosa y social— no ha salido robustecida ni perfeccionada con esta desvinculación del cristianismo. Precisamente, el caos de la filosofía y de la vida actual económica, social, y sobre todo el caos moral del mundo, son pruebas históricas de ello. Si reserváramos, con algunos autores, la palabra *civilización* para significar el perfeccionamiento científico-técnico material del humanismo, y la palabra *cultura* para expresar el perfeccionamiento del propio hombre en su vida espiritual de su inteligencia y voluntad libre, filosófica, moral y religiosa y social, diríamos que, independizado del cristianismo, el humanismo es capaz de concebir y obtener los bienes de la civilización, mas está moralmente incapacitado para concebir y lograr los bienes de la cultura.

Llegamos así a la conclusión de que sin la acción sobrenatural de la gracia, que normalmente se distribuye en el Cristianismo, un humanismo integral o auténtico es moralmente imposible y que, por consiguiente, fuera del Cristianismo tal humanismo es irrealizable. El hecho de que los intentos de constitución del humanismo, a que antes aludimos —el grecolatino, el renacentista y el contemporáneo—, intentados fuera de la inspiración cristiana, hayan fracasado, al menos en los grados superiores del espíritu, pese a la obtención de otros auténticos valores, científicos, técnicos, artísticos y aun morales y sociales, vienen a confirmar por vía histórica esta verdad teológica: tales intentos no han alcanzado su meta suprema por la imposibilidad moral que tenían de alcanzarla sin la acción sanante de la Revelación y de la gracia. La cultura o el humanismo, pues, o es cristiano, o no se realiza ni siquiera como

humanismo. Lejos estamos de pensar que el humanismo es anticristiano; de hecho sólo puede realizarse como cristiano.

El orden sobrenatural cristiano no se limita a sanar y confortar la naturaleza sino que instaure en ésta una verdadera participación de la vida de Dios elevándola a un plano de vida y perfección divinas, infinitamente por encima de su existencia. Esta vida de Dios implantada en el alma por la gracia se desarrolla y perfecciona por los hábitos sobrenaturales de las virtudes teologales y morales y por los dones del Espíritu Santo bajo el influjo constante de los auxilios de las gracias actuales de Dios —iluminaciones de la inteligencia y mociones de la voluntad— más allá de todo perfeccionamiento natural, de todo humanismo.

El crecimiento y desarrollo de la vida cristiana no es, pues, humanismo: es un perfeccionamiento divino del hombre, realizado por la acción que dadivosamente desciende de Dios, más allá de todo lo exigido por la naturaleza humana. Lo exigido asciende siempre como un crecimiento de la misma. Sin embargo, conviene insistir en que, irreductible al humanismo, el cristianismo no se opone a él; al contrario, trae consigo, de una manera eminente o sobreabundante, aquella Revelación o gracia sanante necesarias para crear las condiciones de posibilidad moral del mismo. Más aún, el cristianismo, al extender divinamente el ámbito del conocimiento de la naturaleza a la verdad estrictamente revelada e instaurar en el alma la vida de Dios, la vida de la caridad divina, no sólo extiende divinamente el perfeccionamiento del hombre por encima de su naturaleza sino que, «por añadidura», cura y conforta la vida intelectual de la inteligencia y de la voluntad y la ayuda a su perfeccionamiento connatural.

La Revelación o comunicación de la verdad sobrenatural de la Ciencia divina ayuda a que la inteligencia no yerre, la estimula a ensanchar sus dominios, aún en su propio mundo natural de evidencias objetivas, con los problemas filosóficos que el mismo dogma plantea a la razón. El hecho histórico de la constitución de una filosofía cristiana, es decir, de un conjunto de verdades descubiertas y fundamentadas por la razón en un plano puramente filosófico, que no suele encontrarse, sin embargo, fuera de los filósofos cristianos, indica el benéfico influjo de la Revelación sobre la razón y la filosofía, para evitar el error y estimularla a nuevos crecimientos y conquistas en el propio dominio filosófico. Mucho más visible es el influjo de la gracia en la vida moral —la vida de la caridad de los santos es mucho más, infinitamente más, que el mero cumplimiento de la ley natural—, pero lo implica por añadidura sobreabundantemente.

Si la vida sobrenatural traída por el Cristianismo es un perfeccionamiento divino del hombre, esencialmente diferente e irreductible e infinitamente superior al humanismo, al menos en sus tramos superiores específicos del perfeccionamiento de la vida espiritual, y crea de este modo las condiciones más favorables para todas las manifestaciones del mismo, aun en las zonas inferiores del perfeccionamiento de la vida y de los medios materiales, sobre todo para su desarrollo armónico con subordinación y contribución al desarrollo espiritual específico del hombre, dentro de un humanismo integral y para su consiguiente ubicación cabal dentro del bien total de aquél.

Así como la gracia supone y se funda en la naturaleza, cuando ésta se halla perfeccionada por el humanismo, ayuda a una más adecuada organización del orden sobrenatural: en el plano teórico, a la organización de la ciencia teológica, que se es-

tructura a partir de los principios revelados con la ayuda de los principios racionales ordenados en un sistema filosófico verdadero; y en el plano práctico, con las virtudes sobrenaturales, que son ayudadas a la organización de la vida moralmente recta con las buenas condiciones de una auténtica cultura humana.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

LA MORAL DE TOMÁS DE AQUINO EN EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA¹

1. 1. Mucho antes de la publicación del *Catecismo de la Iglesia católica*², a medida que diversas fases de su elaboración llegaban al conocimiento de los medios de prensa, su contenido comenzó a ser objeto de curiosidad y de debate. En la primera impresión que de este texto recibió la sociedad, el *Catecismo* aparecía como un catálogo de prohibiciones y pecados, en el que se recogían algunas preocupaciones principales del hombre de hoy. Parecía notarse también un cierto asombro por la insistencia con que la Iglesia recuerda a todos lo que no es lícito hacer. Estas primeras reacciones reflejan una espontánea reducción del misterio cristiano a su sola dimensión moral, y además, una concepción parcial y negativa del mensaje ético del Evangelio propuesto por la tradición católica.

1. 2. El *Catecismo* no es ni exclusiva ni primeramente un libro de moral, sino un compendio seguro y actualizado de la enseñanza común de la Iglesia, que intenta transmitir la doctrina católica como una totalidad, como un cuerpo orgánico, destacando el *nexus mysteriorum* y poniendo de manifiesto que el cristianismo es, como confesaba Wittgenstein en su *Diario*, «la descripción de un acontecimiento real en la vida del hombre».

1. 3. Una doble característica del CIC merece destacarse inicialmente: la referencia a la tradición, entendida en su mejor acepción histórica y teológica, y a la vez los acentos de la teología del siglo XX. Se puede afirmar también que esta doble característica define cabalmente a la tercera parte, titulada *La vida en Cristo*, que transmite la doctrina *de moribus*.

1. 4. El camino que lleva a la plasmación de esta versión de la moral católica es el señalado por el decreto *Optatam totius* del Concilio Vaticano II, que al proponer la renovación de los estudios eclesiásticos, dice: «Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo, y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo»³. El CIC refleja la renovación de la teología moral y las fuentes a las que dicha renovación se remite: la Biblia, los Padres de la Iglesia —aquí son claramente perceptibles las categorías agustinianas— y la visión arquitectónica de la vida moral forjada por Santo Tomás de Aquino en la *Suma teológica*, particularmente sus acentos agustinianos y paulinos.

1. 5. Los redactores han evitado incursionar en cuestiones discutidas por las escuelas teológicas, para recoger en el texto sólo aquello que puede reconocerse como doctrina de la Iglesia. No obstante, es posible afirmar que, en cuanto a la estructura e inspiración de la tercera parte, se ha efectuado una opción deliberada. En efecto,

¹ Comunicación leída en la XVIII Semana Tomista celebrada en Buenos Aires entre el 7 y el 11 de septiembre de 1993.

² Citamos el *Catecismo de la Iglesia católica* según la versión oficial en español editada por la Conferencia Episcopal Argentina. Como es sabido, no se ha publicado aún el texto típico latino. Como abreviatura del título adoptamos la sigla CIC.

³ *Optatam totius*, n. 16.

se abandona una impostación de la moral que pudo ser considerada «tradicional» hasta hace pocos años. Nos referimos a una tradición que es, en realidad, relativamente moderna, de cuño ockhamista y desarrollada en las escuelas católicas en el período postridentino. A través del itinerario de renovación esbozado hace varias décadas y reflejado en documentos recientes del magisterio eclesiástico, el CIC se remonta a la más auténtica y abarcadora tradición, que tiene en Tomás de Aquino un expositor privilegiado.

1. 6. El punto de inflexión en la historia de la teología moral está reflejado por la concepción ockhamista de la libertad. Para Ockham, la libertad *no procede* de la razón y de la voluntad, sino que *precede* a ambas facultades, como poder absoluto de decisión y e autorrealización. No se alimenta de las inclinaciones naturales del espíritu a la verdad, al bien y a la felicidad, ni de las perfecciones adquiridas en los hábitos virtuosos, sino que, desgajada de la naturaleza y del ser, en cada opción particular se determina a partir de ella misma, desde una indiferencia original. La omnipotencia divina, concebida como voluntad arbitraria, sin referencia a un orden de sabiduría y de amor, se impone a la libertad humana mediante la ley, que se expresa con la fuerza de la obligación.

1. 7. Así, la idea y el sentimiento de la obligación se convierten en el centro de la moral, la cual se aplicará a resolver problemas de conciencia, para decidir en cada caso qué está prohibido o mandado, si prevalece la ley o la libertad. Del ámbito de la moral teológica quedan desplazados los temas y las cuestiones fundamentales de la reflexión ética de los antiguos, de la Escritura y de la contemplación de los Padres: el deseo y la búsqueda de la felicidad, la libertad concebida como dinamismo de perfección, la Gracia de Cristo y el don del Espíritu Santo como ley nueva que hace posible el cumplimiento de la voluntad del Padre, las virtudes como aspectos de la caridad y fuentes de libertad verdadera, la santidad y la vida mística como cimas del itinerario moral del cristiano.

1. 8. Sobresalen, en cambio, y se aventajan en la teología moral de los siglos XVII al XX, una orientación legalista y negativa, el voluntarismo y la primacía del esfuerzo humano, un pelagianismo más o menos larvado, el minimalismo ético y una creciente problematización por el recurso a alambicados sistemas morales. El propósito de relativizar la moral cristiana y la crítica radical dirigida contra sus fundamentos metafísicos y teológicos, que en los años más recientes han coexistido con la genuina renovación de la teología moral, pueden explicarse también como variantes del sistema de la obligación.

1. 9. En lo que respecta a la transmisión de la teología moral, el CIC registra una novedad respecto a su ilustre antecedente, el *Catecismo Romano*, ordenado por el Concilio de Trento y publicado en 1566 por decisión de San Pío V. En éste, el comentario a los mandamientos va precedido de un breve capítulo que explica el sentido del Decálogo, su obligatoriedad y los beneficios de su observancia. En el CIC, en cambio, a la exposición de la materia moral, que sigue también el orden de las *diez palabras* reveladas a Israel, se antepone una primera sección titulada *La vocación del hombre: la vida en el Espíritu*, que ocupa el cuarenta por ciento del texto total de la tercera parte.

1. 10. En esta primera sección se ofrece un compendio de teología moral fundamental, una concepción global de la vida cristiana entendida ésta como actualización y realización plena de la dignidad del hombre, que es imagen de Dios por la crea-

ción y la redención. Tal presentación de la moral católica es fruto de una reelaboración comprehensiva de las categorías clásicas y de las nuevas instancias; su fuente, en cuanto a la estructura y a la inspiración es, indiscutiblemente, la *Prima secundae* de la *Suma teológica*.

1. 11. Entre los escritores eclesiásticos, el Doctor Angélico es, después de San Agustín, el más citado en el CIC. En la sección que nos ocupa hallamos catorce citas textuales y tres referencias. Hay además, pasajes en los cuales se descubren menciones implícitas y expresiones de inocultable tenor tomista. Pero más allá de estas citas, es la cualidad sobrenatural, teologal y evangélica que caracteriza al discurso moral de la *Prima secundae* la que se refleja en la exposición del *Catecismo*. Al comienzo de ella, y al modo de introducción, se enuncia el propósito de desarrollar las gozosas exigencias del camino de Cristo, la vida nueva en Él, a través de una catequesis del Espíritu Santo, de la Gracia, de las bienaventuranzas, del pecado y del perdón, de las virtudes humanas y cristianas, y del doble mandamiento de la caridad⁴. Estas notas resumen las características de la gran tradición teológico-moral que, esbozada por los Padres de la Iglesia, encontró una formulación sistemática y modelica en Tomás de Aquino⁵.

* * *

2. Examinemos brevemente el contenido de la primera sección.

2. 1. 1. El extenso primer capítulo, bajo el título *La dignidad de la persona humana*, recoge los temas clásicos de un tratado de *moral fundamental*, que pueden reconocer como fuente, en cuanto a inspiración y estructura, las cuestiones 1-89 de la *Prima secundae*. Las categorías de ejemplaridad y finalidad, en función de las cuales el Doctor Angélico interpreta al hombre en su retorno a Dios, son aquí decisivas y aparecen especialmente en los artículos 1 y 2: *El hombre, imagen de Dios, y Nuestra vocación a la Bienaventuranza*.

2. 1. 2. Importa recordar que el prólogo de la Ia-IIae parte de la noción bíblica y patrística de *imago Dei*, la cual se refiere al hombre *secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*. Esta expresión se encuentra asumida casi *ad litteram*, aunque sin referencia explícita, donde se dice: «Dios ha creado al hombre racional confiriéndole la dignidad de una persona dotada de la iniciativa y del dominio de sus actos».

2. 1. 3. En enfoque histórico-salvífico que el *Catecismo* otorga al tema de la Imagen de Dios permite comprender que no se deben separar, y mucho menos contraponer, los conceptos de dignidad humana y dignidad cristiana. Por el contrario, se los ha de considerar como mutuamente implicados, y reflejando la armonía de los binomios creación-redención y naturaleza-gracia, de modo que la realización plena de la dignidad natural del hombre se verifica en el orden de la gracia y de la gloria. Así lo

⁴ CIC 1697.

⁵ Cfr. S. PINKAERS, *Réflexions pour une histoire de la théologie morale*: «Nova et Vetera» LII (1977) 50-61, 118-131, 209-221, 269-287. A. PATFOORT, *Saint Thomas d'Aquin, les clefs d'une théologie*, Fac-Éditions, Paris 1983, chap. 4: «Morale et pneumatologie. Une observation de la Ia-IIae».

comprendió ya San Ignacio de Antioquía, que, al vislumbrar el término de su martirio, exclamó: «Cuando haya llegado allá seré verdaderamente un hombre»⁶. No en vano las primeras frases de la exposición moral del CIC reproducen la cita de San León Magno: «Cristiano, reconoce tu dignidad. Puesto que ahora participas de la naturaleza divina, no degeneres volviendo a la bajeza de tu vida pasada»⁷.

2. 2. 1. El *Catecismo* se inspira también en Santo Tomás al conferir un relieve especial al tema de la felicidad, que ya desde la época patrística constituía el punto de partida de la reflexión moral. ¿En qué consiste la verdadera felicidad, la *vita beata*? La respuesta se resume en una expresión concisa y bella del Aquinate: «Sólo Dios sacia»⁸.

2. 2. 2. Siguiendo la secuencia de la *Suma* —*ultimus finis humanae vitae-beatitudo-beatitudines*—, el CIC inicia el discurso moral estableciendo una relación de continuidad y de superación entre el *deseo de felicidad*, la *bienaventuranza* y las *bienaventuranzas del Evangelio*. Éstas son a la vez promesas paradójicas y recompensas ya incoadas⁹, que rectifican el deseo de felicidad y lo orientan hacia el amor beatífico a través de la cruz y la resurrección. El discurso moral concluye, en el comentario al décimo mandamiento, mostrando cómo el desorden de la concupiscencia, expresado como avaricia y envidia, es convertido por la ley de la gracia y a través de la pobreza de corazón en deseo del Espíritu y esperanza en la visión de Dios¹⁰.

2. 2. 3. Ya hemos señalado la cita implícita del prólogo de la Ia-IIae al comienzo del artículo 3 sobre la libertad del hombre. Parece ahora importante destacar cómo la concepción de la libertad aquí expuesta se aleja de la noción ockhamista de libertad de indiferencia a partir de la cual se edificó una moral de la obligación. La definición adoptada evoca la de Pedro Lombardo: «El poder, radicado en la razón y en la voluntad»¹¹, y se la desarrolla, siguiendo a Santo Tomás, en virtud de una doble referencia: a la fuente u origen de la libertad, que es la inclinación natural al bien y a la felicidad, y al fin último, que le otorga su orientación y pleno sentido.

2. 2. 4. Recojamos algunas expresiones: «La libertad es en el hombre una fuerza de crecimiento y de maduración en la verdad y la bondad [...] Alcanza su perfección cuando está ordenada a Dios, nuestra bienaventuranza»¹². «No hay verdadera libertad sino en el servicio del bien y de la justicia»¹³. «El progreso en la virtud, el conocimiento del bien y la ascesis acrecientan el dominio de la voluntad sobre los propios actos»¹⁴. Estas expresiones incluidas en el texto del CIC nos llevan a evocar a-

⁶ Ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι (*Ad Rom.* 6.2).

⁷ «Agnosce, o christiane, dignitatem tuam, et, divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire» (*Sermo 1 In nativitate Domini*, 3: PL 54 192A). Cfr. CIC 1691.

⁸ «Nullus potest in vita ista implere desiderium suum, nec unquam aliquod creatum satiat desiderium hominis: Deus enim solus satiat, et in infinitum excedit» (*Expositio in Symbolum Apostolorum*, a. 12, ed. Marietti, n. 1012). Cfr. CIC 1718.

⁹ Cfr. CIC 1717.

¹⁰ En la Ia-IIae q. 69 a. 1, Santo Tomás relaciona expresamente las bienaventuranzas evangélicas, concebidas como actualización perfecta y madura de la virtudes y los dones, con la bienaventuranza -fin último de la vida humana, a través de la esperanza teologal, que es posesión incoada del fin y estímulo del dinamismo que se dirige hacia él.

¹¹ *II Sent.* dist. 24 c. 3.

¹² CIC 1731.

¹³ CIC 1733.

¹⁴ CIC 1734.

quella concepción de la libertad designada como libertad de cualidad o de perfección¹⁵.

2. 3. 1. El estudio que el CIC hace de la moralidad de los actos humanos y que corresponde a los desarrollos de las cuestiones 18-21 de la Ia-IIae, concluye con una clara toma de posición sobre un tema debatido por los moralistas en los últimos tiempos, o mejor dicho, ante la impugnación del carácter objetivo de la cualidad moral por parte de los seguidores del consecuencialismo y el proporcionalismo, nuevas variantes de una moral de la situación y de la intención. El *Catecismo* afirma: «Hay actos que, por sí y en sí mismos, independientemente de las circunstancias y de las intenciones, son siempre gravemente ilícitos por razón de su objeto»¹⁶.

2. 3. 2. Podemos notar aquí un detalle no desdeñable. El texto no utiliza la expresión «intrínsecamente ilícitos», conocida desde el siglo XVI y objeto central del debate reciente, sino la fórmula «por sí y en sí mismos, que son las que emplea Santo Tomás para declarar que existen acciones malas de suyo, que no pueden ser legitimadas jamás por un fin bueno.

2. 3. 3. La referencia al Doctor Angélico es explícita en el artículo 5 sobre la moralidad de las pasiones. Con esta exposición se recupera un tema que había sido excluido, relegado o considerado de modo exclusivamente negativo por las escuelas modernas de teología moral. Santo Tomás, quien enseñó que la caridad asume bajo su influjo todos los rectos amores humanos¹⁷, podría suscribir la afirmación del *Catecismo*: «La perfección moral consiste en que el hombre no sea movido al bien sólo por la voluntad, sino también por su apetito sensible»¹⁸.

2. 3. 4. El *Catecismo* dedica un largo artículo al tema de la conciencia moral. Este hecho podría presentarse como objeción a la tesis que hemos sostenido, ya que la teología moral de la época moderna se caracteriza por haber desarrollado ampliamente un tratado de la conciencia, que no se encontraba en la tradición, y por haberlo hecho a expensas del estudio de las virtudes, y en particular, de la prudencia. En los manuales clásicos el tema de la conciencia refleja el conflicto entre la ley y la libertad, y los problemas subsiguientes.

2. 3. 5. En realidad, Santo Tomás ofrece, en la cuestión 17 *De veritate*, un pequeño tratado de la conciencia que puede considerarse único en su obra. El tema quedará desplazado en la construcción de la Ia-IIae, donde presenta a la prudencia como el conocimiento operativo por antonomasia¹⁹. El estudio de la conciencia ofrecido por el *Catecismo* se inspira en la concepción tomista de la prudencia. La conciencia o percepción de los principios es identificada con la sindéresis, y el juicio sobre la acción es llamado «dictamen prudente de la conciencia»²⁰. Se atribuye a ésta la función de discernir, juzgar y ordenar (*consilium, iudicium, imperium*); se exige su rectitud y se le señala un camino de formación mediante una *educación prudente* que enseñe

¹⁵ Cfr. S. PINKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Éditions Universitaires Fribourg-Éditions du Cerf, Fribourg (Suisse)-Paris 1985, chap. XV.

¹⁶ CIC 1756.

¹⁷ Cfr. Q. disp. de caritate a. 7.

¹⁸ CIC 1770.

¹⁹ Cfr. H. AGUER, *Razón y pecado. Tres cuestiones sobre el conocimiento moral: «Teología» XXIII* (1986) 37-54.

²⁰ CIC 1780.

la virtud²¹. En el estudio posterior de las virtudes el *Catecismo* afirma que es la prudencia quien guía directamente el juicio de la conciencia²². Se justifica, entonces, plenamente esta otra afirmación: «El hombre prudente, cuando escucha la conciencia moral, puede oír a Dios que le habla»²³.

2. 4. 1. El resto del capítulo primero nos sugiere tres observaciones de interés. En el estudio de las virtudes, que será luego retomado en pormenor en el comentario a los mandamientos, se distingue entre virtudes humanas o morales y virtudes teológicas. Las primeras son adquiridas con el esfuerzo y la repetición de los actos; las teológicas, que son infusas, «fundan, animan y caracterizan el obrar moral del cristiano»²⁴. No se recoge aquí la doctrina tomista acerca del orden moral infuso; por lo menos en los términos en que Santo Tomás lo afirma en la I-IIae q. 63 aa. 3-4²⁵. Se dice, en cambio, que las virtudes humanas, adquiridas mediante la educación, mediante actos deliberados, y una perseverancia, mantenida siempre en el esfuerzo, son «purificadas y elevadas por la gracia divina»²⁶. Estas expresiones subrayan la *συνεργία* entre libertad y gracia, y su integración en la obra común de plasmación de la personalidad cristiana.

2. 4. 2. Nótese también la breve mención de los dones y frutos del Espíritu Santo, y de sus funciones respectivas en el organismo moral, a tenor de lo que el Doctor Angélico enseña en las cuestiones 68 y 70 de la Ia-IIae.

2. 4. 3. El sobrio estudio del pecado recoge la definición agustiniana citada en la I-IIae q. 71 a. 6²⁷, y expone la distinción entre pecado mortal y venial, «que se ha impuesto en la tradición de la Iglesia»²⁸, pero que ha sido criticada recientemente por algunos moralistas, con los argumentos que Santo Tomás desarrolla en la Ia-IIae q. 82 a. 2.

2. 5. El capítulo 2 presenta, bajo el título *La comunidad humana*, una apretada síntesis sobre la dimensión comunitaria de la vocación del hombre, y los principios que fundan la moral social, luego aplicados al estudio de los mandamientos. Este desarrollo parece interrumpir la diacronía de la primera sección, cuya estructura sigue claramente la organización de la Ia-IIae. Si bien el texto se nutre principalmente de los documentos pontificios y de la constitución *Gaudium et spes*, la cita de Santo Tomás sobre la legitimidad moral de la autoridad y de la ley humana²⁹ sugiere considerar este capítulo en continuidad con el siguiente, y como la actualización de una

²¹ CIC 1784.

²² CIC 1806.

²³ CIC 1777.

²⁴ CIC 1813.

²⁵ Cfr. I. M. RAMÍREZ, *De ordine placita quaedam thomistica*, San Esteban, Salmanticae 1963 (=Biblioteca de Teólogos Españoles XXI/4), pp. 110ssq.

²⁶ CIC 1810.

²⁷ Como consta, en este artículo de la *Suma teológica* Santo Tomás ha colacionado cuatro definiciones de pecado extraídas de otras tantas obras de San Agustín. Tales definiciones agustinianas son las siguientes: [princ. art.] «Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam» (*Contra Faustum Manichaeum* XXII 27: PL 42 418); [obi. 2a]: «Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat» (*De duobus animabus contra Manichaeos* 11: PL 42 105); [obi. 3a]: «Peccatum nihil est aliud quam, neglectis rebus aeternis, temporalia sectari» (*De libero arbitrio* I 11: PL 32 1233); e [ibid.]: «Omnis humana perversitas est uti fruendis et frui utendis» (*De diversis quaestionibus* LXXXIII 30: PL 40 19).

²⁸ CIC 1854.

²⁹ Ia-IIae q. 93 a. 3 ad 2um. Cfr. CIC 1902.

temática en la que el pensamiento del Doctor Angélico se ha revelado particularmente fecundo y ha servido de fuente, repetidas veces, al Magisterio de la Iglesia.

2. 6. 1. La ley y la gracia son presentadas, en el capítulo 3, como manifestación de la salvación de Dios. La fórmula adoptada para introducir el tema —«La ayuda divina le viene [al hombre] en Cristo *por la ley* que lo dirige y *en la gracia* que lo sostiene»— se inspira en el prólogo de la q. 90 de la Ia-IIae: *Principium exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam*.

2. 6. 2. Ley natural, ley antigua y ley evangélica, son los jalones de la *oikonomía* cristiana y las fuentes, derivadas de la ley eterna, de toda legislación y orden humanos. Además de las cinco referencias explícitas a Santo Tomás, cuatro de ellas citas textuales, la identificación de la ley nueva con la gracia del Espíritu Santo, otorgada a los fieles mediante la fe en Cristo, y que actúa por la caridad³⁰, está inspirada en la Ia-IIae q. 106 aa. 1-2, y se expresa casi *ad litteram* con las palabras de la q. 108 a. 1: *Principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante*. La exaltación que hace el *Catecismo* del Sermón del Monte, el texto por excelencia de la ley evangélica, se vale de la cita de San Agustín que sirve a Tomás para afirmar que en aquél se contiene *totam informationem christianae vitae*³¹.

2. 6. 3. La inspiración paulina, agustiniana y tomista campea asimismo en el estudio de la justificación y de la gracia, que culmina con la doctrina católica sobre el mérito, como en la cuestión final de la Ia-IIae. También corresponde a los principios teológico-morales postulados por Santo Tomás, y a los desarrollos de la teología espiritual inspirada en ellos, una doble afirmación del *Catecismo*, a saber: que todos los fieles son llamados a la santidad, y que la vida moral y el progreso espiritual tienden a la experiencia mística. Estos asertos constituyen un punto culminante de la tercera parte del *Catecismo*, excluyen la posibilidad de un enfoque minimalista, puramente moralista, del discurso moral, y preludian los desarrollos de la cuarta parte sobre la oración cristiana.

2. 7. No han faltado críticas, dirigidas a la opción de los redactores del *Catecismo*, que adoptaron el esquema de los diez mandamientos para exponer detalladamente la catequesis moral desarrollada en la segunda sección de la tercera parte. Se ha dicho y escrito que parecía más adecuado seguir el orden de las virtudes o de las bienaventuranzas. Al respecto, hay que reconocer que hubiera sido muy extraño que una obra de instrucción del pueblo de Dios, como lo es el *Catecismo*, prescindiera de un texto, el Decálogo, que por lo menos desde San Agustín constituye uno de los pilares de la catequesis eclesial. El mismo Santo Tomás le dedicó un comentario, como lo hizo también con el Credo y el Padrenuestro. Además, de acuerdo a la orientación teológica elegida, al comentar las *diez palabras*, el *Catecismo* no privilegia indebidamente las prohibiciones, sino que la exposición comienza con las virtudes respectivas, a las que dedica amplios desarrollos; y los mandamientos son agrupados en el doble precepto de la caridad, según el orden clásico establecido también por San Agustín.

* * *

³⁰ CIC 1966.

³¹ S. AVGVSTINVS, *De Sermone Domini in Monte* I 1: PL 34 1231, cit. en la Ia-IIae q. 103 a. 3 resp. Cfr. CIC 1966.

3. 1. Hemos analizado sólo una de las cuatro partes que componen el *Catecismo de la Iglesia católica*, aquélla en la cual el influjo tomasiano es perceptible con mayor evidencia, y puede ser reconocido como decisivo. Sin embargo, la autoridad doctrinal de Tomás de Aquino se hace presente a través de toda la obra.
3. 2. Por otra parte, es preciso recordar que los redactores del *Catecismo* han procurado no adscribirse a ninguna escuela teológica, y no incursionar en cuestiones disputadas, sino brindar una exposición «de la fe de la Iglesia y de la doctrina católica»³².
3. 3. Por eso, podemos afirmar que la presencia del pensamiento teológico del Aquinate, que hemos tratado de esclarecer en el texto del *Catecismo*, manifiesta con creces la actualidad de Santo Tomás y su vigencia como Doctor Común de la Iglesia.

HÉCTOR AGUER

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

³² JUAN PABLO II, Constitución apostólica *Fidei depositum*, n. 4.

SANTO TOMÁS DE AQUINO EN LA ENCÍCLICA *VERITATIS SPLENDOR* DE JUAN PABLO II

El día 6 de agosto de 1993, Su Santidad el Papa Juan Pablo II firmaba su undécima encíclica, *Veritatis splendor*, la primera en la historia de la Iglesia íntegramente dedicada a la temática moral. Aunque el pontífice la venía preparando desde años antes, hizo sus últimos retoques en su residencia de Castel Gandolfo, en plena canícula romana.

Apenas anunciada la aparición del documento, periódicos de todo el mundo, católicos y no católicos, hicieron toda clase de comentarios. Muchos de ellos aventuraban críticas sobre un texto que aun no había sido presentado oficialmente y hasta se referían a temas que la encíclica no toca. La casi totalidad de los medios de comunicaciones centró su atención en cuestiones tratadas en el capítulo segundo, que analiza tendencias erróneas de la actual teología moral que se enseña en seminarios y facultades eclesiásticas y que exigen ser rectificadas para tener coherencia con las enseñanzas de la Iglesia. Pero no se tuvo en cuenta el rico contenido del resto.

El texto original, según trascendidos, habría sido redactado en polaco y después traducido al latín, lengua oficial de los documentos dirigidos a todos los obispos del mundo. De este idioma se hicieron versiones a distintas lenguas durante los meses de septiembre y octubre de 1993, tras las vacaciones estivas europeas. Conociendo el modo de actuar de los periodistas, sería casi imposible pensar que aun antes de la presentación solemne del documento ya no se publicaran algunos pasajes que, aislados de su contexto, pierden buena parte del sentido que poseen cuando están ubicados en el todo de la encíclica.

Ya el subtítulo anuncia que se trata de «algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza de la teología moral», lo que luego se reitera en el n. 5. No se determinan, para aprobar o reprobar, casos concretos (aunque se mencionen algunos en los nn. 80 y 100). Directamente, la encíclica se refiere «a la enseñanza de la teología moral» y, dentro de ella, a «algunos aspectos doctrinales que son decisivos para afrontar lo que sin duda constituye una verdadera crisis» (n. 4). No podríamos minimizar la gravedad de una situación que el Papa no vacila en calificar con el término de «crisis». «Hay que destacar —dice— la discrepancia entre la respuesta tradicional de la Iglesia y algunas posiciones teológicas difundidas en seminarios y facultades teológicas» (n. 4).

Aunque el documento es muy claro, puede parecer demasiado técnico para quien no está interiorizado con la temática teológico-moral. Para quien la conozca, significa una límpida presentación de los principios sobre la conducta humana insertos en la revelación bíblica, la tradición patristica y la reflexión teológica ayudada por la filosofía (concretamente, por la ética tomista).

Si bien ya estaba publicada, la presentación académica de la encíclica se realizó en la Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino, donde el Papa había cursado sus estudios en Roma. El acto estuvo organizado por el Comité de Rectores de Ateneos Romanos (universidades e institutos de nivel universitario). Se hizo en dos jornadas, el 29 y el 30 de octubre, en pleno año lectivo europeo, sin duda para facilitar la participación de un mayor número de profesores. Fueron varias las exposiciones, pero la disertación principal estuvo a cargo del cardenal Pio Laghi, prefecto de la Sa-

grada Congregación para la Educación Católica (equivalente, en el orden civil a un ministro de educación). El hecho de que no fuese el prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Ratzinger, quien hiciese la presentación oficial del documento pontificio, sino el cardenal Laghi (quien vivió años en nuestra patria como nuncio apostólico), refirma que se dirige directamente a quienes tienen función docente en la Iglesia, como lo subraya el Papa en el párrafo 114 recordando la constitución conciliar *Lumen gentium*: los obispos (destinatarios de la encíclica) «son los maestros auténticos, por estar dotados de la autoridad de Cristo»¹.

Los profesores de teología ayudan a la jerarquía con sus trabajos e investigaciones, pero no constituyen un magisterio paralelo al episcopal (recordemos que hace una treintena de años un grupo de teólogos europeos hizo una declaración insólita: denunciaban obstáculos que opondrían el magisterio episcopal al «magisterio de los teólogos»²). La encíclica subraya la doctrina revelada y añade: «Todos (los obispos) somos ayudados por los teólogos; sin embargo, la opiniones teológicas no constituyen la regla ni la norma de nuestra enseñanza. Su autoridad deriva, con la asistencia del Espíritu Santo y en comunión «cum Petro et sub Petro» de nuestra fidelidad a la fe católica recibida de los Apóstoles» (n. 116).

No es casual la elección del lugar donde se realizó el simposio: la Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino. Sin duda se relaciona con un hecho llamativo. En el n. 29 se afirma que «el magisterio de la Iglesia no desea imponer a los fieles ningún sistema teológico particular y menos filosófico»; sin embargo luego, en el n. 44 afirma: «La Iglesia se ha referido a menudo a la doctrina tomista de la ley natural, asumiéndola en su enseñanza moral». Pero sobre todo que en más de veinte veces envía a textos de Santo Tomás y otras tantas a documentos inspirados en el pensamiento tomista. La única explicación posible de este hecho es que la Iglesia no considera al tomismo como uno de los varios sistemas teológicos o filosóficos aprobados por ella, sino que —como afirmara Pío XI en su encíclica *Studiorum duces*— «ha hecho suya su doctrina», y por ello —continúa— «honrando a Santo Tomás, más que a su nombre propio se ensalza la autoridad de la Iglesia docente»³.

También es destacable que siendo el tema del documento estrictamente moral, no esté centrado en el bien ni en la rectitud de la voluntad, sino que continuamente hace hincapié en la primacía de la verdad sobre lo bueno, del entendimiento sobre la voluntad, de la razón sobre la conciencia y, en el plano de lo religioso, de la fe sobre la moral, posiciones típicamente tomistas⁴, cuestionadas por otras escuelas teológicas, pero que el Papa hace suyas en una encíclica tan personal que (contrariando la costumbre) habla en primera persona del singular.

No es de extrañar, sin embargo, que el Sumo Pontífice, formado en la Universidad de Santo Tomás de Aquino de Roma, donde hizo su doctorado, y más tarde, enseñando en las universidades de Lublin y Cracovia, haya expuesto la ética tomista. Siendo ya obispo, fue uno de quienes decidimos fundar, en el congreso conmemorativo del séptimo centenario de la muerte de Santo Tomás, la SITA, Sociedad In-

¹ *Lumen gentium*, n. 25.

² Acerca de este episodio, véase G. E. PONFERRADA, *Sobre la «declaración» de un grupo de teólogos de la revista «Concilium»*: «Universitas» (Buenos Aires) IV (1970) N° 15, 31-42.

³ PIVS XI, *Studiorum duces*: AAS XV (1923) 324.

⁴ Cfr. *Summ. theol.* I q. 16 a. 4, q. 82 a. 3; I-II q. 56 a. 3; II-II q. 10 a. 4.

ternacional Tomás de Aquino, de la que sigue siendo socio. En el congreso de 1992 nos decía: «Soy un socio activo, aunque la verdad es que soy muy poco activo. Pero no puedo remediarlo: estoy demasiado ocupado... Tengo que trabajar de Papa».

La atmósfera que se respira al leer la encíclica no es, sin embargo, prevalentemente teológica, sino bíblica y también patristica. Es lógico, pues, como señala el n. 29, «la teología acoge e interpela la divina revelación y responde a la vez a las exigencias de la razón humana». La reflexión racional sobre los datos de la fe constituye el saber teológico⁵. Por ello los tres capítulos de que consta el documento están encabezados por textos del Nuevo Testamento (Mat., 19, 16; Rom., 12, 2; I Cor., 1, 17) y en cada uno de los párrafos en su mayoría envía a pasajes del Antiguo o del Nuevo Testamento. Además, los Santos Padres, testigos de la Tradición de la Iglesia, aparecen citados con frecuencia, sobre todo San Agustín. También autores recientes, como el cardenal Newman y los últimos Papas.

II

El primer capítulo introduce al lector en el clima de todo el documento. Es un comentario al pasaje del Evangelio de San Mateo en el que un hombre joven se acerca a Jesús y le pregunta: «Maestro, ¿qué he de hacer de bueno para alcanzar la vida eterna?». El Señor le responde: «Uno solo es el Bueno» y le agrega: «Guarda los mandamientos», enunciando algunos referentes al prójimo (Mat., 19, 16-21) (cfr. n. 6). La pregunta plantea el problema moral que todo hombre tiene en el fondo de su corazón: ¿qué he de hacer? ¿Cómo he de obrar para dar sentido a mi vida? Claramente o vagamente, todos saben que se debe realizar lo bueno, pero es preciso determinar dónde está lo bueno. En el relato que hacen Marcos (10, 17-27) y Lucas (18, 18-28), Jesús expresa que «el Bueno» es Dios. Es la fuente de todo bien por ser la bondad por esencia, de la que participa todo lo bueno⁶. La respuesta del Señor, concorde a la pregunta del joven, une el bien moral al fin de la vida: Dios. Por ello la respuesta correcta sobre el destino personal y sobre lo bueno sólo puede darla Cristo. Y lo hace por medio de su Iglesia, que es el lugar del encuentro entre el hombre y Dios (nn. 7-8).

El obrar humano «bueno» tiene su raíz en la bondad de Dios, que a la vez es el fin último al que tiende toda acción moral. Por ello, incluso considerada en su dimensión puramente natural, la moralidad se mueve en un ámbito religioso (n. 9). Los diez mandamientos explicitan lo que constituye en el orden natural la realización de la persona humana y que ya en el Antiguo Testamento aparece sintetizado en la revelación hecha al pueblo de Israel: Dios, que ama infinitamente al hombre, espera una respuesta de amor (Deut., 6, 4-7) (n. 10). Pero esta respuesta, que entraña el cumplimiento de los preceptos, es también un don de Dios (n. 11).

Al crear al hombre, Dios ha inscrito en su corazón una ley (Rom., 2, 15) que lo inclina a obrar el bien y a evitar el mal. San Pablo manifiesta que la experimentan los paganos. Es la «ley natural» escribe el Papa, citando a Santo Tomás⁷. Esta ley ha

⁵ Cfr. *Summ. theol.* I q. 1 a. 5.

⁶ Cfr. *Summ. theol.* I q. 6 aa. 1-4.

⁷ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 91 a. 2.

tenido una explicitación sobrenatural en los mandamientos dados por Dios a Moisés en el Sinaí. Por ello la respuesta de Jesús al joven: «Guarda los mandamientos», subraya la íntima relación entre éstos y la vida eterna, superando la promesa que en la Antigua Alianza se refería a la posesión de la tierra de Canaán (n. 12).

Cuando en este pasaje evangélico Jesús enumera al joven los mandamientos, e-nuncia los referentes al prójimo (Mat., 19, 18-19). Esto no signinfica que los separe de los que miran a Dios, sino que subraya la dignidad de la persona humana, fundamento del amor que debemos a nuestro prójimo (Mat., 19, 19; Mc., 12, 31). Esta dignidad está tutelada por los preceptos formulados en forma negativa: defienden la vida, el matrimonio, la propiedad, la veracidad, la buena fama, prohibiendo ofenderlos. Cumplirlos constituye, como dice San Agustín, la primera libertad: nos liberan del egoísmo del pecado (n. 13.)

Los dos preceptos de amor a Dios y al prójimo (Luc., 10,25) de los que penden la Ley y los Profetas (Mat., 22, 40) forman una unidad. Mas, sin amor al prójimo no es concebible el amor a Dios (I Jn., 4, 20)(n. 14). Pero más allá de los mandamientos, que dan una libertad aún imperfecta, está el llamado a la perfección, expresada en las bienaventuranzas (Mat., 5, 3) y personificada en el mismo Cristo (n. 15). Es ésta la respuesta a la segunda pregunta del joven, que ha guardado los mandamientos (Mat., 19, 21). Seguir a Cristo es esforzarse en imitarlo y asimilarse a Él; las bienaventuranzas son como un autorretrato del mismo Cristo (n. 16).

Al formular Jesús el llamado a la perfección lo hace en forma de invitación: «Si quieres», subrayando la libertad y la madurez que implica la búsqueda de la perfección, a la que, sin embargo, todos somos llamados (Mat., 5, 48). A medida que se avanza hacia ella, más se acerca cada uno Dios porque crece en amor y Dios es amor (I Jn., 4, 7). San Pablo anuncia: «Habéis sido llamados a la libertad» y, para evitar malentendidos, añade: «No toméis esa libertad como pretexto para la carne» (Gal. 5, 13). Es la «libertad de los hijos de Dios» (Rom. 8, 21), la que, por obra de la gracia, va adquiriendo el cristiano (n. 17).

La encíclica insiste en que la invitación a la perfección se dirige a todos (Mat., 5, 48), y a todos Dios da la gracia para poder alcanzarla (n. 18). En el caso del joven que interpela a Jesús, hay un «ven y sígueme» ligando la perfección con la vida apostólica, pero si bien el seguir de cerca a Cristo es propio de quienes consagran su vida a Dios, se extiende también a todo cristiano (n. 19). Todo creyente debe adherir a la persona de Cristo imitando su amor: nos manda «que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn., 15, 12); con la oblación, si se preciso, de la propia vida (n. 20).

La conformidad con Cristo no se logra sino por la gracia que fluye de Él y se desarrolla por la fe y los sacramentos (n. 21). Con sus solas fuerzas ningún hombre puede imitar y revivir el amor de Cristo: debe estar vitalmente unido a Él por la acción del Espíritu Santo que hemos recibido (n. 22). En la Antigua Alianza, la ley guiaba; en la Nueva es Dios mismo quien guía (n. 23). El don del Espíritu sobreleva la libertad del hombre, a la vez que aumenta las exigencias del amor. La encíclica cita a Santo Tomás: la ley nueva es la gracia del Espíritu Santo dada mediante la fe en Cristo⁸, que habita en nosotros (n. 24). De este modo, Cristo es siempre contem-

⁸ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 6 a. 1.

poráneo; está en cada época presente en el mundo por el cuerpo vivo de su Iglesia, que es la que actualiza permanentemente las prescripciones divinas sobre la vida humana (n. 26). Ya desde la época de los Apóstoles, la Iglesia ha orientado la conducta de los fieles para que actúen conforme a su fe (n. 26). Así se ha desarrollado una Tradición viva que llega hasta nosotros, asistida en su misión de transmitir la enseñanza evangélica por el Espíritu Santo. Y la interpretación auténtica de este mensaje de salvación compete al Magisterio de la Iglesia (n. 27).

III

El segundo capítulo se abre con la frase de San Pablo: «No os conforméis a la mortalidad del mundo» (Rom., 12, 2). El obrar humano debe ser conforme a la fe. La Iglesia, velando por esta armonía de fe y vida ha ido progresando a la vez en su enseñanza doctrinal y en su doctrina moral (n. 28). Se ha desarrollado así una teología: reflexión racional sobre la revelación a la luz de la fe, en la cual una parte, la «teología moral» estudia el obrar humano en cuanto bueno o malo. Y como es algo que toca tan directamente al hombre concreto, puede infiltrarse una mentalidad mundana que no concuerda con la evangélica.

El Concilio Vaticano II invitó a los teólogos moralistas a perfeccionar su disciplina: lo han hecho muchos correctamente, pero otros han propuesto teorías incompatibles con la «sana doctrina» de la que habla San Pablo (2 Tim., 4, 3). Y es ésa la doctrina que da respuesta a los enigmas de la condición humana: el sentido de la vida, el bien y el mal, el dolor, la muerte, el fin último. Y el problema de la relación de la libertad con la verdad, el papel de la conciencia, cuáles son los derechos y deberes de la persona humana. Y frente a esta respuesta, ya lo anunciaba San Pablo, «vendrán tiempos en que los hombres no soportarán la sana doctrina, sino que arrastrados por sus propias pasiones, se buscarán una multitud de maestros por el prurito de oír novedades; apartarán sus oídos de la verdad» (2 Tim., 4, 1-5) (n. 30).

En nuestro tiempo hay una concientización de la dignidad de la persona humana y de su libertad (n. 31). Y se ha llegado a «exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto» y «fuente de todos los valores» en posiciones que desconocen lo trascendente. Se hace de la conciencia individual la instancia suprema en el orden moral: el juicio moral sería verdadero por provenir de la conciencia. Así desaparece la verdad en aras de la autenticidad, la sinceridad, el acuerdo consigo mismo: un total subjetivismo moral. Se anula la idea de una verdad sobre el bien; la conciencia ya no es la aplicación del conocimiento intelectual del bien a una situación concreta expresada en un juicio de elección recta, sino que sería la decisión autónoma del individuo sobre cuál es el bien y el mal. Este individualismo lleva a negar la idea de naturaleza humana, fruto de la antinomia entre ley moral y conciencia, entre naturaleza y libertad (n. 32).

Paradójicamente, el pensamiento moderno por una parte exalta y por otra duda de la libertad. Los condicionamientos sociales y psicológicos, destacados por los avances de las ciencias, han terminado en algunos casos en la negación de la libertad humana. Las costumbres, hábitos, instituciones, determinarían un relativismo moral: lo bueno y lo malo serían frutos sociales, variables según las sociedades (n. 33). El Concilio Vaticano II ha proclamado que «El hombre no puede convertirse al bien

sin libertad»⁹. Y el cardenal Newman asentó que «La conciencia tiene unos derechos porque tiene unos deberes»¹⁰. Jesús ha dicho: «La verdad os hará libres» (Jn., 8, 32). La modernidad niega la dependencia de la libertad respecto a la verdad (n. 34).

Dios ha hecho al hombre libre; ya al dar a nuestros primeros padres la prohibición de comer de un árbol, dejándoles el resto a su disposición, manifestó ser el autor de la ley moral (Gen., 2, 16-17). Esta ley no elimina sino que fortalece la voluntad humana, indicándole lo que es bueno. En cambio las tendencias contemporáneas, al exaltar la libertad, llevan a algunos a establecer un conflicto entre libertad y ley; la libertad crearía los valores y tendría primacía sobre la verdad, de donde se seguiría una total autonomía moral (n. 35). Estas ideas han llegado a la misma teología moral que, sin haber nunca negado la relación entre la libertad y la ley divina, ha replanteado el papel de la fe religiosa en los «comportamientos intramundanos». En éstos la conciencia personal o la razón de cada uno serían la norma que el hombre se da a sí mismo, olvidando que «la razón humana —enseña Juan Pablo II— ejerce su autonomía legisladora en virtud de un mandato originario y total de Dios al hombre» (n. 36).

Estas afirmaciones —añadamos— no pueden extrañar a quienes conozcan la evolución cultural de la modernidad. Cuando Descartes puso el punto de partida del conocer en el «Yo pienso», realizando lo que más tarde llamará Kant la «revolución copernicana» de la filosofía (en la que él mismo basará su «ética autónoma», ajena a concepciones antropológicas y hasta teológicas: Dios sería sólo un «postulado de la razón práctica»), el individuo se constituirá en el centro de la realidad. Y en él su subjetividad «trascendental» será la fuente de lo racional y de lo moral. Paradójicamente, el positivismo de Comte va a negar la noción de «naturaleza» por ser abstracta, pero a la vez dirá que «el nombre no existe; existe la humanidad». Más cerca de nosotros, Michel Foucault llegará a afirmar que «antes del fin del siglo XVIII el hombre no existía» (tal como lo conocemos, sería el fruto de la pregunta de Kant: ¿Qué es el hombre?), y a proclamar «la muerte del hombre» como Nietzsche proclamó «la muerte de Dios». Frente a esto, el Papa advierte que las normas morales naturales son racionales; cita a Santo Tomás¹¹, y agrega el error en que han incurrido algunos moralistas católicos al distinguir el «orden ético» del «orden de la salvación»; el primero daría normas racionales y el segundo sólo una exhortación general al bien obrar. Esta autonomía de la razón es incompatible con la doctrina católica (n. 37). Hay un orden impreso en las cosas que el hombre desde descubrir y es obra del Creador (n. 38). Hay en el hombre mismo una tensión hacia su propia perfección que debe asumir libremente y realizar (n. 39).

El Concilio subraya la acción de la razón en el encuentro y aplicación de la ley moral que proviene de Dios; en esto consiste su justa autonomía; no que esta ley sea creación suya (n. 40). Esta ley es participación de la ley eterna, que es la sabiduría misma de Dios, de modo que no se trata de una imposición heterónoma, sino que surge de la naturaleza humana, pero su fuente es el Creador (n. 41). Y la libertad en obedecerla deriva de la libertad divina, como la luz de la razón que discierne

⁹ *Dignitatis humanae*, n. 2.

¹⁰ J. H. NEWMAN, *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk: Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, London 1868-1881, vol. II, p. 250.

¹¹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 71 a. 6.

lo bueno de lo malo es participación de la luz divina, como ha escrito Santo Tomás¹² (n. 42).

El Papa recuerda que Santo Tomás identifica la «ley eterna» con «la razón de la sabiduría divina que mueve todas las cosas a su debido fin»¹³. La razón humana participa de esta ley; por ello puede dirigir desde su interior su acción libre: como indica el Santo Doctor, el hombre «participa de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción y al fin debidos. Y esta participación de la ley eterna en la creatura racional se llama ley natural»¹⁴. (n. 43).

«La Iglesia se ha referido a menudo a la doctrina tomista sobre la ley natural, asumiéndola en su enseñanza moral», dice el Papa, mencionando a su antecesor León XIII y refiriendo la posición tomista a textos bíblicos (n. 44). Esta ley natural recibe un perfeccionamiento sobrenatural con la «ley nueva» que nos legó Jesucristo y que obra en el interior de los fieles por acción del Espíritu Santo, como explica Santo Tomás¹⁵, sobrelevando la libertad humana (n. 45).

Empero se ha opuesto la ley a la libertad: se exalta la libertad en desmedro de la ley o bien se entroniza la ley (entendida en sentido físico) anulando la libertad. El prestigio de las ciencias naturales, fuente de tantas conquistas en la era moderna, ha llevado a considerar al hombre como un animal complejísimo, cuya acción surge de determinismos físico-químicos, hormonales y nerviosos, o de determinismos psicosociales revelados por estadísticas. Esto ha impresionado a algunos moralistas, que piensan que el comportamiento humano normal es el que marca la conducta de la mayoría. Otros, para salvaguardar la libertad, consideran que la naturaleza es sólo el material sobre el que actúa libremente el hombre para su propia promoción. Otros oponen lo corpóreo a la libertad creadora de valores (n. 46).

La encíclica no da nombres ni de los teólogos ni de los científicos o filósofos a los que alude. Pero es fácil ver la referencia a la reflexología de Betcherev y Pavlov, al conductismo de Watson y Thorndike (para quienes la moral es un cuento de viejas y de curas), y aun al neocoductismo de Skinner (que niega que seamos personas), o de Piaget (para éste, «la filosofía es una fantasía y la religión una ilusión»). Al negarse la libertad de decisión, lógicamente se debe negar la moral, como lo hacen estos autores, valiosos, sin embargo, en sus estudios sobre psicomotricidad y aprendizaje de habilidades. Frente a este «biologismo» o «naturalismo», que algunos moralistas han creído ver en los mismos documentos del Magisterio sobre la sexualidad, se subraya que Dios ha hecho al hombre libre y dejado en sus manos su destino. Las «inclinaciones naturales» no serían sino un marco general que no determinaría la valoración moral de los actos concretos (n. 47). La naturaleza humana sólo sería un presupuesto «premoral» por tender a bienes físicos. Esta teoría se aparta de la doctrina de la Iglesia sobre la unidad de la persona, cuya alma espiritual es substancialmente «forma» del cuerpo¹⁶. Sobre la base de una conocida doctrina tomista,

¹² Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 91 a. 2.

¹³ *Summ. theol.* I-II q. 93 a. 6 ad 1um.

¹⁴ *Summ. theol.* I-II q. 91 a. 2.

¹⁵ Cfr. *In Epist. ad Romanos*, cap. VIII, lect. 1.

¹⁶ Cfr. CONCILIO ECUMÉNICO DE VIENNE, Const. *Fidei catholicae*: Denz/Sch 902; CONCILIO ECUMÉNICO LATERANENSE V, Bulla *Apostolici regiminis*: Denz/Sch 1440. Vide S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 76 a. 1.

la encíclica afirma que el sujeto de los actos es la persona toda, unidad de alma y cuerpo (n. 48).

«Una doctrina que separe el acto moral de las dimensiones corpóreas en su ejercicio es contraria a las enseñanzas de la Sagrada Escritura y de la Tradición», expresa la encíclica. Por ello, declara San Pablo, serán excluidos del Reino de los cielos los impúdicos, afeminados, homosexuales, adúlteros (I Cor., 6, 8), viciosos corporales a la vez que moralmente culpables (n. 49). La ley natural expresa las exigencias de perfección de la persona, unidad corpóreo-espiritual (n. 50). Por ello la ley natural posee universalidad e inmutabilidad: mientras haya una naturaleza humana (que no puede transformarse) rige esta exigencia y afecta a todo individuo de esta naturaleza. De la tendencia natural a hacer el bien y evitar el mal surgen determinaciones: a conservar y preservar la vida y la especie, el cultivo de la vida social, la búsqueda de la verdad¹⁷. Al someterse a la ley común, cada uno realiza la comunión entre las personas (n. 51).

Los preceptos positivos (dar culto a Dios, honrar a los padres) obligan siempre y son inmutables; se aplican conforme al conocimiento que tenga de ellos la razón práctica mediante un juicio de la conciencia. Los preceptos negativos obligan a todos en toda circunstancia, pero esto no indica que sean más importantes que el amor a Dios y al prójimo: vetan acciones que atentan contra la dignidad personal. Hay ocasiones en las que es imposible realizar acciones buenas, pero nunca que no haga acciones malas (n. 52). Estas normas universales e inmutables deben ser asumidas por personas concretas que viven en determinadas épocas históricas y en diversos climas culturales; por ello su formulación ha de ser la más adecuada al contexto ambiental (n. 53).

IV

La relación entre libertad y ley tiene un punto clave en la conciencia moral. Una novedad reciente es la teoría de la «creatividad de la conciencia» (n. 54). Según algunos teólogos, en el pasado se entendía que la conciencia se limitaba a aplicar normas generales a casos concretos, sin tener en cuenta el «carácter creativo» que debe tener la «conciencia autónoma»; la «decisión personal» no podría ser una automática asunción de un principio para trasladarlo a un caso concreto sin tener en cuenta los múltiples influjos psicológicos, sociales, culturales y efectivos que condicionan la decisión (n. 55). Según la situación, habrían legítimas excepciones a la regla y se podrían realizar válidamente actos calificados como intrínsecamente malos. La conciencia moral no estaría obligada por un precepto negativo (n. 56).

Es fácil ver que, aunque el Papa no se refiere a nadie determinadamente, esta posición ha sufrido el impacto del «situacionismo moral» del existencialismo ateo de Sartre. El Pontífice recuerda el sentido bíblico de la conciencia como aparece en San Pablo: «Cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley, como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia con sus juicios opuestos que los acusan o los defienden» (Rom., 2, 44). La conciencia en todo

¹⁷ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2.

hombre, se indica en la *Veritatis splendor*, es testigo de su rectitud o maldad moral (n. 57).

La conciencia es un acto de la razón práctica; como la razón humana es reflejo de la razón divina, se puede decir que es como la voz de Dios (n. 58). Más precisamente, la conciencia es un juicio práctico que o bien «ordena lo que el hombre debe hacer o no hacer o bien valora un acto ya realizado por él». La encíclica retoma aquí el tratado de Santo Tomás¹⁸. Ante cada acción libre a realizar, la razón práctica emite un juicio que expresa las exigencias de la ley natural, señalando lo que debe hacerse, constituyendo así la «norma próxima de moralidad de un acto voluntario», a la vez que, sin violentar la libertad, la inclina a obrar (en esto consiste el deber), y por fin juzga si el acto realizado está o no de acuerdo con la norma (n. 59).

La norma concreta deriva de la verdad sobre el bien y el mal moral, norma objetiva universal, mientras el juicio de la conciencia es norma próxima de la moralidad personal: no es, por ello, autora de la ley (n. 60). Así, la verdad sobre el bien moral, manifestada por la razón, es asumida por la conciencia: su juicio práctico aprueba o condena, manifestando de este modo el vínculo de la libertad con la verdad (n. 61). Sin embargo, la conciencia, por ser humana, es limitada y por ello no es infalible: puede errar. Hay, pues, una conciencia errónea que puede serlo sin culpa, por una ignorancia sincera: se cree estar en la verdad y se está en un error (n. 62).

La dignidad de la conciencia deriva de la verdad; aun en el caso del juicio inculablemente erróneo, es subjetivamente verdadero, pese a no serlo objetivamente. Pero aun así es un mal, «un desorden con relación a la verdad sobre el bien». Y cuando el error es culpable, por no haber buscado la verdad, la conciencia compromete su dignidad (n. 63). De ahí la necesidad de «formar la conciencia», para no conformarse con la mentalidad de este mundo, y estar en la verdad, para «distinguir cuál es la voluntad de Dios» (Rom., 12, 2). Citando a Santo Tomás, la encíclica señala que «si es necesario el conocimiento de la ley de Dios en general, esto no es suficiente: es indispensable una especie de connaturalidad» entre el hombre y el bien¹⁹. Y también la ayuda del Magisterio de la Iglesia que indica la verdad (n. 64).

V

Hay teólogos que con razón sostienen que la vida moral constituye una dimensión profunda de la persona que se manifiesta en actos libres. La libertad no sólo es elección de esto o de aquello, sino también decisión sobre sí en favor o en contra del bien y, por ello, de la verdad y, en última instancia, de Dios. También es cierto que se ha insistido en las acciones olvidando el aspecto profundo de la moralidad. Frente a esto, algunos teólogos han distinguido una «libertad fundamental», que sería «trascendental» (en el sentido moderno del término) y atemática, cuyo objeto es el Bien absoluto, de otra «libertad de elección», cuyo objeto son los bienes «categoriales», o sea, particulares. Según esta novedosa distinción se ha propuesto una «opción fundamental» de la «voluntad trascendental» por la que orientaría la vida a su fin último o se apartaría de él. Esta «opción» por el bien o por el mal sería diversa

¹⁸ Cfr. *De verit.* q. 17 aa. 1-5.

¹⁹ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 45 a. 2.

de las elecciones particulares, que serían «rectas» o «equivocadas» respecto a los «bienes intramundanos», «premorales» o «físicos» y no serían propiamente morales (n. 65).

La encíclica reconoce la importancia y las raíces bíblicas de la «opción fundamental» como marco genérico dentro del cual deben ubicarse las elecciones concretas. Pero la «opción» se manifiesta por elecciones concientes que la refirman o la anulan. Una decisión por un objeto malo compromete totalmente a la persona y la opción o la intención no puede conservarse en su orientación al bien (nn. 66-67). Es inaceptable que por una «opción fundamental» por el Bien (Dios) se pueda ser fiel a quien se ofende gravemente con actos concretos. El pecado mortal hace perder la gracia y la orientación de la vida hacia Dios. Así se ha entendido siempre en la Iglesia (n. 68). Esto lleva al Papa a recordar la doctrina del pecado.

Algunos teólogos, siguiendo la teoría de la «opción» entienden que el pecado mortal, que separa de Dios y merece la condenación eterna, sólo podría ser un acto que comprometa la totalidad de la persona en su profundidad y constituya un rechazo de Dios. Un acto particular no podría comprometer tan seriamente a un cristiano que quiere ser fiel a Dios y a la Iglesia (n. 69). Pero esta forma de pensar se aparta de la doctrina de la Iglesia: cuando con pleno conocimiento y deliberado consentimiento se realiza un acto cuyo objeto es gravemente malo por su materia, se rompe la amistad con Dios y se pierde la gracia, aunque se conserven la fe, la esperanza y las virtudes cardinales. En cambio el pecado venial no aparta del fin, sino de los medios que llevan a él (n. 70).

VI

La encíclica reitera, exponiendo explícitamente a Santo Tomás, su doctrina sobre la moralidad de los actos humanos, que expresan la bondad o malicia de quien los realiza²⁰. No tiene sentido una ruptura entre la persona y sus actos (similar a la separación de Kant del «yo noumenal» y el «yo fenoménico»)(n. 71). El obrar humano es moralmente bueno cuando las elecciones de la libertad están conformes con el verdadero bien y lo ordenan a su fin último. Y no basta que el fin intentado sea bueno, sino que debe serlo su objeto²¹ (n. 72).

La vida moral tiene un carácter «teleológico»: tiende a un fin último. Pero esta ordenación no depende de una dimensión subjetivista, sino, como decía el joven rico a Jesús en su pregunta, de lo que se ha de hacer «de bueno» (n. 73). Algunos teólogos dan prioridad a «los fines perseguidos por el agente», poniéndolos antes de «lo que hace». Son las «doctrinas teleológicas». La moralidad dependería de los bienes a conseguir o de los valores a realizar en cuanto intentados por el sujeto. Se distancian del utilitarismo y del pragmatismo, con los que pudieran confundirse estos moralistas, al hacer referencia al fin último. Más bien buscan a argumentos racionales comprensibles para los no creyentes (n. 74).

El deseo de una moral más racional ha llevado a errores. O bien no se considera «suficientemente el hecho de que la voluntad está implicada en las elecciones con-

²⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 3.

²¹ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 148 a. 3.

cretas», o bien se concibe a la libertad prescindiendo «de su referencia objetiva a la verdad sobre el bien». «Según estas teorías, la voluntad libre no estaría moralmente ordenada a obligaciones determinadas». Este «teleologismo» tiene dos vertientes: el «consecuencialismo», para el cual la rectitud del obrar depende sólo del cálculo de las consecuencias que se prevé tendrá el acto libre, y el «proporcionalismo», que hace depender la moralidad de la proporción entre los efectos buenos o malos de la acción. Los «teleologistas», aunque admiten que los valores morales son indicados por la razón y la revelación, sostienen que no se pueden «formular prohibiciones absolutas» de comportamientos que «contrasten con esos valores» (n. 75).

Habría dos tipos de valores: los de «orden moral» (amor a Dios, benevolencia con el prójimo, justicia), y los de «orden premoral» (ventajas o inconvenientes para la salud, la vida, los bienes). En el mundo el bien y el mal se mezclan, la moralidad se mediría por «la intención del sujeto referida a bienes morales; pero la rectitud del acto dependería de las consecuencias previsibles y de la proporción entre los efectos buenos y malos. Una acción opuesta a una norma negativa respecto a bienes «premorales» es admisible si la intención no afecta los valores morales. La valoración de las «consecuencias» y de la «proporción» de los efectos entre sí es «premoral»: así, actos que, en la consideración de la moral tradicional eran tenidos por ilícitos, ya no serían actos moralmente malos (n. 135).

Esta orientación ética está influenciada por la mentalidad científica y economista, centrada en el cálculo de procedimientos y efectos, de recursos y beneficios. Pero olvida que el amor a Dios y al prójimo es inseparable de los mandamientos y de la ley natural (n. 76). Estas teorías consideran la intención y las consecuencias, pero «esto no es suficiente para valorar la cualidad moral de una elección concreta». Las consecuencias se ubican entre las circunstancias que modifican accidentalmente la moralidad sin cambiar de especie²². Por otra parte, sería imposible valorar y comparar todas las consecuencias y los efectos buenos y malos de un acto (n. 77).

«La moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada», dice la encíclica citando a Santo Tomás. Por «objeto» no se entiende, obviamente, una cosa: «El objeto del acto de querer es un comportamiento elegido libremente. Y cuando es conforme con el orden de la razón es causa de la bondad de la voluntad, nos perfecciona moralmente y nos dispone a reconocer nuestro fin último en el bien perfecto». Y continúa: «El acto humano, bueno según su objeto, es ordenable también al fin último» (n. 78).

Notamos esta frase de la encíclica. Dentro del tomismo han sostenido respetables autores que si la norma de moralidad es el dictamen de la recta razón práctica, se podría caer en posiciones subjetivistas. Por ello afirmaron que el acto es moralmente bueno si está ordenado al fin último que es Dios; y hasta alguno querría que esta ordenación a Dios fuese explícita. Quien no admitiese a Dios no podría hacer ningún acto moralmente bueno. En una ponencia que envié al Congreso Tomista Internacional de Roma del año 1974 me permití disentir: el acto no es moralmente bueno porque está ordenado a Dios, sino que, precisamente, por ser bueno (por su objeto y su fin), se ordena a Dios²³. La encíclica dice que el acto, por ser bueno, es

²² Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 7 a. 2.

²³ Cfr. *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale*, Roma 1974, vol. V, pp. 171-177.

«ordenable» al fin último, y añade que adquiere su perfección última «cuando la voluntad lo ordena efectivamente a Dios mediante la caridad». Se pasa aquí del orden ético natural al teológico (sobrenatural) que es, en definitiva, el real: nadie se salva sino por la gracia.

Para Santo Tomás, el primer especificativo moral es el objeto de la acción libre²⁴: si éste es intrínsecamente malo, ya lo es el acto. Los «teleologistas» no admiten esto: habría que ver con qué intención se realiza el acto y cuáles son sus consecuencias. La encíclica es tajante: «Si el objeto de la acción concreta no está en sintonía con el verdadero bien de la persona, la elección de tal acción hace moralmente mala nuestra voluntad y a nosotros mismos y, por consiguiente, nos pone en contradicción con el fin óptimo, es decir, Dios mismo» (n. 72). El fin intentado también es determinante²⁵, «pero no es suficiente para valorar la moralidad de una elección concreta» (n. 77). Más aún: «El objeto es el fin próximo de una elección deliberada que determina el acto del querer de la persona que actúa» (n. 78).

La encíclica cita un párrafo de una obra de Santo Tomás: «Sucede frecuentemente que el hombre atúe con buena intención, pero sin provecho espiritual porque le falta buena voluntad. Por ejemplo, uno roba para ayudar a los pobres. En este caso, si bien la intención es buena, falta la rectitud de la voluntad, porque las obras son malas»²⁶. La intención está en la razón práctica que determina el fin, pero la voluntad está maleada porque el objeto de su acción, el robo, es malo (n. 79). E insiste el documento: «El elemento primario y decisivo para el juicio moral es el objeto del acto humano, el cual decide su ordenabilidad al bien y al fin último, que es Dios». Y hace notar que los mandamientos, como escribe Santo Tomás, contienen toda la ley natural²⁷, esclareciendo, para tutelar los bienes humanos, qué debe o no debe hacerse (n. 79).

Hay, pues, objetos intrínsecamente malos. El Concilio Vaticano II menciona como tales: «todo lo que se opone a la vida, como los homicidios de cualquier género, los genocidios, la eutanasia y el mismo suicidio voluntario; todo lo que viola la integridad de la persona humana, como las mutilaciones, las torturas corporales y mentales, incluso los intentos de coacción psicológica; todo lo que ofende a la dignidad humana, como los encarcelamientos arbitrarios, las condiciones infrahumanas de vida, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes»²⁸. Y Pablo VI reitera: «No es lícito, aun por razones gravísimas, hacer un mal para conseguir un bien, es decir, hacer objeto de un acto positivo de voluntad lo que es intrínsecamente desordenado»²⁹. (n. 80).

El Papa avala bíblicamente la maldad intrínseca de ciertos actos citando a San Pablo, que excluye del Reino a los impúdicos, idólatras, adúlteros, afeminados, homosexuales, ladrones, avaros, borrachos, difamadores, rapaces (I Cor., 6, 9). La buena intención o las circunstancias no pueden hacer que un acto malo por su objeto se justifique (n. 81). «La doctrina del objeto como fuente de moralidad representa una

²⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 2.

²⁵ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 6.

²⁶ *De duabus praecept.* n. 1168.

²⁷ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 100 a. 1.

²⁸ *Gaudium et spes*, n. 27.

²⁹ *Humanae vitae*, n. 490.

explicitación auténtica de la moral bíblica de la Alianza» (n. 82). Por ello, además, «enseñando la existencia del mal intrínseco en determinados actos humanos, la Iglesia premanece fiel a la verdad integral sobre el hombre y por ello lo respeta y promueve en su dignidad (n. 83).

VII

El tercer capítulo, manteniendo siempre el tono bíblico de todo el documento, eleva la visión a un plano de mayor espiritualidad y enuncia aplicaciones pastorales. Así lo indica su título, tomado de la carta a los corintios: «Para no desvirtuar la cruz de Cristo» (1 Cor., 1, 17). Insiste en que el tema fundamental de la moral es «la cuestión de la relación entre libertad y verdad». Y esto porque «el bien de la persona consiste en estar en la verdad y realizar la verdad». Sin embargo, en el mundo actual emerge la perplejidad de Pilatos al preguntar a Cristo: «¿Qué es la verdad?» (Jn., 18, 38). El Papa, conocedor del clima cultural contemporáneo, lamenta que «el hombre ya no está convencido de que sólo en la verdad puede encontrar la salvación» (n. 84).

Este desconcierto hace desconocer la abolutez de los valores morales; consiguientemente no se respetan los derechos de la persona, de la vida humana no nacida, ni los bienes naturales necesarios para el hombre. Se confía a la libertad el decidir lo bueno y lo malo; se cuestiona a la verdad (n. 84). Pero la verdad en persona es Cristo, que vino a este mundo y, como dice San Juan, «el mundo no lo conoció» (Jn., 1, 10). Por ello San Pablo pide a los cristianos: «No os acomodéis al mundo presente; antes bien, transformaos mediante la conversión de nuestra mente» (Rom., 12, 2). Si la mentalidad mundana no reconoce a Cristo, menos aún comprende la cruz. El Apóstol declara: «Nosotros predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles» (1 Cor., 1, 17). Y es Cristo crucificado el que revela el significado de la auténtica libertad (n. 85).

La libertad humana es, como todo lo humano, limitada. Fundamenta la dignidad de la persona y se fundamenta en la verdad. Pero está misteriosamente inclinada a traicionar el bien real y a escoger bienes efímeros. Por eso es que necesita liberarse ella misma; Cristo es su liberador: «Para ser libres nos liberó» (Gal., 5, 1). Él nos enseñó que la verdad es la condición de la libertad: «Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn., 18, 37). «Para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad» (Jn., 18, 37). Por ello libremente va al encuentro de su pasión (Mat., 26, 46) testimoniando la verdad de su amor: «Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos 175 (Jn., 15, 13). Así, Jesús crucificado es quien nos da la clave para comprender el verdadero sentido de la libertad. Y cada cristiano debe participar de la cruz de Cristo (Jn., 12, 32), quien «no ha venido para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate de muchos» (Mat., 10, 28) (nn. 86-87).

La separación entre verdad y libertad manifiesta la oposición moderna entre fe y moral. Es urgente que los cristianos «Descubran la novedad de su fe. Hay que recuperar el verdadero rostro de la fe que es un conocimiento de Cristo vivido personalmente (n. 87). Y «sabremos que le conocemos si guardamos sus mandamientos. Si alguno dice: “Yo le conozco” y no guarda sus mandamientos es un mentiroso y la verdad no está en él» (1 Jn., 1, 5). Esto es lo mínimo: el guardar los mandamientos

formulados en modo negativo. Pero esta formulación supone el precepto positivo del amor a Dios y al prójimo, manifestado en obras: «Brille vuestra luz ante los ojos de los hombres para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos» (Mat., 5, 14). «Vivid en el amor como Cristo nos amó y se entregó por nosotros como oblación y víctima de suave aroma» (Ef., 1. 1) (n. 89).

La mentalidad mundana no puede comprender el sentido del martirio (n. 90). En el Antiguo Testamento hay muchos casos en lo que se prefiere la muerte antes de faltar a la verdad, como Susana; en el Nuevo, Juan el Bautista, San Esteban; cientos más en la historia de la Iglesia. Todos han dado testimonio de la más elevada forma de libertad: la de dar la vida para defender la verdad. El mundo podrá, alguna vez, mostrar admiración o asombro, pero no real comprensión de esta actitud, que responde a la palabra de Jesús: ¿De qué sirve al hombre ganar todo el mundo si al fin pierde su alma? (Mc., 8, 36) (nn. 91-92).

El martirio es el testimonio culminante de la santidad de la Iglesia, de su fidelidad a la ley de Dios; refuta la crisis más peligrosa que puede afectar al hombre: la confusión del bien y del mal. «Ay de aquellos que llaman al mal bien y al bien mal» (Is., 5, 6) (n. 93). En este testimonio los cristianos no están solos: en las religiones orientales y occidentales hay muestras de la adhesión a los valores morales hasta el sacrificio de la propia vida (n. 94). Se ha acusado a la Iglesia de intransigencia al afirmar la validez de los preceptos que prohíben actos intrínsecamente malos aun en circunstancias complejas y conflictivas. Pero la Iglesia no es ni la autora ni el árbitro de estas normas. Sólo obedece a la verdad que es Cristo (n. 95). «Ante las normas morales que prohíben el mal intrínseco no hay privilegios ni excepciones» (n. 96). Se trata de defender con ellas la dignidad de la persona humana (n. 97).

Las graves formas de injusticia social y de corrupción política que padecen tantos pueblos urgen a una profunda renovación personal y social (n. 98). Atentan contra la dignidad humana el robo, el retener lo prestado, el fraude comercial, los salarios injustos, la subida especulativa de precios, el uso privado de bienes sociales, los fraudes fiscales, la falsificación de cheques y facturas, los gastos excesivos (n. 100). Debe haber transparencia en la administración pública, respeto a los adversarios políticos, tutela de los derechos, de los acusados en juicios, uso honesto del dinero público. La caída de los regímenes totalitarios, sobre todo del marxismo, conlleva el peligro de aliar la democracia al relativismo ético: una democracia sin valores éticos se convierte en un totalitarismo (n. 101).

Por difíciles que sean las circunstancias concretas, el cristiano sabe que, con la ayuda de la gracia de Dios, la libertad humana es capaz de servir a las normas morales (n. 103). La misericordia de Dios, que comprende la debilidad de sus hijos que confiesan su limitación, da fuerzas y energías para vivir conforme a su dignidad; pero se substraen a ella quien preende justificarse desvirtuando las normas morales (n. 104). Es excusa farisaica el querer eludir la responsabilidad de la falta apelando a la desproporción entre la ley y las capacidades humanas, olvidando que Dios ayuda a quien se lo pide (n. 105). La decadencia del sentido moral en tantos pueblos exige que la nueva evangelización lleve la luz de la fe a los hombres y, como consecuencia, una revalorización de los principios morales (n. 106).

La nueva evangelización comporta el anuncio de la propuesta moral de Jesús junto con la belleza de la verdad y la fuerza liberadora del amor de Dios, que impulsan a la santidad de vida, a la imitación de la Virgen María y de los santos (n. 107). El

acoger el impulso santificador del Espíritu Santo hará cambiar el clima moral (n. 108). Bajo la guía del Espíritu Santo que ha sido dado a la Iglesia la reflexión sobre la fe se hace más profunda y el saber teológico se desarrolla en conexión con el Magisterio (n. 109). La teología moral, reflexión sobre el Evangelio como don y mandamiento de vida nueva según «la verdad en el amor» (Ef., 4, 15), debe acompañar este desarrollo de la conciencia eclesial, profundizando la doctrina enseñada por los maestros de la fe, los Obispos. Los profesores de teología moral deben ser un ejemplo de adhesión al Magisterio (n. 110). Los teólogos moralistas deben ayudar a la respuesta que debería dar todo fiel a la llamada divina en el crecimiento del amor. La doctrina moral es normativa: no se basa en las ciencias humanas, sociales o históricas, que sólo miran el aspecto empírico de la conducta, sino en lo que debe hacerse para alcanzar la vida eterna (n. 111). Existe el peligro de caer en posturas positivistas o pragmatistas. No es válido el hecho de que haya quienes no cumplan la ley de Dios: las normas no provienen de una «normalidad empírica», sino de la revelación divina anunciada por el Magisterio (n. 112). El teólogo moralista que disiente de esta doctrina contraría la comunión eclesial y la constitución jerárquica del Pueblo de Dios (n. 113).

Son los Obispos los que guían al Pueblo de Dios, dando respuesta a la pregunta: ¿Qué debo hacer para conseguir la vida eterna? (n. 114). Es por ello que el Papa, como sucesor de Pedro, expone por «primera vez» con cierta amplitud los elementos fundamentales de la doctrina moral, «con la reafirmación de la universalidad e inmutabilidad de los mandamientos» que nos conducen «con la gracia de Cristo, por el camino de la plenitud de vida propia de los hijos de Dios» (n. 116). Los Obispos son «ayudados por los teólogos en esta tarea; sin embargo las opiniones teológicas no constituyen la regla ni la norma» (n. 116). Es por la voz de los Pastores que el mismo Cristo responde a las inquietudes de conciencia de los fieles (n. 117).

La encíclica finaliza con una ferviente invocación a María, Madre de Misericordia por ser madre de Jesucristo, enviado por el Padre para revelar la misericordia divina (Jn., 3, 16) y que no ha venido a condenar sino a perdonar (Mat., 9, 13) (n. 118). En su humildad nos enseña que la vida moral consiste en abandonarse a Jesucristo, en ser renovados por su misericordia y transformados por su gracia (n. 119). A María ha confiado Jesús en la Cruz a su Iglesia: es la Madre que nos alcanza la misericordia divina (n. 120).

VII

Cabe concluir con alguna breve observación. El actual pontífice ha dedicado diez encíclicas a diversos temas doctrinales; sólo después se ha ocupado de problemas morales. Esto nos muestra que —contrariamente a lo que muchos piensan— la Iglesia no proclama ante todo un código de prohibiciones, sino un mensaje de fe, de esperanza y de amor; de respeto a la dignidad de la persona humana, imagen de Dios. Quien con su conducta lesiona este mensaje, comete pecado y la Iglesia no puede quedar indiferente ante esta herida. Por ello enuncia preceptos en forma negativa para defender la verdad.

Es un hecho que algunos teólogos, impresionados por el prestigio de las ciencias empíricas, han tratado de compatibilizar la doctrina católica sobre el obrar humano

con lo que consideran conquistas del pensamiento psicológico, sociológico o cultural contemporáneo, vulnerando principios inmutables universalmente válidos. El Sumo Pontífice, maestro supremo de la Iglesia, ha refirmado esos principios y ha mostrado las escisiones que sufre el pensamiento ético contemporáneo: separación entre la verdad y el bien, entre la libertad y la ley, entre la opción fundamental y los actos concretos, entre la finalidad del acto y su objetividad moral.

No ha vacilado el Papa en apoyar su exposición en Santo Tomás, al que algunos teólogos (por enésima vez en la historia) han creído «superado». Pero a la vez ha nutrido su reflexión en la Sagrada Escritura y en la Tradición. No ha entrado en cuestiones metodológicas (v. gr., si ha de exponerse la moral siguiendo el orden de los mandamientos o el de las virtudes; Santo Tomás usa ambos en diversas ocasiones), sino que se orienta en una dimensión doctrinal y pastoral. Si para algunos parece demasiado técnico, es porque está dirigido a los Obispos, maestros de la fe y la moral, sin que por ello sea un documento reservado a una minoría.

En un mundo oscurecido pero ansioso de justicia, de convivencia pacífica, de limpidez y de solidaridad, la encíclica es un faro luminoso que indica el recto camino a seguir. En medio de múltiples crisis sociales, económicas, políticas, ideológicas, étnicas, familiares y personales, nos hace ver la claridad que arroja la ley natural, expresión del íntimo deseo de realización que bulle en el fondo del corazón humano y que se encauza por los preceptos del Sinaí a un plano sobrenatural. Y más allá, el llamado a la santidad personalizada en los mártires, los confesores, los pastores y todos los que han sido elevados al honor de los altares, o que con su vida nos han dado ejemplo de fidelidad al Evangelio. Y coronando todo, la figura de la Virgen Madre y de Cristo, liberador del hombre, triunfador del pecado y de la muerte, en quien todo problema halla su solución.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Seminario Arquidiocesano de La Plata.

LA ÉTICA CARTESIANA ENTRE TELEOLOGÍA Y DEONTOLOGÍA

Los conceptos de felicidad, virtud, sumo bien y deber moral, que con tanta frecuencia aparecen en el epistolario de Descartes, sugieren la posibilidad de examinar la ética cartesiana a la luz del actual debate entre ética teleológica y deontológica.

En el presente artículo trataremos de dilucidar cuál es la aportación de Descartes a esa polémica, subrayando algunos aspectos de su pensamiento que pueden ser ulteriormente desarrollados con fruto. Con el fin de analizar la propuesta ética cartesiana en su dimensión histórica, confrontaremos sus presupuestos y soluciones con las respuestas dadas por algunos filósofos, especialmente Aristóteles, Kant y Apel.

LA TELEOLOGÍA ARISTOTÉLICA

El planteamiento teleológico se encuentra ya establecido por Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*. Podría resumirse del siguiente modo:

1. El hombre, en sus acciones, tiende siempre a determinados fines que se configuran como bienes¹.
2. Para evitar un proceso al infinito, que lleve de un bien a otro bien, debemos pensar que todos los fines a los que tiende el hombre son en función de un fin último que, por tanto, es un bien supremo².
3. Como a través de la acción, el hombre alcanza un fin o una determinada perfección de su naturaleza, el sumo bien corresponderá a la mayor perfección que la naturaleza humana alcanza en una persona a través de su obrar³.
4. La felicidad humana no consiste ni en el vivir propio de los seres vegetativos ni en el de los sensitivos, sino en algo que es específico del hombre: en la actividad del alma según la razón⁴.
5. Como el obrar virtuoso es una actividad según la razón, la virtud produce la felicidad⁵.

El aspecto más peculiar de la teleología aristotélica presenta dos facetas íntimamente relacionadas: por una parte, su carácter eudaimónico, es decir, la relación estrecha que se establece entre la perfección de la naturaleza humana y la felicidad; por otra, la consideración de la virtud como hábito que perfecciona la propia naturaleza y, por tanto, como disposición que proporciona y aumenta la felicidad. De este modo, Aristóteles funda la ética en la unión natural entre virtud y felicidad, que, si bien coinciden en el resultado (la virtud, en tanto que poseída, proporciona la felicidad), no se identifican. En efecto, si fueran lo mismo, el fin de las acciones del hombre sería indistintamente la virtud o la felicidad. Sin embargo, según el Estagirita, la virtud nunca es fin de las acciones del hombre, pues posee un carácter me-

¹ Cfr. *Ética Nicomaquea* A 1: 1094 a 1-3.

² Cfr. *Ibid.* A 2: 1094 a 18-22.

³ Cfr. *Ibid.* A 7: 1097 b 22 - 1098 a 20.

⁴ Cfr. *Ibid.*

⁵ Cfr. *Ibid.*

dial. Si el fin de la acción fuera la posesión de la virtud, ésta se desnaturalizaría, porque sería al mismo tiempo medio y fin de sí misma.

El problema que se plantea ahora es el siguiente: como obrar virtuosamente es lo mismo que perfeccionar la propia naturaleza, para obrar virtuosamente se necesita conocer lo que supone perfección para esa naturaleza. Ciertamente, no cabe apelar a la felicidad que proporcionan determinadas acciones, pues, según Aristóteles, el placer, que esencialmente no se distingue de la felicidad, acompaña naturalmente al vivir y a toda actividad que es propia del vivir, como algo que la perfecciona⁶. En consecuencia, cualquier acción posee un placer que le es propio. De ahí que la felicidad, en cuanto que esencialmente no difiere del placer, no sirva para señalar lo que perfecciona a la naturaleza. A pesar de esto, añade el Estagirita, es posible distinguir entre placeres convenientes e inconvenientes a través de la virtud, pues «parece que la virtud y el virtuoso son la medida de cada cosa»⁷. Aparentemente, Aristóteles incurre con esta afirmación en un círculo lógico: para conocer lo que perfecciona al hombre se necesita ser virtuoso, pero, a su vez, para ser virtuoso es preciso saber lo que perfecciona al hombre.

Muchos filósofos modernos, a partir de Kant, rechazan la teleología, porque no es capaz de fundamentar la moralidad de las acciones humanas, ya que no indica cómo debe actuar el hombre, sino sólo cómo es el hombre. En definitiva, la tesis aristotélica, lo mismo que las restantes teorías teleológicas de la moral, se fundarían, siempre según esos críticos, en una argumentación falaz: del ser no se sigue el deber ser.

Antes de emitir un juicio sobre lo que se ha denominado falacia naturalista, trataremos de entender mejor la tesis aristotélica sobre la virtud, tal como aparece en la *Ética Nicomaquea*. Aristóteles afirma allí que la virtud de la justicia es la esencia de la vida virtuosa. En efecto, si la vida del hombre consiste en actuar según la razón, el hombre necesita la virtud de la justicia, por la que la razón impone a los sentimientos, a las acciones y a las actitudes la justa medida para que éstos no tiendan al exceso o al defecto. Ahora bien: ¿dónde radica la virtud de la justicia? En un primer sentido, en el respeto a las leyes de la πόλις ya que, según el Estagirita, éstas cubren todas las áreas de la vida moral del hombre⁸.

El planteamiento es coherente con el punto de partida antropológico de Aristóteles, en donde el hombre es definido indistintamente como animal racional o como animal político. Según el Estagirita, el hombre presenta siempre un estado original de incontinencia. Esta incontinencia, en algunos es vencida por el λόγος, mientras que en otros aparece como algo insuperable, como sucede en la mujer⁹. Al margen del desafortunado ejemplo aristotélico, la tesis se revela verdaderamente esclarecedora. La incontinencia de la que habla el Estagirita supone que el hombre no posee la virtud de modo perfecto, sino parcial, pues allí donde hay incontinencia hay ausencia de virtud. Sin embargo, esa incontinencia es superada en algunos por el λόγος.

⁶ Cfr. *Ibid.* K 4: 1174 b 31 - 1175 a 1.

⁷ *Ibid.* I 4: 1166 a 12-13.

⁸ Aristóteles llama en general *política* a la ciencia total de la actividad moral de los hombres, sea como individuos, sea como ciudadanos. Después subdivide esta *política* en ética y en política propiamente dicha, es decir, la teoría sobre el Estado (cfr. *Ética Nicomaquea* A 3, al comienzo).

⁹ Cfr. *Política* A 5: 1254 b 13-14.

El problema que se plantea ahora es importante: si, para obrar la virtud, se necesita ser virtuoso, entonces sólo se podrán obrar determinadas virtudes, aquéllas que no sean afectadas por la incontinencia originaria.

Ésta es, a grandes líneas, la solución de Platón. Por eso, en la *República*, las partes del alma racional, irascible y apetitiva se convierten en paradigmas sociales: los agricultores y comerciantes deben practicar la virtud de la templanza; los guerreros, la fortaleza; los filósofos, la justicia¹⁰. Pero si esto es así, el hombre no puede ser completamente virtuoso, sino que está condenado de por vida al *τρόπος* en el que ha nacido: el agricultor no será nunca fuerte ni justo.

La solución de Aristóteles es realista y, por eso mismo, llena de esperanza. El *τρόπος* o carácter *personai* no puede negarse, pero no es un lastre que impida la perfección humana, porque el hombre tiene *λόγος*. Con esto, no sólo se afirma el autodomínio que concede la razón, sino también la perfección que puede alcanzarse a través de la relación con otros *τρόποι*. Precisamente, la convivencia con otros hombres que poseen determinadas virtudes es el único modo de completar la propia perfección. Pues sólo la convivencia permite superar, hasta cierto punto, los límites impuestos por el propio *τρόπος*¹¹. ¿Significa esto que es posible enseñar la virtud? Nos parece que la respuesta del Estagirita es negativa, pues la virtud no es simplemente un comportamiento que uno imita (el comportamiento o la conducta, en cambio, sí puede enseñarse), sino que la virtud es el premio que nos da nuestra naturaleza por el hecho de haber obrado bien. Pero, a pesar de que la virtud no puede ser enseñada, sí puede ser mostrada, y en donde se manifiesta de un modo completo, es en la *πόλις*, que reúne en sí todos los *τρόποι*. De ahí que la perfección humana sólo se alcance en el interior de la *πόλις*¹².

Todo esto supone no sólo la necesidad de los otros para poder existir, sino también para ser virtuosos, es decir, para vivir excelentemente. Podríamos preguntarnos ahora: ¿basta cualquier tipo de convivencia para desarrollar todas las virtudes, o se necesita algún tipo especial? La cuestión podría formularse también de otro modo: ¿cualquier constitución que regule la vida social, ¿es válida para proporcionar la virtud a sus ciudadanos? La respuesta de Aristóteles es tajante: sólo sirven las constituciones legisladas por hombres virtuosos, es decir, por hombres que «ejercitan el poder en vista del interés común¹³». Por eso, el Estagirita distingue entre constituciones rectas (monarquía, aristocracia y *πολιτεία*) y desviadas (tiranía, oligarquía y democracia)¹⁴. Si las leyes son justas, la convivencia se desarrollará según virtud y, consecuentemente, cada *τρόπος* se beneficiará de las virtudes de los demás. Vemos así como la misma circularidad que habíamos observado en el nivel individual se da ahora en el nivel social: los hombres virtuosos elaboran constituciones virtuosas que facilitan la aparición de hombres virtuosos.

¹⁰ *República* IV: 429a-444d.

¹¹ Cfr. *Política* H 9: 1329 a 14-17.

¹² Nos parece correcta la tesis de Ross, según la cual, conforme Aristóteles avanza en su ética, la relación entre individuo y Estado amenaza con dar la vuelta «y al final de la obra habla como si el Estado tuviese una simple función auxiliar respecto a la vida moral del individuo, proporcionando el elemento coercitivo para hacer que los deseos del hombre sirvan a su razón» (W. D. ROSS, *Aristotle*, trad. it.: *Aristotele*, Bari 1946, p. 280).

¹³ *Política* I 7: 1279 a 28.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*: 1279 a 32 - b 10.

A pesar de la importante función que las leyes desempeñan en la vida de la ciudad, no es posible hablar de la ley como fundamento de la virtud, porque la ley es simplemente la expresión de un λόγος que ha dominado o no el inicial estado de incontinencia. La ley justa como la actuación del hombre virtuoso indica dónde se halla la virtud, pero no la impone. Ciertamente, a través del poder coercitivo que se halla unido a las leyes, éstas tienen la fuerza de obligar, pero no tienen la capacidad de hacer virtuoso al hombre. Para ser virtuoso, no basta la obediencia a la ley ni tampoco la imitación de modelos de conducta, sino que es preciso conocer el justo medio, es decir el fin particular que hace referencia al fin último. Aristóteles encomienda esa tarea a la virtud dianoética de la prudencia o φρόνησις. La prudencia viene a ser el conocimiento racional del fin último e intermedio o, en palabras del Estagirita, «una disposición práctica, acompañada de razón veraz, sobre lo que es bueno y malo»¹⁵. En consecuencia, la φρόνησις ayuda a individuar y a conseguir los medios que conducen a los fines propuestos por las virtudes éticas, pero no determina esos fines.

Aunque Aristóteles distingue entre virtudes éticas y prudencia, la distinción funcional entre esos dos tipos de hábitos no es tan nítida como cabría esperar de las respectivas definiciones, sino que las virtudes éticas y la prudencia se hallan ligadas entre sí por una circularidad perfecta: no es posible ser virtuoso sin prudencia ni ser prudente sin virtud ética. Fijándose en este punto, Zeller concluye que «la virtud, en el fondo, consiste en el mantenimiento del justo medio, y éste sólo puede ser determinado por la sabiduría; si las cosas están así —continúa—, la tarea de la sabiduría no consiste sólo en la búsqueda del medio para alcanzar los fines éticos: sin ella no es posible tampoco determinar exactamente los fines y, por otra parte, el astuto merece el nombre de sabio sólo cuando se dedica a realizar fines éticos»¹⁶. Estamos de acuerdo con Zeller siempre que se entienda la virtud no como algo rígido y tipificado, sino como perfección interna del hombre, que se halla en continuo crecimiento. De ahí que la virtud o el vicio sean hábitos que únicamente el hombre es capaz de poseer, ya que sólo él está constituido de forma tal que los actos realizados lo modifiquen no sólo en su aspecto externo, sino también internamente: cada acto virtuoso acrecienta la perfección de ese determinado hombre, por lo que el nuevo acto de virtud no tiene como sujeto al mismo hombre, en cuanto poseedor de una perfección inicial, sino a un hombre distinto, porque esa perfección inicial ha crecido a través de un perfeccionamiento ulterior. En definitiva, la ética nos sitúa delante de un ser muy especial, que no admite comparación con las restantes criaturas¹⁷.

¹⁵ *Ética Nicomaquea* Z 5: 1140 b 4-6.

¹⁶ E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, parte 2a, VI, a cura di A. Plebe; cit. por G. REALE, *Storia della filosofia antica* I: *Dalle origini a Socrate*, Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 364.

¹⁷ Estas reflexiones en torno al concepto de virtud aristotélica arrojan bastante luz sobre la debatida cuestión de la ausencia de un *debes* en la ética de Aristóteles. Para algunos críticos, como Hans Reiner, el Estagirita y, en general, la entera ética de la antigüedad, carecerían de un *debes* vinculante, y no admitirían, por consiguiente, la existencia de un mandato en el interior del individuo, porque desconocerían la existencia de un fuero interno o conciencia (Cfr. H. REINER, *Ética. Teoría e storia*, Armando, Roma 1971). Sin entrar en el análisis de la cuestión del desconocimiento de la conciencia en los filósofos paganos, nos parece que la ausencia de un *debes* vinculante hay que buscarla, en la obra de Aristóteles, en otra causa más profunda: el Estagirita descubre que la ética no se funda en algo teórico —como sería un deber ser—, sino que

La ética aristotélica, que tan bien ha establecido la relación entre virtud, perfección de la naturaleza y felicidad, no ha sido capaz, en cambio, de romper el círculo entre virtud y hombre virtuoso. ¿A qué obedece esa famosa circularidad? En opinión de Reale, se debe a la falta de una idea de voluntad libre. Estamos de acuerdo con este crítico en que el Estagirita descubre que la responsabilidad y, por tanto, la libertad son necesarias para que se origine la virtud, pero no es capaz de determinar el importante papel que el libre arbitrio desempeña en la acción moral. En efecto, de acuerdo con la estructura del acto moral que aparece en la *Ética Nicomaquea*, parece como si la libertad consistiera sólo en una propuesta (προαίρεσις) antecedente al acto moral, pero esta propuesta —lo mismo que la deliberación sobre los medios que se necesitan para alcanzar el fin— no corresponde a la voluntad (βούλησις), pues ésta se refiere sólo a los fines. Y, como el principio del cual depende la moralidad se halla en la volición del fin, entonces el hombre es bueno cuando quiere un fin bueno. Se entiende así que el que haya elegido el bien lo siga obrando y viceversa, pues el que es virtuoso «juza rectamente cada cosa y en cada una le aparece la verdad»¹⁸.

Aunque estamos de acuerdo con Reale en que la falta —en la ética aristotélica— de un concepto completo de libertad influye, por ejemplo, en la dificultad para que el virtuoso deje de serlo y, a la inversa, nos parece, sin embargo, que la famosa circularidad no se debe a esto, sino a una comprobación empírica: para algunas personas, la virtud parece algo natural; mientras que para otras, la virtud resulta algo casi imposible. Ciertamente, será necesaria la llegada del cristianismo para que, a pesar de esa constatación, no se concluya indebidamente que la elección repetida llegue a marcar irremediamente al hombre, pues la libertad es posibilidad siempre abierta al bien, hasta el mismo momento de la muerte.

De todas formas, nos parece que la línea ética comenzada por el Estagirita es esencialmente válida, en especial lo que se refiere a su concepto de ética como la vida propia del hombre¹⁹. Indudablemente esa comprobación inicial es susceptible de admitir desarrollos posteriores, que se fundamentarán en una experiencia más rica de la libertad y en algo que no fue teorizado de modo explícito por la filosofía antigua ni de un modo completo por la filosofía medieval: en el autoconocimiento. No se nos esconde que esta concepción de la ética es contraria a cualquier tipo de planteamiento deontológico que pretenda fundar apriorísticamente la moral²⁰, ya que nos parece —lo mismo que a Aristóteles— que la ética, por ser un saber práctico, no admite una fundamentación exclusivamente teórica.

Por otra parte, la ética deontológica parte de una concepción empirista de la naturaleza que de ningún modo es aplicable al hombre. Tienen razón los que afirman que la naturaleza no es nunca fuente del deber, sino solamente de un modo de ac-

la ética corresponde al vivir humano, es decir, a algo eminentemente práctico. Los actos humanos son de tal naturaleza que solamente ellos son capaces de ser éticos; no porque supongan relación con una norma, sino simplemente porque son humanos. Agradezco al profesor Polo sus valiosas sugerencias en torno a esta cuestión.

¹⁸ *Ética Nicomaquea* Γ 4: 1113 a 23 - b 2.

¹⁹ Un buen estudio de la recuperación de la ética aristotélica en la actualidad puede verse en G. ABBÀ, *L'etica aristotelica e tomista delle virtù a confronto con l'etica moderna*: «Per la Filosofia» XXIII (1991) 27-39.

²⁰ Cfr. O. HÖFFE, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Pustet, München-Salzburg 1971, pp. 41ss.

tuar determinado. El hombre, sin embargo, no es una naturaleza en sentido fisista y fijista, sino algo que está en continuo cambio, porque es esencialmente apertura. De ahí que la ética no se funde en un *deber ser*, sino en la posibilidad que el hombre tiene de hacer crecer o de hacer menguar la perfección que corresponde a su ser hombre.

Antes de exponer nuestro pensamiento sobre este punto, es conveniente examinar el planteamiento deontológico de la ética, en especial la crítica que se hace del teleologismo. La ética cartesiana, por su situación de encrucijada entre teleología y deontología, nos será de gran utilidad para este análisis.

LA ÉTICA CARTESIANA ENTRE TELEOLOGÍA Y DEONTOLOGÍA

Los intentos de la ética moderna, a partir de Descartes, progresan en la dirección deontológica. Los filósofos de la modernidad, en especial Spinoza, aceptan que la ética tenga una finalidad: alcanzar la felicidad en esta tierra, y en esto coinciden con Aristóteles. Pero su concepto de felicidad no es el mismo que teorizó el Estagirita, porque el deseo de felicidad se funda según Spinoza en un impulso natural que lleva a amar el propio ser particular, es decir que la felicidad tiende de modo originario a la conservación del propio ser. En Aristóteles, en cambio, la felicidad es deseo, no sólo de persistir, sino de vivir del mejor modo posible. En definitiva, el hombre no es, en opinión del Estagirita, un ser que se conforme con un modo de vivir cualquiera, sino que exige un vivir cualitativamente excelente. Se entiende así que en la ética aristotélica el placer no se identifique sin más con la felicidad, porque, aunque el placer suponga la perfección del acto, no todos los actos realizados por el hombre contribuyen igualmente a hacer posible ese vivir excelente. De acuerdo con la doctrina de Aristóteles, se da, pues, una jerarquía de placeres que culmina con la felicidad o placer ligado a la actividad teórico-contemplativa. En los filósofos modernos, en cambio, la felicidad se halla o en contraposición con el placer —como en Malebranche— porque corresponde a la actividad de la razón, que es contemplativa y no utilitaria, o —como en Spinoza— en la sublimación del amor de sí, es decir, en un amor que no radica ya en la particularidad de nuestro «yo», sino que es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo. La teleología de la ética moderna se muestra así continuadora de la idea estoica de la *conservatio sui*, donde el finalismo se reduce a la propia conservación.

Los ataques de autores contemporáneos, como Hartmann²¹, a la ética teleológica como ética egoísta, sólo son válidos si se refieren a esta concepción moderna de «conservación»; no a la idea de «perfección», sobre la que se funda la teleología aristotélica. Ante esa ética egoísta, es válida la crítica del deontologismo kantiano. Sin embargo, la solución apuntada por Kant es unilateral, porque, al no distinguir entre esos dos tipos de ética teleológica, llega a la conclusión de que naturaleza —en sentido empírico— y razón son incompatibles. De ahí que, para fundamentar una ética que no sea egoísta, sólo quepa, según el filósofo de Königsberg, recurrir a un imperativo categórico, basado en la pura razón.

²¹ Una síntesis y crítica del anti-eudaimonismo postkantiano puede verse en J. E. PLEINES, *Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles*, Königshausen-Neumann, Würzburg 1984.

La crítica de Kant sería válida para la ética aristotélica, si el Estagirita considerara que la relación de las acciones con la felicidad es el fundamento inmediato de la moralidad. Sin embargo, después de haber analizado la *Ética Nicomaquea*, nos parece que la felicidad no es fundamento de la eticidad, porque, para distinguir la felicidad verdadera de la falsa, se necesita un criterio que no viene dado por la misma felicidad. En efecto, la felicidad, por su carácter subjetivo, sólo puede tomarse como universal prescindiendo de la concreción en bienes particulares; pero esa felicidad universal sólo existe como abstracción y, en consecuencia, no sirve para indicar qué acción es moral o inmoral. Para salir de ese círculo vicioso —la felicidad indica la acción moral y la acción moral produce la felicidad— es necesario un criterio objetivo que sólo puede hallarse en el acto mismo; en concreto, en el acuerdo del acto con la perfección del ser personal, porque este acuerdo es objetivo y, por tanto, cognoscible. De ahí que, según el Estagirita, existan actos que son inmorales —como el robo, el asesinato, el adulterio—, no porque causen la infelicidad en el que los comete, sino porque no admiten nunca el justo medio, es decir que no son susceptibles de virtud.

La crítica kantiana, en cambio, es válida para la ética cartesiana. Trataremos de hablarlo. En primer lugar, es preciso señalar que la idea de eudaimonía del pensador de la Turena no es unitaria, sino que bascula entre la idea estoica de la *conservatio sui*, que aparece sobre todo en la moral provisional, y la idea teleológica de perfección, propia de lo que Rodis-Lewis denomina moral de la generosidad²²: al obrar del mejor modo posible, el sujeto se autoperfecciona, y es precisamente en el sentimiento o autoconciencia de la propia perfección en donde radica la felicidad. El cambio de perspectiva se origina por la «comprensión no-teleológica de la naturaleza y del hombre como esencia natural y paralelamente por la centralidad asignada, tanto en metafísica como en ética, a la autorreflexión del sujeto»²³. En efecto, la naturaleza del hombre, entendiendo por tal la naturaleza corpórea, no tiene, según Descartes, una finalidad que nosotros conozcamos —salvo la de empujamos a realizar acciones útiles para el bien del cuerpo—, ni guarda relación con nuestra perfección como hombres²⁴. Se entiende así que las acciones corporales, como ayudar a un semejante, decir la verdad, etc., no sean capaces por sí solas de producir una perfección en el alma. Si la producen, es porque esa acción se halla relacionada con una volición que depende, a su vez, del deseo de obrar siempre del mejor modo posible y de la reflexión sobre lo que en esas circunstancias es lo mejor. De este modo, cuando, a través de la autoconciencia, el sujeto conoce que existe adecuación entre esos tres elementos, experimenta la felicidad.

²² Cfr. G. RODIS-LEWIS, *Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité*: «Les Études Philosophiques» XLII (1987) 43-54.

²³ A. DA RE, *L'etica tra felicità e dovere: L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, EDB, Bologna 1987, p. 45.

²⁴ Para MacIntyre, la comprensión no-teleológica de la naturaleza tiene su origen en el protestantismo de Lutero y de Calvino, para quienes el fin de lo creado depende exclusivamente del arbitrio de Dios: «for, firstly, Calvin too presents a God of whose goodness we cannot judge and whose commandments we cannot interpret as designed to bring us to the *télos* to which our own desires point, as with Luther, so with Calvin, we have to hope for grace that we may be justified and forgiven for our inability to obey the arbitrary fiorts of a cosmic despot» (A. MACINTYRE, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to Twentieth Century*, 7th ed., Routledge & Kegan Paul, London and New York 1987, p. 123).

Ahora bien: si la felicidad es sólo conciencia de esa adecuación, será imposible distinguir la felicidad verdadera de la falsa, pues desde el punto de vista del autocoñocimiento no hay distinción entre falsa autoperfección y verdadera autoperfección. En definitiva, la felicidad en Descartes es algo puramente subjetivo y, por tanto, no puede fundamentar —como muy bien señaló Kant— una ética de carácter universal. La felicidad aristotélica, en cambio, no se identifica con la autoconciencia de perfección, sino que es siempre sentimiento de perfección objetiva, pues la virtud no exige sólo el deseo de obrar bien, sino que la obra sea buena. Ahora bien: la acción buena, según el Estagirita, no sólo requiere que el objeto sea bueno o indiferente, sino que se adecúe al hombre concreto. Desde este punto de vista, la objetividad de la acción —su carácter universal o validez para todos los hombres— se observa mejor en las acciones contrarias a la naturaleza humana (el crimen, el robo, el adulterio, etc.), que en las que son buenas o indiferentes, ya que en éstas siempre es posible un defecto o un exceso respecto al individuo concreto que actúa.

La relación del acto con el individuo concreto está, pues, presente tanto en Aristóteles como en Descartes. Pero, mientras que en el primero hay una distinción entre acto útil y acto bueno, en razón del objeto y del justo medio que debe buscarse; en Descartes, en cambio, no existe una distinción objetiva, pues la bondad o maldad del acto no deriva de su cualidad objetiva, sino de la dependencia o no de la voluntad de obrar siempre del mejor modo posible. La utilidad, por otra parte, es juzgada de distinta forma por Aristóteles y Descartes, en razón de su diferente antropología. Para el pensador de la urena, la utilidad puede referirse al cuerpo, al alma o al compuesto. Aunque la utilidad del alma es más importante que la del cuerpo, no siempre se debe buscar aquélla, especialmente cuando el hacerlo supone abandonar una utilidad importante del cuerpo. En esos casos, Descartes aconseja buscar la utilidad del compuesto.

Al subrayar el carácter de utilidad que algunos bienes tienen para el compuesto, Descartes destaca un aspecto importantísimo, mejor esencial, del valor: la densidad existencial del objeto. En efecto, una vez el bien es reconocido como tal, mediante un conocimiento evidente, entran en función el deseo y el amor, que, aunque presuponen el conocimiento, lo superan ampliamente. De aquí la posibilidad de una percepción oscura y de una penetración espiritual del objeto por una afectividad iluminada por la inteligencia, por una inteligencia atenta —como dice de Finance— al mensaje del corazón, pues «ese mensaje no aporta por sí mismo ninguna nueva información sobre la estructura del objeto: en este sentido no acrecienta mínimamente el conocimiento, no revela ninguna determinación, ningún predicado. Sin embargo, manifiesta por adelantado el valor y, a través de él, el carácter existencial. Lo que nos interesa existe para nosotros de forma muy distinta a las cosas que nos resultan insignificantes»²⁵. En Descartes se puede hablar del establecimiento de una escala de valores, que es uno de los principales problemas de la axiología. En efecto, el ser, por sí, no comporta ningún orden axiológico, ninguna gradación, sino es por la relación que las distintas realidades guardan respecto al hombre. Ahora bien: ¿en orden a qué distinguimos unas realidades como más valiosas que otras? La contestación hay que buscarla en la idea de perfección: en relación con nosotros, algunas re-

²⁵ J. DE FINANCE, *Éthique générale*, 2e. éd., Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988, p. 50.

alidades se muestran más valiosas que otras, porque nos perfeccionan. Aunque la axiología se funda en último análisis en la ontología, pues el ser, en cuanto que es, dice ya perfección, sin embargo no se limita a ésta, ya que la perfección ontológica que tiene un mismo ser es interpretada de distinta forma, de acuerdo con la relación actual que mantiene con la perfección humana.

Esto lo ha visto claramente Descartes. Sin embargo, no ha extraído las conclusiones que cabría esperar, y no tanto por falta de reflexión cuanto porque el descubrimiento de la axiología se halla en contradicción con el planteamiento filosófico cartesiano. En efecto, en el sistema del pensador de la Turena no queda el mínimo resquicio para la penetración espiritual del bien útil o, lo que es lo mismo, del valor existencial del objeto. La razón es patente: al ser la afectividad la esfera que se ocupa de captar este valor y al no corresponder a ésta la claridad y distinción de la sustancia pensante, el valor existencial sólo es objeto de una percepción oscura y confusa. De ahí que los bienes que se refieren al cuerpo parezcan mayores y más importantes de lo que son en realidad, por lo que el valor existencial de las cosas no será conocido nunca con claridad.

En definitiva, Descartes parece desligar el bien del ser: las realidades no son bienes verdaderos, porque la realidad en sí no se presenta como objeto de conocimiento, sino sólo de experiencia y de utilidad. Por eso, los seres se presentan bajo el aspecto de utilidad, no bajo el de moralidad. Descartes cae en la cuenta de que la utilidad debe fundamentarse en algo distinto de ella misma, pues por su misma esencia es algo relativo. Como el valor del objeto no puede ser fundamento, sólo queda recurrir al otro polo de la relación: el sujeto. Ahora bien: el dualismo antropológico cartesiano plantea un nuevo problema: ¿debe elegirse lo útil al cuerpo o lo útil al alma? Como la elección nunca puede excluir completamente una de las dos opciones, Descartes elige el bien del compuesto, que comprende los bienes corporales pero subordinándolos al bien de la sustancia pensante.

Nos encontramos, así, en la siguiente situación: si en Aristóteles la fuente de actividad era el propio ser del hombre, en Descartes lo es sólo el *cogito*: es necesario hacer todo lo que contribuya al desarrollo de la sustancia pensante y evitar lo que suponga daño o detrimento para su actividad. Como puede observarse, se considera no la acción, en cuanto tal, sino las consecuencias de ésta. De ahí que deban valorarse las circunstancias que rodean la acción. Sin embargo, por más completo que sea el cálculo, siempre permanece un espacio para el riesgo y, en definitiva, para la incertidumbre. De ahí que la primera obligación moral, fuente de las demás, sea el deseo de obrar del mejor modo posible, pues sólo la voluntad puede fundar una moral de ese tipo²⁶.

Es interesante señalar cómo la ética cartesiana, probablemente por influjo del cristianismo, introduce la noción de deber, no como algo externo al sujeto, sino como algo que le obliga interiormente. Del mismo modo, al interiorizarse la obligación y gravar sobre la conciencia, se presta atención a otros aspectos de la acción, poco tenidos en cuenta por la ética clásica: la intención recta y la valoración de las

²⁶ Descartes tiene en común con la ética democrítea, no sólo la consideración de la felicidad como el fin de la vida y el hacer consistir la felicidad en los placeres del alma (cfr. DIELS/KRANZ 68 B 170 y B 171; cit. por G. REALE, *Storia della filosofia antica I: Dalle origini a Socrate*, ed. cit., p. 184), sino también la exaltación de la voluntad del bien (Cfr. DIELS/KRANZ 68 B 124; cit. por G. REALE, *op. cit.*, *ibid.*, p. 185).

consecuencias de la acción. A pesar de este enriquecimiento, la ética cartesiana paga el precio de su individualismo, pues ni la intención ni la valoración de las circunstancias son capaces de construir una ética universal, es decir, una ética que sirva para todos los hombres, porque no se funda en algo que sea común a todos. La intención, por ser previa a la acción, escapa de la posibilidad de ser universalizada. Algo semejante sucede con las circunstancias, que, por ser posteriores a la acción, no sirven tampoco para fundar una ética universal. Descartes, pues, sitúa el sujeto como fundamento de los valores, ya que éste es el que, a través de la elección radical, los constituye²⁷.

Descartes, además de esta concepción teleológica de la ética, participa también, como exponente de la modernidad, de la ética del «deber», pues la evidencia con que se presenta a la razón un determinado modo de actuar lo vincula, es decir lo obliga, lo mismo que también queda vinculado por la elección inicial de obrar siempre del mejor modo posible, aunque esta elección se funda en última instancia en la claridad y distinción que encontrará en esta máxima. En definitiva, Descartes funda el deber moral en la fidelidad a la razón.

Ahora bien, ¿ese orden de la razón es independiente de cualquier otro principio y, por tanto, nos encontramos con una moral autónoma?; o bien, ¿el orden mismo de la razón depende de un fundamento último y, por tanto, nos encontramos con una moral heterónoma?

En una carta a Mesland²⁸, Descartes, que había afirmado que el orden mismo de la razón depende de un libre decreto de Dios, extiende explícitamente su doctrina al orden de los valores: antes del libre decreto divino no existía ni el bien ni el mal. Nuestro autor se da cuenta de que esta tesis es difícil de compaginar con la de la veracidad divina. Para resolver la aporía, invoca la simplicidad del ser perfecto, que le prohíbe contradecirse violando así la ley que Él ha dado libremente. Así, el bien y el mal no se fundan en un orden que Dios ha establecido entre Él y las distintas realidades, sino exclusivamente en un decreto de su voluntad.

Santo Tomás, algunos siglos antes, había confutado esta tesis porque le parecía contraria a la bondad divina, ya que, en su opinión, «lo primero de lo que depende la razón de toda justicia, es la sabiduría del entendimiento divino, que constituye la cosa en la debida proporción no sólo respecto a Él, sino también a su causa; en esa proporción consiste ciertamente la razón de la justicia creada. Afirmar, sin embargo, que la justicia depende de la simplicidad de la voluntad, es lo mismo que sostener

²⁷ Pero si esto es así, a la posición cartesiana se podrían hacer las críticas que el positivismo lógico de Ayer hace de los juicios éticos: «En efecto, diciendo que cierto tipo de acción es justa o injusta, no enuncio un hecho, no enuncio nada sobre mi propio estado de espíritu. No hago más que expresar ciertos sentimientos morales. Y el que intenta contradecirme no hace más que expresar sus sentimientos morales. De manera que no hay evidentemente que preguntarse quién de los dos tiene razón. Pues ni uno ni el otro enuncia una verdadera proposición» (A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, London, 1951, pp. 107s). Nos parece, sin embargo, que la tesis de Ayer es falsa, porque aunque el sujeto ciertamente debe tomar posición ante los valores, nunca podrá constituirlos, ya que el fundamento último de éstos es ontológico, en un doble sentido: en cuanto que corresponden a una perfección real y, en cuanto, suponen una relación del sujeto respecto a ellos. Por eso, en contra de lo sostenido por Ayer, la ética es posible, porque los juicios éticos no son expresión de sentimientos morales, sino que corresponden a una relación real entre la perfección del hombre y los actos que él realiza.

²⁸ *Lettre à Mesland*: AT IV 118-119.

que la voluntad divina no procede según el orden de la sabiduría, lo cual es blasfemo»²⁹. El Aquinate hace depender, por tanto, la esencia de la justicia creada, es decir, la esencia de los valores morales de la sabiduría divina.

Ciertamente se podría objetar, como hace Descartes, que el planteamiento de Santo Tomás somete a Dios a respetar la esencia del bien y del mal. Nos parece, sin embargo, que la objeción nace de una distinción que no corresponde a la verdad: la esencia del bien no tiene existencia real fuera del entendimiento divino. Por eso afirma el Aquinate que la esencia del bien depende de Dios. De este modo se entiende que entre razón divina y esencia del bien no exista ninguna contradicción, porque son la misma cosa. En definitiva, en contra de lo que afirma Descartes, no es que el ser perfecto, debido a su simplicidad, no pueda contradecirse violando la ley que Él ha dado, sino que esa ley es tal porque se identifica con la verdad de la justicia, es decir, con la justa relación que se establece entre las cosas que Dios ha creado y Dios como causa. El valor moral, por tanto, no depende de un libre decreto divino, sino que es una relación real de «debida proporción» entre criatura y Creador, fundada en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de sus criaturas.

Es verdad que Descartes no da el paso último que sería de esperar: si el bien y el mal dependen del decreto libre divino y nosotros no podemos conocer cuáles son los designios de Dios, entonces el bien y el mal resultan incomprensibles para el hombre, por situarse por encima de la razón. En ese caso, sólo por fe se podría afirmar que el bien moral descansa en una fidelidad a la razón.

Pufendorf, después de haber recorrido hasta el final el camino emprendido por el pensador de la Türena, concluye que el orden racional no es un orden moral, porque la razón juzga sólo acerca de la utilidad. Para elevarse a la moralidad es necesaria la ley y, por tanto, es también necesario el legislador que la establece. En consecuencia, la moralidad presupone el conocimiento de Dios³⁰. A la tesis de Pufendorf podría hacerse la siguiente crítica interna: para que la conformidad o la oposición a la ley puedan determinar el valor moral de la acción, es preciso, primero, que sea moralmente bueno obedecer a la ley y que sea malo violarla. Pero este primer valor moral no puede venir de una ley anterior para no caer en una sucesión *ad infinitum*. En definitiva, si se fundamenta el valor moral del acto en la conformidad a la ley, queda por fundamentar el valor de la conformidad a la ley.

En la ética provisional, Descartes acepta, como algo coyuntural, la tesis de que la moralidad se halla desligada de la razón. Por eso sólo le queda obedecer a la ley. Ahora bien: ¿qué ley debe seguir? En una época de crisis y de cambio de las estructuras sociales y nacionales, las leyes humanas proporcionan una garantía relativa en el actuar, por eso las aceptará hasta ver si están de acuerdo con las verdades que vaya descubriendo al elaborar la ciencia universal. En consecuencia, el fundamento de la

²⁹ *De verit.* q. 23 a. 6.

³⁰ «Pufendorf, si notre interprétation est exacte, ne se contente donc pas d'affirmer, comme certains scolastiques, que l'obligation morale se fonde immédiatement, *même pour nous*, sur la volonté de Dieu *hy-po-thétiquement nécessaire* (si Dieu veut créer l'homme, il veut nécessairement que l'homme agisse selon la norme du bien); il la fonde, et avec elle tout l'ordre moral, sur un *libre décret divin*. Même si ce décret est celui-là même par lequel Dieu librement donne à l'homme la nature qu'il a, la valeur morale, selon Pufendorf, ne se fonde pas sur cette nature mais sur le libre vouloir de Dieu...» (J. DE FINANCE, *Éthique générale*, p. 99).

obediencia a la ley se sitúa en una instancia distinta a la de la ley. ¿Cuál es este fundamento? No puede ser la verdad, pues ésta aún no es conocida. Sólo puede ser la propia voluntad: hay que elegir y actuar siempre con el deseo de obrar del mejor modo posible.

De este modo, antes que Kant, Descartes subraya la importancia de la buena voluntad, pues según él allí está el verdadero constitutivo formal del valor moral. Sin embargo, a diferencia del filósofo de Königsberg, Descartes no distingue entre bien moral y bien útil, ya que para el pensador de la Turena el bien moral es la utilidad del compuesto. De ahí que, a pesar del voluntarismo cartesiano de raíz, la moral termine no en una ética deontológica, sino en un eudaimonismo. En cambio, al establecer la distinción tajante entre bien moral y bien útil, Kant refutará el eudaimonismo y el empirismo ético.

En resumen, el pensador de la Turena debe ser considerado como un eudaimonista racionalista, porque para él el fin de la ética es lograr la felicidad en esta tierra. Desde este punto de vista, la ética cartesiana presenta una semejanza esencial con la ética estoica, pues en ambas se une una fundación racional de normas morales con la búsqueda de una felicidad meramente individual. De aquí nace la propuesta de una especie de eudaimonismo social, mitigado por el reconocimiento de una imperatividad categórica³¹.

DEONTOLOGISMO E INTERSUBJETIVIDAD

Kant tratará de resolver la cuestión de forma diversa: partiendo del individuo, pues sólo él puede ser fuente de eticidad, intentará alcanzar la universalidad: una ética que no excluya a ningún hombre y, consiguientemente, que sea obligatoria. Kant da así un paso ulterior: la ética no puede ser descriptiva, como era la ética clásica y como es la ética utilitarista, sino prescriptiva.

Ya hemos visto cómo, en Aristóteles, puede hablarse de una ética prescriptiva, porque las leyes de la *πόλις* obligan a actuar de un modo determinado. Ahora bien: esta obligación no es universal: no obliga a los ciudadanos de otras *πόλεις* ni a los bárbaros. Y no lo es, según Kant, porque no es racional. En este punto, el filósofo de Königsberg es heredero de la ética racionalista de Descartes y Spinoza. Pero se trata de un racionalismo distinto: no se funda en una suma de verdades racionalmente deducidas, como en Descartes; tampoco en el conocimiento de la necesidad del propio actuar, como en Spinoza, sino en un racionalismo de tipo formal: el deber moral se identifica con la racionalidad, que es esencialmente universalidad. En definitiva, sólo es moral lo que es susceptible de ser universalizado.

El presupuesto kantiano de la universalidad no debe hacernos olvidar cómo se ha originado: el sujeto es precisamente la fuente de ese deber. Claro está que no en cuanto poseedor de tendencias hacia el bien, sino en cuanto poseedor de razón. Ahora bien: aunque pueda universalizarse una acción y convertirla así en deber moral, se tratará siempre de acciones de un sujeto, que, por lo menos inicialmente, no sabrá si pueden ser obligatorias para los demás sujetos. Para que lo fueran, ese mismo

³¹ Según Patzig, se trata de un error que fue ya puesto de relieve por Cicerón (cfr. G. PATZIG, *Cicero als Philosoph, am Beispiel der Schrift «De finibus»*: «Gymnasium» LXXXVI [1979] 320ss).

tipo de acciones debería ser poseído, al menos intencionalmente, como posibilidad real por el otro sujeto, para luego ser universalizado. En definitiva, la obligatoriedad moral kantiana, a pesar de su racionalidad, sirve sólo para el sujeto que logra universalizar la acción. De ahí que, a pesar del intento kantiano, su ética se disuelva en una racionalidad monológica.

El monologismo kantiano es, según Apel³², una herencia del «solipsismo metódico» cartesiano, que impide, en el terreno gnoseológico, la posibilidad de pensar algo distinto del *ego cogito* en Descartes, o del *sujeto trascendental* en Kant; y, en el terreno ético, la aceptación de normas que requieren la pertenencia a una comunidad. Al fundarse en un imperativo categórico monológico, la ética kantiana se hace, en opinión de Apel, rígida e incapaz de adaptarse a las circunstancias concretas en que nos toca vivir. Por otro lado, la presunta racionalidad de la ética kantiana, escribe Apel en otra obra³³, no es capaz de ocultar la irracionalidad de fondo: lo importante (en esto se asemeja a Descartes) es la voluntad de obrar bien, más que la realización del bien. Esto se pone de manifiesto en el conflicto de deberes; así, Kant defiende la existencia de una mentira moral en su escrito *Sobre un pretendido derecho de mentir por amor a la humanidad*.

A pesar de la crítica hecha a Kant, Apel sigue aceptando el planteamiento deontológico: la ética debe fundarse racionalmente en una norma trascendental; ciertamente, no de carácter subjetivo y monológico, sino de carácter intersubjetivo. Apel designa a esta nueva ética, que tantos beneficios traerá a nuestra civilización científica, con el nombre de *ética discursiva*. Los graves problemas de supervivencia que afectan a la especie humana —degradación ecológica, posibilidad de una catástrofe nuclear, etc.— requieren la elaboración de normas éticas que, a la vez de ser vinculantes para todos los hombres por su carácter racional, puedan ser aceptadas interiormente por el individuo. El fundamento, según Apel, no está en conceptos como naturaleza o ser humano, pues estos no garantizan el carácter científico que debe tener la nueva ética; tampoco, por esta misma razón, podrá estar ligada a una teleología del tipo de la de Aristóteles. La pretensión de cientifidad únicamente se consigue, piensa Apel, a través de una reflexión trascendental sobre el lenguaje, pues sólo éste presenta una racionalidad dialógica que tiene un valor normativo³⁴.

Apel descubre que las normas éticas, lo mismo que cualquier otro tipo de tema discutido, para que sean aceptadas o no por una determinada comunidad, deben reunir una serie de condiciones que se dan siempre en cualquier proceso de comunicación: la comprensibilidad, la verdad, la veracidad y la corrección lingüística. Tras un complejo análisis de la pragmática universal —ciencia que estudia las estructuras invariables del discurso sensato—, llega a la conclusión de que la dimensión de la comunicación debe ser considerada el ámbito de constitución de sentido de las condiciones del discurso y de las normas éticas.

En definitiva, cuando argumenta, todo participante en una discusión acepta, según Apel, un presupuesto ineludible: el estar vinculado a la norma moral fundamen-

³² Cfr. K.-O. APEL, *Sprechaktheorie und transzendente Sprachmatik zur Frage etischer Normen*, en K.-O. APEL, *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt 1976, pp. 11-30.

³³ Cfr. K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie*, trad. it. parcial: *Comunità e comunicazione*, Rosenberg-Sellier, Torino 1977, p. 291.

³⁴ Cfr. K.-O. APEL, *ibid.*, pp. 132ss.

tal que deriva de la participación en una comunidad ideal de comunicación, que es ilimitada y que se concreta histórica, social y culturalmente, a través de las comunicaciones concretas. Este principio formal del *a priori* de la comunicación, aunque no incluye normas materiales, no carece sin embargo de cierto contenido: de acuerdo con el ideal de la comunidad ilimitada de comunicación, puede confrontar los procedimientos reales que los hombres usan entre sí, los institucionalizados por los estados e incluso las reflexiones de los individuos³⁵. Por otro lado, como la comunidad ilimitada de comunicación no puede por su propia naturaleza renunciar a ninguno de los posibles participantes, ya que si no dejaría de ser ilimitada, todo aquél que es capaz de participar en la discusión debe ser reconocido como miembro de esa comunidad ideal. Apel encuentra así un criterio que permite construir una ética intersubjetiva: sujeto es aquel que puede ser miembro de una comunidad comunicativa.

De este modo, a pesar del intento de no caer en el monologismo, Apel cae en el mismo error de Descartes y de Kant, pues el reconocimiento del otro no se debe al descubrimiento del otro en cuanto ser personal —semejante al «yo», pero no igual—, sino que se hace en función de una nota que descubre en el sujeto de comunicación su capacidad para formar parte de una comunidad ideal de comunicación.

La moral estaría fundada, según la teoría de Apel, en la reciprocidad: el reconocimiento del sujeto de comunicación supone que el que lo reconoce es también sujeto de comunicación. En definitiva, se reconoce al otro, para ser reconocido por el otro, pero esta máxima, que sirve para la vida jurídica y política, resulta pobre para fundar una moral.

En opinión de Da Re, en el intento que se observa en la ética discursiva de uniformar la experiencia moral con la jurídica y política, subyace una cuestión aún más decisiva: «la cuestión del *sentido* de la experiencia moral y del actuar», pues, según este crítico, no basta proclamar la obligatoriedad de la ley moral ni el deber de actuar de determinado modo, sino que es necesario acompañar el mandato moral con la indicación de fines y de motivaciones que impulsen a actuar moralmente y que permitan dar sentido a las preguntas: ¿por qué debo actuar? ¿hacia qué fin?, etc., que más o menos conscientemente se hace el que actúa³⁶.

Nos parece que Da Re está en lo cierto: la ética comunicativa se apoya, en última instancia, en la referencia a la dimensión de sentido de la cual depende la misma obligatoriedad de la norma fundamental. Pero, si esto es así, significa que el eudaimonismo aristotélico es todavía esencialmente válido. En efecto, la reflexión de Aristóteles en torno a la virtud y a la felicidad trata de responder a las preguntas que hemos formulado anteriormente y que podrían sintetizarse en una sola: ¿por qué actúa el hombre?

Ahora bien: ¿la ética debe conformarse con una reflexión de este tipo, que indudablemente no se plantea el problema de la obligación moral, o es necesaria también una fundamentación deontológica de la moral?

Para Da Re, la síntesis entre la perspectiva teleológica y la deontológica es posible, porque, según él, la acción moral puede ser estudiada desde la vertiente de la experiencia, como ha hecho Aristóteles, o desde la vertiente científica, como han

³⁵ Vide K.-O. APEL, *Sprechaktheorie und transzendente Sprachmatik zur Frage etischer Normen*, en K.-O. APEL, *Sprachpragmatik und Philosophie*, ed. cit., pp. 122ss.

³⁶ Cfr. A. DA RE, *L'etica tra felicità e dovere: L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, ed. cit., p. 163.

hecho los deontologistas a partir de Kant. A la hermenéutica corresponde, en opinión de este crítico, realizar esa labor de puente, porque «la hermenéutica no es la mera representación del dato de hecho, sino que coge el dato en su inmediatez, así como se presenta de modo preconsciente a la experiencia, y, a través de la interpretación contribuye a cambiarlo y, por así decir, a reconstruirlo»³⁷.

CONCLUSIÓN

A pesar de que la interpretación que hace Dancy sobre la teleología aristotélica es sumamente luminosa en tantos puntos, creemos que es imposible una síntesis entre ambas perspectivas, porque Aristóteles concibe la ética como vida del hombre, que no admite una fundamentación exclusivamente teórica, ni puede ser encorsetada en un conjunto de normas.

El planteamiento aristotélico nos parece esencialmente correcto. Por eso, cualquier intento de fundar teóricamente la moral conduce al fracaso, como ha sido repetidamente demostrado: la moralidad de las acciones no depende del acuerdo con una norma trascendental —imperativo categórico kantiano o norma pragmático-trascendental de la ética de la comunicación—; tampoco con normas morales dadas por un legislador ni con normas deducidas de un primer principio. Son los actos humanos los que, por ser humanos, son morales, es decir que, a diferencia de lo que sucede en las demás criaturas, las acciones humanas no son algo puramente extrínseco que se agota en el término natural del acto, sino que la acción perfecciona o disminuye la perfección esencial del propio agente: el hombre que actúa mal no sólo realiza algo malo, cuantificable a través del acto y de sus consecuencias, sino que se degrada como hombre; en palabras pobres: es menos hombre.

Esta peculiaridad de las acciones humanas fue puesta de relieve por Sócrates, el cual, antes que cometer una injusticia, prefirió sufrir la injusticia, porque la injusticia sufrida no afectaba su ser hombre —ni siquiera aunque esa injusticia supusiera la propia muerte—, mientras que la injusticia cometida lo afectaba de un modo radical. Para Sócrates, Platón y Aristóteles la injusticia cometida destruye de modo irreparable el propio ser del agente. Se entiende así que el injusto no pueda reparar el destrozo que él mismo ha causado en su ser, por lo que las acciones que realice después de cometer esa injusticia serán acciones injustas que lo irán degradando cada vez más. Esa relación sistémica o de retroalimentación que se da entre las virtudes o vicios y el ser personal es verdadera y todos tenemos experiencia de su existencia. Lo que sucede es que no tiene la necesidad que le atribuye Aristóteles, porque ese ser personal es esencialmente libre, es decir la virtud y el vicio plasman en uno u otro sentido el ser personal, pero nunca de modo definitivo. En definitiva, Aristóteles puede hablar del virtuoso que siempre elige y obra la virtud porque, aunque conoce el aspecto interno de la virtud, examina la virtud en su aspecto externo. Pero, si se examina la virtud en su mismo origen fontal, se descubre que el virtuoso no es esencialmente virtuoso, es decir que en su fondo más íntimo hay una inestabilidad radical por la que puede elegir lo que no le perfecciona. Si esto es así, el virtuoso nunca debe sentirse seguro de su virtud ni el vicioso desesperar de abandonar el vicio.

³⁷ *Ibid.*, p. 199.

Por otra parte, aunque Aristóteles analizó amplísimamente el campo de las virtudes y de los vicios, no terminó de ver el carácter moral que tienen todas y cada una de las acciones humanas, por el simple hecho de ser humanas. En efecto, el Estagirita acepta que algunas acciones sean indiferentes, cuando no propias de esclavos, como el trabajo manual. Pero, si se acepta la premisa de que la acción humana, por ser humana, es moral, es decir perfecciona o disminuye la perfección del hombre, entonces no tiene sentido hablar de acciones indiferentes. Pero, ¿cómo es posible que acciones como caminar, comer, dormir, añadan o resten perfección al hombre? Sólo es posible explicarlo a partir de la subordinación que tienen todos nuestros actos a un fin último, la propia perfección de nuestro ser personal. En definitiva, cualquier acto es moral porque existe en él una adecuación esencial con ese fin último.

Aristóteles probablemente no aceptaría esta tesis, porque su concepto de perfección humana era limitado. Sólo a través de la Encarnación de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, el hombre es capaz de concebir una perfección humana ilimitada y, por tanto, una actividad perfectiva también ilimitada: el trabajo, el ocio, el juego, la diversión, etc., son, desde esta perspectiva, esencialmente perfectivas.

La comparación entre la visión reducida de la moral en Aristóteles y la amplitud que observamos en la doctrina cristiana, nos plantea una cuestión: ¿si toda acción humana es moral, por qué algunos no reconocen esta característica esencial de la acción humana? La respuesta es evidente: porque en algunas acciones la moralidad es difícil de descubrir. La moralidad de la acción no es como su realización externa, cognoscible por cualquier agente, sino que requiere de un conocimiento de la perfección del propio agente. De ahí que el conocimiento de la moralidad de los propios actos no sea perfecto desde el inicio del actuar, sino que admite —lo mismo que sucede con el ser personal— una perfectibilidad, un afinamiento progresivo, que, por lo que hemos visto, será simultáneo al conocimiento de la perfección humana ilimitada que el hombre es capaz de alcanzar. Ese conocimiento de perfección no es sólo de la perfección absoluta que el hombre puede alcanzar, sino también de la perfección a la que cada persona puede aspirar. Por tanto, a la vez que se tiene un conocimiento de perfección humana ilimitada, se posee también un conocimiento de la propia limitación personal. Ese conocimiento de la perfección ilimitada en lo limitado es la conciencia.

Precisamente por esa apertura a la perfección ilimitada, la conciencia puede trascender la limitación personal y proponer al sujeto la realización de acciones que exceden su perfección actual. A su vez, cuando esa limitación personal no es trascendida a través del actuar, la conciencia comienza a oscurecerse, hasta ver borrosa la perfección ilimitada, a la que inicialmente tendía, porque cada vez existe un mayor distanciamiento respecto a la perfección ilimitada, debido a la pérdida progresiva de perfección personal. La claridad y el oscurecimiento de la conciencia, en conexión estrecha con la actuación personal, sugiere que la relación sistémica no sólo se establece entre el acto y el ser personal en cuanto origen de ese acto, sino también entre el acto y la conciencia. En la medida en que el acto perfecciona al ser personal, no sólo lo hace virtuoso, sino que también le da un conocimiento más exacto de la propia perfección y de la distancia real que lo separa de la perfección ilimitada.

Nos parece que sólo a través de esta inclusión en la conciencia del infinito en el finito, es posible plantear la dinámica existencial de la felicidad, por la que tendemos a lo ilimitado, siendo nosotros limitados. También es posible concebir que el hom-

bre realice en su vida una elección radical que marque su entera existencia y sea la línea directriz de todos los demás actos.

De todas formas, como muy bien vio Aristóteles, la perfección del individuo está limitada por el *τρόπος* o carácter. De tal modo que el hombre aislado de los demás no puede desarrollar enteramente su perfección, a no ser por medios sobrenaturales. A través de la convivencia, la persona manifiesta su apertura esencial entrando en contacto con otros *τρόποι*, marcados por virtudes y vicios diversos y, si bien no cabe hablar de una imitación de las virtudes, porque la virtud verdadera es siempre algo originario, sí es posible hablar de una comunicación a través de las virtudes y de los vicios. El hombre virtuoso comunica a los demás su virtud como el pensador comunica a los demás su pensamiento, haciéndoles partícipes de la perfección de su ser personal. A través de la intercomunicación de las virtudes, se crea el clima adecuado para que cada uno se perfeccione. La comunicación de virtudes y de vicios es, en consecuencia, la dimensión moral que tienen nuestras acciones, en virtud de la apertura de nuestro ser personal a otros seres personales.

ANTONIO MALO PE

Ateneo Romano de la Santa Cruz.

POR QUÉ LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DE HEGEL ES LA PARTE MÁS DÉBIL DE SU SISTEMA¹

I. INTRODUCCIÓN

La preparación de este artículo nos ha llevado bastante tiempo, copiando textos de Hegel y de los *Zusätze*, que son obra de tres de sus mejores alumnos; notas y apuntes ampliatorios al pie de cada párrafo de su *Enciclopedia*, tomados de las clases orales del pensador suabo y por lo general aprobados por éste. Pero hemos tenido que cortar ese fichaje, so pena de no poder entregar en tiempo esta comunicación a la Sociedad Tomista Argentina. Con esto, Hegel ha llegado a ser para nosotros el filósofo más conocido después de Santo Tomás de Aquino, con cuyos textos compararemos algunos de aquél.

Es curioso —para entrar en materia— que dos hombres menos famosos que Kant y Hegel los hayan refutado en pocas palabras; nos referimos a Jacobi, con respecto al primero, y a un Herr Krug, en relación al segundo. Efectivamente, dijo Jacobi —transcribimos de memoria—: «Sin la cosa en sí no puedo entrar a la *Crítica de la razón pura*; con la cosa en sí no puedo quedarme en ella». Frase decisiva, que resultó aceptada por el mismo Kant, ya anciano, en su *Opus Postumum* (la cosa en sí, dice, es un *ens rationis*), y por Fichte y Hegel. Y a su vez expresó el casi ignorado Herr Krug, en desafío a Hegel: «Demuéstreme con su sistema la existencia de la pluma con que estoy escribiendo». Hegel despreció este *ex abrupto* de un profano en materia filosófica; pero, ¿no tenía razón, de algún modo, Herr Krug? Porque, al no admitir cosas en sí (pensamientos vacíos, según Hegel), todo se reduce a una identidad dialéctica —que incluye en sí, por tanto, una oposición: *Lógica*: Idea en sí; *Filosofía de la Naturaleza*: Idea fuera de sí, alienada; *Filosofía del Espíritu*: Idea vuelta a sí, y entonces en sí y para sí—. Y todo ello con ambición de plena concretidad. Mas entonces, en ese «elemento» de plena concretidad, ¿no se debía incluir también la pluma de Herr Krug, junto con todos los entes singulares? Al no poder incluir en su dialéctica la pluma de Herr Krug, Hegel venía a mostrar que en aquélla no se podían incluir ninguno de los entes singulares, sino cuando más, ciertos *Ersätze* de los mismos, engendrados en juegos dialécticos; cosa grave, porque en los singulares es donde el ente adquiere verdadero y concreto ser. Hegel llega sólo al «universal concreto».

Pero, develadas ya las fallas de fondo de la *Crítica* de Kant y de la Dialéctica de Hegel mediante tan sencillos procedimientos (*simplex, sigillum veri*), pasemos a exponer, con la relativa brevedad que exigen las normas de estas comunicaciones, algunos rasgos fundamentales de la filosofía de Hegel, en orden a pasar luego a su aplicación en el más concreto campo de la Filosofía de la Naturaleza; pero no consiguiendo Hegel convencer en relación a la ciencia positiva de su tiempo, menos conseguirá hacerlo en la cambiante situación de dichas ciencias en nuestro siglo. Con lo cual la *Unruhe*, la inquietud infinita del espíritu humano, se seguirá manifestando en

¹ Comunicación leída en la XIX Semana Tomista celebrada en Buenos Aires entre el 6 y el 10 de septiembre de 1994.

el campo mismo de tal espíritu, en el *irrequietum est cor nostrum donec requiescat in Te*². Por eso quiere Hegel llegar a Dios; pero a un *Dios-resultado* (del total devenir dialéctico).

II. DESARROLLO

1. En Hegel notamos una cierta evolución, desde el «aristotelismo» de la *Fenomenología del Espíritu* hasta el «platonismo» (wolffianismo) de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* y de la *Ciencia de la Lógica*. ¿En qué sentido afirmamos esto? Es que la *Fenomenología* parte de los datos sensibles —a los que menosprecia, empero, enseguida— y de la experiencia, para elevarse luego a la conciencia y finalmente a la autoconciencia; mientras que en las otras dos obras arriba mencionadas parte del concepto de *Ser puro* como pensamiento vacío, según Hegel, lo que remite a la *Nada pura*, también vacía, por lo que se identifican, sin perjuicio de su oposición, en el *Devenir*, primer dato —no inmediato— real y verdadero. La teoría del Ser puro como pensamiento vacío parece venir de la escolástica decadente, con su abstracción *extensiva*, que va vaciando el concepto a medida que asciende en la universalidad (y no conoce una abstracción *intensiva*, que profundiza en el ente hasta llegar al *esse* como *actus essendi* —doctrina de Fabro—). Escoto y Suárez parecen estar en esa concepción, que pasa luego al racionalismo wolffiano, el cual influye sobre Hegel directamente y a través de Kant.

Pero no hay contradicción en esa evolución de Hegel, porque la *Fenomenología* fué pensada como introducción al sistema, que se iniciará, en la *Enciclopedia*, con *La Ciencia de la lógica* (la versión llamada *menor*, con respecto a la obra independiente: la *Ciencia de la Lógica*). Luego, en el desarrollo mismo del sistema, Hegel eliminará la introducción fenomenológica, que se convertirá en modesto capítulo de la evolución del Espíritu Subjetivo.

2. Podemos hablar, pues, de la primacía de la manera «wolffiana» en el Hegel maduro. Y ello, con más las influencias de Kant, Fichte y del propio Schelling, el amigo y después enemigo de Hegel, lleva al idelismo Absoluto, que es evolución del pensamiento y de la realidad simultáneamente, puesto que el concepto —y más concretamente la Noción—, dice Hegel, es la esencia misma de las cosas, y no una simple representación. Y a la inversa. Con esto, se identifican, quiérase o no, la Lógica y la Metafísica, y, por tanto, desaparece la distinción, esencial para Santo Tomás, entre el *ens rationis* y el ente real, aunque Hegel, admita por allí que el Ser Puro es una *Gedankending* (una cosa pensada, o del pensamiento)³. Pero más frecuentemente Hegel identifica entes de razón y entes reales en un devenir que es a la vez del pensamiento y de la realidad. Lo cual lleva, al final, a un Absoluto, en sí y para sí, autoconciencia de Dios en y por el hombre. (Jesucristo, para Hegel, habría sido solamente el primer hombre que tomó conciencia de su identidad con Dios).

En verdad, como lo piensa el Aquinate, «ente» es el concepto más pleno, el concepto más rico (aunque analógico), y también el más extenso, y que está en lo pro-

² SAN AGUSTÍN, *Confessiones* I 1.

³ Cfr. *La Ciencia de la Lógica*, trad. castellana de A. y R. Mondolfo, Hachette, 2a. ed., Buenos Aires 1968, p. 27 casi *in fine*.

fundo de conceptos y realidades, como lo recuerda Heidegger⁴. Y el *esse* es *actus essendi* en todo ente, hasta que se llega, por analogía (semántica de la participación, como dice Fabro), al *Ipsum Esse Subsistens*, Dios verdadero; a tal conocimiento se llega al *final* de la filosofía (Metafísica); pero *en sí*, Dios es el *Primero*; no en el tiempo, sino ontológica y causalmente. Es, pues, el *Primero* y el *Último*, *Alfa* y *Omega*, en perspectivas diferentes⁵.

3. Pasemos, ahora, al tema estricto de esta comunicación, es decir, al «descenso dialéctico» desde la *Lógico-Metafísica* de Hegel (o sea, de la *Idea en sí*, a la *Filosofía de la Naturaleza*, o sea, la *Idea fuera de sí*, en su exteriorización, alienación o extrañamiento). Y luego ésta será cancelada en la *Filosofía del Espíritu* (o *Idea en sí y para sí*).

¿Por qué decimos que la *Filosofía de la Naturaleza* es la parte más débil de la filosofía de Hegel? Indudablemente, el error sustancial y originante no está en ella, sino en aquella logificación de la metafísica y «metafisización» de la Lógica, a la que aludimos *supra*; pero ello mismo obliga a Hegel a deducir o construir la Filosofía de la Naturaleza a su manera dialéctica. Pero ocurre que aquí los hechos «experimentales» y aun las leyes de la Filosofía natural de Hegel no son sino una transcripción de la física de Newton, con más la de los «físicos de la Reina Victoria», como Lord Thompson o poco anteriores, tal como se ve en la estructura de *Mecánica*, *Física* y *Orgánica* transformadas en las consabidas Tesis, Antítesis y Síntesis hegelianas, o sea, Posición o Afirmación, Negación y Negación de la Negación.

Pero: *pase* que la Mecánica abstracta sea una Tesis; mas en la auténtica ciencia newtoniana (y en la subsiguiente inmediata), la Física no es de ninguna manera la antítesis de la Mecánica; ni la orgánica o Biología es la síntesis de ambas. Y menos en la Física contemporánea, que es, en verdad, la Física de las galaxias u objetos cuasi infinitamente lejanos o grandes; la de los objetos «a la medida del hombre»; y la de las partículas intratómicas. La de Newton queda casi intacta en la segunda; pero no en la primera ni en la tercera. Y Hegel, ¿podría deducir la ley de Van der Waals, como modificación de la de Boyle-Mariotte, sobre la presión y el volumen de los gases a igual temperatura?

Resulta entonces que la dialéctica de Hegel, en este trozo de su filosofía, es aplicada a los datos y leyes físicos de una manera extrínseca y artificial, es decir, que pasa a ser casi dialéctica en sentido *aristotélico* y *tomista*, o sea, una explicación por entes de razón aplicados a la realidad; entes de razón que son, según el Aquinate, *extranea a natura rerum*⁶.

De allí que, en este paso, la filosofía de Hegel, en tanto que Filosofía de la naturaleza, sea pseudodialéctica (aquí, «dialéctica» en sentido hegeliano) y a la vez pseudofilosófica, aunque es verdad que Newton llamó a su teoría matemática de la gravitación universal *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (es obra prewolffiana, y por tanto ajena a la distinción entre ciencia y filosofía).

La ciencia newtoniana era inductivo-axiomática-deductiva; mas no era una dialéctica de la identidad profunda de Ser y Nada, Afirmación y Negación, como la de

⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen 1967, S. 3.

⁵ Cfr. B. LAKEBRINK, *Studien zur Metaphysik Hegels*, hrsg. von H. Rombach, Freiburg im Breisgau 1969; e ID., *Hegels dialektische Ontologie und thomistische Analektik*, Köln 1955.

⁶ In IV *Metaphys.*, lect. 4, n. 574.

Hegel. Creemos —dicho sea de paso— que la primacía de lo ideal, con su matiz wolffiano, se refleja largamente en la filosofía cristiana posterior, desde Gerdil y Balme hasta buena parte de la neoescolástica; y osaríamos decir que ello está presente hasta en Garrigou-Lagrange y Maritain, quienes basan su teoría del conocimiento en una primacía de lo ideal, llevado a real-posible, lo cual se aplica *luego* a los datos de la experiencia. En cambio, en posición auténticamente aristotélica y tomista, estarían, por ejemplo, Domet de Vorges, de Tonquédec, Farges, Régis, Gilson y —con su matiz propio— Cornelio Fabro. Esto, en cuando admiten la primacía genética de nuestro conocimiento experiencial del «ente concreto de la quiddidad sensible» (experiencial e intelectual a la vez), cuyo alcance real, recién aludido, *no puede ser negado ni puesto en duda*, ni relegado a un *segundo momento* de la Gnoseología (aceptando aquí esta terminología de Zamboni).

4. Pero Hegel fue revolucionario y conservador, y también pensador de la «sí-contradicción», aunque esto último, como veremos, haya estado más en su intención original que en su efectiva y «perfecta» realización.

Hegel fue en su juventud revolucionario; lector, con Schelling y Hölderlin, en su habitación del seminario protestante de Tübinga, antes convento católico, de la revista masónica *Minerva*. Y también en sus *Fundamentos* (o Líneas fundamentales —*Grundlinien*—) de la *Filosofía del Derecho* vemos la expresión de *la rosa en la cruz del presente*, alusión casi segura a los Rosacruces, secta gnóstica que está en las raíces de la masonería. Fue, además, admirador de la Revolución Francesa, aunque le repugnó, luego, lo posterior a 1791 —como a muchos historiadores y filósofos franceses en nuestros días, es decir, la dictadura de Robespierre y de los jacobinos, el Terror, etc.—

Como para Hegel la filosofía debe ser «su tiempo traducido en conceptos», los acontecimientos de la derrota definitiva de Napoleón en Waterloo, por obra de ingleses y prusianos, la Santa Alianza, y su propio nombramiento como titular ordinario en la cátedra de Filosofía de la Universidad de Berlín (llama al Rey *Su Majestad* en el discurso inaugural, fuertemente estatista-prusiano), indican también una evolución política, que no podía no ser acompañada por una evolución filosófica. Pero no fue una evolución puramente «histórica», sino exigida por su propia filosofía, en la que explícitamente se rechaza que la materia pueda ser lo que se piensa bajo la expresión *Ser puro*, como les gustaría a los hegeliano-marxistas de ayer y de hoy; como le ocurre al traductor y comentador de una nueva edición castellana de la *Fenomenología del Espíritu*⁷, que acompaña su filomarxismo con odio a la Iglesia y, al parecer, al mismo Cristo; niega, por supuesto, los milagros, escribiendo siempre tal palabra entre comillas; pero Llanos debería aprender medida de Rodolfo Mondolfo en su versión y comentario de *La Ciencia de la Lógica*⁸. La negación hegeliana de que «materia» fuera una adecuada equivalencia del Ser puro se ve en la *Enciclopedia*⁹.

En cuanto a Hegel como «pensador sí-contradictorio», como hemos llamado a su filosofía, aunque logra edificar un sistema que no es pura demencia ni puro absurdo, ello ocurre, como lo ha visto bien Benedetto Croce en su libro *Lo vivo y lo muerto*

⁷ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, trad. castellana de A. Llanos, Editorial Rescate, Buenos Aires 1991.

⁸ Cit. supra p. 54 nota 3.

⁹ Zusatz; § 87 en la llamada *Gran Enciclopedia*.

en la filosofía de Hegel —y como podría verlo cualquier aristotélico—, porque a menudo confunde *contradicción* con *contrariedad*, con *privación* y aun con cualquier *diferencia* o *relación*¹⁰. Hegel, además, no parece admitir la existencia de una potencia pasiva —que no es mera posibilidad— en los entes naturales existentes; ello lleva a considerar el devenir (*werden*) como una contradicción y no como un paso de la potencia al acto, o sea, «el acto de lo que está en potencia en cuanto está en potencia»¹¹. E ignora también la analogía y la participación¹². Pasemos ahora al apéndice de textos.

III. APÉNDICE DE TEXTOS

A) Santo Tomás de Aquino

Algunos textos ilustrativos: a) «El ente *per se* es dicho doblemente: de un modo, el que se divide en diez géneros (categorías); de otro modo, puede llamarse ente a todo aquello acerca de lo cual puede formarse una proposición afirmativa, aun cuando ello no ponga nada en la cosa; por lo cual las privaciones y las negaciones también se dicen entes; en efecto, decimos que la afirmación es opuesta a la negación, y que la ceguera está en el ojo. Pero del mismo modo no puede llamarse ente sino a lo que pone algo en la cosa; por lo cual en este modo la ceguera y semejantes no son entes»¹³. (Distinción entre ente real y ente de razón).

b) «El ente es doble: a saber, el de razón y el ente natural (*ens naturae*). El ente de razón se dice propiamente de aquellas intenciones que la razón halla (*adinvenit*) en las cosas consideradas, como la intención de género, especie y semejantes, las que no se hallan en la naturaleza de las cosas, sino que se siguen de la consideración de la razón. Y esto, a saber, el ente de razón, es propiamente el sujeto (en el sentido de objeto formal) de la lógica»¹⁴. (Las intenciones o relaciones de razón, o entes de razón positivos o secundointencionales, son objeto propio de la lógica; no de la metafísica).

c) «Estas intenciones inteligibles (las intenciones de razón lógicas) se equiparan a los entes de la naturaleza, porque todos los entes naturales caen bajo la consideración de la razón. Y, por tanto, el “sujeto” de la Lógica se extiende a todo de lo que se predica el ente natural. Por lo que (Aristóteles) concluye que el sujeto de la Lógica se equipara al sujeto de la Filosofía, que es el ente natural. El filósofo, por tanto, a partir de los principios de ese ente, procede a la prueba de aquello que debe considerarse acerca de los accidentes (propiedades) comunes del ente. El dialéctico, en cambio, procede a considerar (esas propiedades) a partir de intenciones de la razón que son extrañas a la naturaleza de las cosas»¹⁵. (Equiparación, en cuanto a su extensión, del ente de razón lógico y del ente natural [=real]. Diversidad entre el

¹⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphys.* Δ 5: 1018 a 20.

¹¹ ARISTÓTELES, *Phys.* Γ 1: 201 a 9-11.

¹² Cfr. B. LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie und thomistische Analektik*, passim.

¹³ *De ente et essentia*, cap. I, éd. M.-D. Roland-Gosselin O. P., Vrin, Paris 1948, pp. 2 y 3.

¹⁴ *In IV Metaphys.*, lect. 4, n. 574.

¹⁵ *Op. cit.*, loc. cit., ibid.

proceder del filósofo [aquí, el metafísico] y del dialéctico. Todo esto más o menos olvidado por Hegel en su sistema dialéctico-real.

B) Dos tomistas contemporáneos

a) «Se afirma (por Hegel) que la verdad es “resultado”, que está en el Todo (*das Wahre ist das Ganze*), para luego tener que afirmar que el Absoluto está presente desde el principio y trabaja “a las espaldas” (*hinter den Rücken*)¹⁶, que es la unidad de positivo y negativo, de finito y de infinito. Esto, por no hablar de la ambigüedad metodológica de querer eliminar todo contenido de experiencia inmediata y después echar mano de conceptos como “movimiento”, “fuerza”, “pasar”, etc., que únicamente desde la experiencia inmediata cobran significado (objeción de Trendelenburg, que ha dado trabajo a todos los hegelianos, desde Michelet a Spaventa y a Gentile). Hegel, por tanto, no ha resuelto el problema fundamental de la filosofía, el de la relación entre sensibilidad y razón, entre particular y universal»¹⁷.

b) «Mientras Hegel encierra el acto en el interior de la substancia (que según él, es, al mismo tiempo, Sujeto cognoscente), y la actividad más alta es el pensamiento, para terminar por identificar el absoluto con la sustancia pensante, Tomás de Aquino, en cambio, abre al acto al ser (*esse*) [...] De modo que en Tomás el absoluto ya no es οὐσία, sino el *Ipsum Esse Subsistens*»¹⁸. (El proceso *esencializante* de la Edad Moderna precedida por la escolástica decadente [Escoto-Suárez], es, en movimiento descendente, el que va del *ens* [*essentia=esse*], a la *esencia*; de ésta al *concepto* y de éste al *acto del pensamiento y de la razón*, y desemboca —hay otros caminos— precisamente en Hegel. Se trata de una faz particularmente interesante de la *Seinsvergessenheit* denunciada por Heidegger [pero no resuelta por éste, pues, desde «su» Ser, descubierto por vías poéticas y casi místicas, vuelve al hombre, al cual el Ser está ligado indisolublemente; y, con ello, regresa al relativismo y a la «historización»]).

C) Hegel

a) «La lógica se confunde por tanto con la metafísica, la ciencia de las cosas, expresadas en ideas [...]»¹⁹. (Esto, que es dicho de la metafísica «tradicional» —racionalista wolffiana—, es aceptado y agravado por Hegel al hacer de la Idea el fondo mismo de las cosas).

b) «La lógica es la ciencia de la Idea Pura, es decir, de la Idea en el elemento abstracto del pensamiento»²⁰. (Pero la Idea, en su devenir, se hace Filosofía de la Naturaleza y luego Filosofía del Espíritu; esto es, constituye la totalidad del sistema hegeliano).

c) «Ahora bien, este *Ser puro* es la *abstracción pura*, y, por consecuencia, la absoluta

¹⁶ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 25.

¹⁷ C. FABRO, s. v. *Hegel* (G. W. F.), en la *Gran Enciclopedia Rialp*, Rialp, Madrid 1981, p. 636. Certera visión de dos contradicciones fundamentales y no resueltas por Hegel.

¹⁸ M. SÁNCHEZ SORONDO, *Aristóteles y Hegel*, Buenos Aires-Roma 1987, p. 131.

¹⁹ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 23.

²⁰ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 19.

negación, que aprehendida también inmediatamente, es el no-ser (*Nichts*)»²¹. (Identidad entre Ser y Nada; comienzo del sistema de Hegel).

D) Armand Sully-Prudhomme, poeta francés del siglo XIX (1839-1907)

«C'est une chose étrange et dure à concevoir,
Gênante pour le coeur comme pour la cervelle,
Que l'univers, le tout, soit Dieu sans le savoir».

(Intuición poética profunda de las consecuencias del panteísmo, aplicable eminentemente a Hegel, en cuanto éste, aunque dice que el Absoluto es resultado, luego viene a admitirlo como Principio permanente, que «trabaja desde las espaldas»²². Y esto, ¿no sería, por otra parte, cierto tipo de realismo, aunque totalmente oscuro? Porque una actividad que surge «desde las espaldas» es una actividad preconsciente, al parecer).

JUAN ALFREDO CASAUBON

Pontificia Universidad Católica Argentina

Santa María de los Buenos Aires.

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

²¹ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 87.

²² G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 25.

IGUALDAD (*LIGELIGHED*) Y DIFERENCIA (*FORSKJEL*) EN TORNO A LA COMUNIDAD FRATERNAL DE S. KIERKEGAARD

PRÓLOGO

La filosofía del siglo XIX, en sus líneas más fundamentales y características, no puede entenderse adecuadamente sino en relación con la obra de Hegel. En efecto, la filosofía del siglo pasado constituye en gran medida una reacción contra el sistema hegeliano, a la vez que recoge no pocos análisis y planteamientos del filósofo alemán.

La más notable y radical reacción contra el sistema de Hegel corre a cargo de Marx y del marxismo. El marxismo, entroncado originalmente en la izquierda hegeliana, distingue y separa el sistema hegeliano (idealista) del método dialéctico. Aceptando y transformando este último, la filosofía marxista invierte el sistema de Hegel, proponiendo una visión dialéctico-materialista de la conciencia, la sociedad y la historia.

Otra reacción contra el hegelianismo —reacción estrechamente vinculada a la situación económica, social e intelectual resultante de la evolución industrial— es la representada por el positivismo, especialmente por el de Comte. En este caso se reacciona contra el racionalismo hegeliano en lo que puede tener de menosprecio de la experiencia, con la pretensión de instaurar un saber positivo capaz de fundamentar una organización político-social nueva. Al igual que Marx, Comte conserva, sin embargo, aunque transformándolo, un momento importante del hegelianismo: el espíritu objetivo.

El positivismo (tomado, en general, como una actitud reacia a la especulación filosófica y proclive a considerar la ciencia como forma de conocimiento, no sólo modélica, sino exclusiva) constituye por lo demás una constante en la historia del pensamiento. A pesar de sus notables diferencias de planteamiento, cabe reconocer esta línea en el empirismo del siglo XVIII, en el positivismo del siglo XIX y en el positivismo lógico del siglo XX.

Por lo tanto, el marxismo y el positivismo constituyen los dos sistemas más característicos del siglo XIX. Nacen en el siglo pasado, sea multiplican los seguidores y heterodoxos de una y otra escuela y perviven en el siglo XX. La raíz de una y otra filosofía debe hallarse en el pensamiento especulativo de Hegel. Pues aunque reaccionen contra él, asumen inevitablemente un léxico filosófico y un instrumental metodológico manifiesto en los textos.

Dentro del panorama de las ideas del siglo XIX, es relevante el testimonio de Søren Kierkegaard. El filósofo danés reacciona también contra el hegelianismo, aunque desde otra vertiente, desde la individualidad, desde la afirmación irreductible del sujeto singular y autónomo. Por encima de la idea de Hegel, Kierkegaard sitúa al individuo real y concreto. Menosprecia la dialéctica en la medida en que reduce el yo a un momento del desarrollo necesario del espíritu, en la medida en que subyuga la fe a la tiranía de la razón (*Vernunft*). Nuestro pensador se opone tajantemente al cientismo y al positivismo desu época, a la idolatría del microscopio, tal como él la llama, y a las doctrinas sociales carentes de fundamento teológico. Su actitud filosófica le convierte en una figura incómoda en la historia de las ideas. Kierkegaard criticó los presupuestos filosóficos de la modernidad, esto es, el principio de inma-

nencia¹, la fundamentación de la moral en Kant² y de forma insistente y reiterada el idealismo de Hegel³.

Nuestro objetivo, en este trabajo, es investigar la vertiente social y política del pensamiento de Kierkegaard. Para ello trataremos de ver, en primer lugar, si existe en los escritos del danés alguna reflexión explícita en torno a los movimientos sociales y políticos del siglo XIX, y posteriormente, si la respuesta es afirmativa, trataremos de ver, en primer lugar, cuál es su postura en relación a la cuestión social y política.

I. INTRODUCCIÓN

Kierkegaard no destaca en la historia del pensamiento occidental en tanto que filósofo político o social. Su campo de meditación es la existencia individual, es la existencia religiosa (*religiøse Eksistens*), la fe (*Troen*), la presencia de Dios (*Gud*) en el espíritu humano (*menneskelig Aand*) y las distintas modalidades de ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Sus obras seudónimas ponen de relieve esta preocupación filosófico-teológica por la existencia del hombre. Sin embargo, él mismo no se consideraba ni filósofo ni teólogo *sensu stricto*, sino sólo un escritor religioso (*religiøse Forfatter*)⁴.

La vida de Kierkegaard (1813-1855) transcurre paralelamente al auge del marxismo y del positivismo. En 1830, cuando Kierkegaard tenía tan sólo diecisiete años, A. Comte publicó su *Curso de filosofía positiva*, texto básico y central de dicho movimiento. En 1844 vieron la luz los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx y el *Discurso sobre el espíritu positivo* de A. Comte. Kierkegaard tenía entonces más de treinta años y ya había publicado *O esto o lo otro*, *Temor y temblor*, *La repetición* y *El concepto de la angustia*. En 1846, Marx publica *La ideología alemana* y dos años después, junto con Engels, aparece el conocido *Manifiesto del partido comunista*.

El siglo XIX fue un siglo de agitaciones sociales y de continuas revoluciones. La historia de Europa patentiza claramente este hecho. El 1848 representa la culminación de este proceso de rebelión y movimiento social. En Francia se lleva a cabo la conocida revolución de febrero y Luis Napoleón es proclamado presidente de la Re-

¹ Por lo que respecta a las obras de Kierkegaard, citaremos la edición crítica danesa *Samlede Værker*, preparada por A. Drachmann, J. L. Heiberg y H. D. Lange, 14 vols., 2a. ed., Copenhague 1920-1936. Se cita de este modo: SV, número de volumen en romanos, número de la página en arábigos.

La crítica de Kierkegaard al *Cogito, ergo sum*, punto de partida de la filosofía moderna, se realiza en la *Apostilla conclusiva no-científica* (*Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*), Copenhague 1846. Cfr. SV VII 304.

² Las críticas de Kierkegaard a Kant se refieren a su ética racional y autónoma. Para el danés, el fundamento de la moral no es la racionalidad práctica, sino Dios, principio teológico. Cfr. SV VII 302.

³ Las críticas de Kierkegaard al idealismo absoluto de Hegel son innumerables a lo largo de toda su obra, tanto seudónima como directa. En la *Enfermedad mortal* (*Sygdomen til Doeden*), Copenhague 1848, Hegel es satirizado y criticado desde muchos aspectos. Cfr. SV XI 123. Lo mismo ocurre en *El concepto de la angustia* (*Om Begrebet Angest*), ibi 1844. Cfr. SV III 145.

⁴ En 1859, cuatro años después de la muerte de Kierkegaard, fue publicado un escrito directo del filósofo donde exponía la opinión sobre el conjunto de su obra y la táctica empleada en los escritos seudónimos. Esta obra se titula *Punto de vista sobre mi actividad de escritor* (*Synspunkt om mi Forfatter-Virksomhed*), 1859. Ahí se define a sí mismo como un escritor religioso (*religiøse Forfatter*). Cfr. SV XIII 46.

pública Francesa. En marzo acontece la revolución en Alemania, y se da paso a la apertura de la Asamblea Nacional de Constituyentes en Frankfurt. También explota la revolución en Italia. En Suiza se proclama una nueva constitución federal y en Dinamarca, el día 21 de marzo, el regimen absolutista es abolido por medio de una revolución pacífica.

Cualquier conocedor de la historia del siglo XIX estará de acuerdo en aceptar que el siglo XIX fue un siglo fundamentalmente revolucionario. Los obreros, los campesinos, las clases más humildes reaccionaron contra el abuso de poder de las clases más altas y contra la burguesía para defender sus derechos frente a la explotación y el dominio. Ahí radica fundamentalmente la causa de tantos movimientos y agitaciones sociales en los diferentes países de Europa en el siglo XIX.

Kierkegaard reflexionó sobre ello. Se interesó por los movimientos políticos y las distintas teorías filosóficas que los fundamentaban. Participó en debates y estaba al corriente de la prensa y de las publicaciones que aparecían al respecto. Ciertamente que el grueso de su obra se refiere a otras cuestiones muy dispares del tema social y político; sin embargo, se vió conducido a manifestar su punto de vista delante del movimiento revolucionario. No escribió ningún tratado específico sobre dicho tema, ni tan sólo un artículo o un capítulo moderadamente extenso. Nada de eso. Sus opiniones al respecto son muy puntuales y difíciles de identificar, pues se hallan ocultas entre las páginas de su inmenso *Diario* y en algunas notas de su obra seudónima⁵.

Esto dificulta mucho la tarea de todo investigador que trate de aclarar el punto de vista kierkegaardiano en relación a las revoluciones sociales y políticas de las clases humildes a los derechos del hombre, al sistema político ideal... El intérprete se encontrará con algunas textos inconnexos que apuntan tesis embrionarias, pero sin fundamentación ni desarrollo posterior. Puede intentar enlazar una cita con la otra, pero, aun así, el resultado es pobre, pues falta material de base.

¿Dónde hallaremos la base filosófica y teológica de sus opiniones políticas y sociales? En sus obras seudónimas, pues aunque no traten explícitamente la cuestión, sí se refieren implícitamente a la problemática. Su reflexión sobre la cuestión política y social es consecuencia de unos presupuestos filosóficos y teológicos expuestos someramente en su *Diario* y en sus obras seudónimas. Aunque el objeto de la obra de Kierkegaard no es la política ni el derecho, es obvio que su pensamiento filosófico contrae una serie de consecuencias de orden práctico, que se refieren al campo social y político. Él no desarrolló explícitamente las aplicaciones de sus teorías sobre el hombre y la existencia, pero las pocas referencias explícitas a la cuestión social están íntimamente unidas a sus presupuestos. El investigador debe exponer sucintamente esos presupuestos y predecir, con la ayuda de las pocas citas explícitas, las consecuencias políticas del pensamiento kierkegaardiano.

Una obra realmente significativa dentro del universo de seudónimos de Kierkegaard es *Las obras del amor* (*Kjaerlighedens Bjerninger*, 1848), firmada con el nombre

⁵ Los *Papeles* (*Papirer*) póstumos de Kierkegaard fueron reunidos y agrupados por J. L. Heiberg, V. Kuhr y N. Thulstrup: *Papirer*, 22 vols., Copenhage 1967-1970. Están repartidos en tres secciones según una clasificación esbozada por el mismo Kierkegaard: grupo A, comprende el *Diario*; grupo B: contiene la producción literaria de Kierkegaard, esto es, proyectos variantes, textos no editados en vida del autor; grupo C: contiene reseñas y lecturas filosófico-teológicas. Para ver la recepción kierkegaardiana de los escritos sociales y políticos de la época, véase *Pap.* 10 B.

de Johannes Anticlimacus⁶. Ésta es una obra eminentemente cristiana. Constituye una reflexión sobre el amor (*Kærlighed*) evangélico y sobre verdad fundamental del cristianismo. Se escribió simultáneamente al *Manifiesto comunista* y, aunque no se refiera a él explícitamente, ni lo critique, es patente la distancia infinita que separa una concepción de la otra.

El punto de partida de la reflexión kierkegaardiana es el amor, como principio universal de la concordia y unidad entre los hombres. El danés no desarrolla las consecuencias políticas de su reflexión teológica sobre el amor. He ahí la tarea del investigador: tratar de ver las implicaciones sociales y políticas de su teoría del amor al prójimo (*Elskov til Naesten*) y comparar su solución con otras posturas filosóficas del siglo XIX, el siglo de Kierkegaard. Nuestra investigación se centrará básicamente en esta obra, aunque realizaremos incursiones al magno *Diario* con el fin de justificar nuestra lectura de *Las obras del amor*. Antes de tratar exhaustivamente ese texto, veremos algunas notas de Kierkegaard en relación a la cuestión política, a la cuestión de la autoridad y la igualdad.

Grosso modo, es justo decir que Kierkegaard se separó de todas las filosofías sociales de su tiempo, ya sea del marxismo, del comunismo, del anarquismo, del liberalismo político... Trazó un camino singular y autónomo, erigido sobre el Evangelio como pauta y punto de partida de toda su aventura filosófica. Criticó muy negativamente el quehacer político y los medios de comunicación. Su postura resulta ininteligible si se desconecta de su experiencia de fe y de Cristo. Éste es un *a priori* irrevocable del que hay que partir cuando se trata de interpretar a Kierkegaard.

II. KIERKEGAARD Y EL QUEHACER POLÍTICO

Hegel había demostrado que la existencia más plena del individuo es su vida social. El empleo crítico del método dialéctico tiende a revelar que la voluntad individual presupone una sociedad libre, y que, por lo tanto, la verdadera liberación del hombre requiere la liberación de la sociedad. El fijarse en el individuo aislado significaría, pues, adoptar una posición abstracta, ya desechada por Hegel.

Frente a este planteamiento contrasta la interpretación individualista de Kierkegaard. El danés se opone a esta concepción social y política. El individuo es irreducible, la verdad reside en la subjetividad y no en el Estado. La morada de la felicidad (*Saligheden*) está en el espíritu individual y no en la compleja organización social. El racionalismo exacerbado de Hegel convierte a los individuos en una masa incolora de seres, carentes de decisión y creatividad. Para Kierkegaard, el individuo singular es la verdad radical, el punto de partida de toda reflexión. El Estado es una verdad abstracta y etérea, carente de sustancia.

⁶ *Las obras del amor* (*Kjaerlighedens Bjerninger*) es un discurso de meditación sobre el amor evangélico y el cristianismo. Algunos intérpretes, como C. Fabro, han visto en esta obra una crítica anticipada del *Manifiesto comunista* de Marx y Engels publicado en febrero de 1848. Es obvio que Kierkegaard lo escribió sin conocimiento de aquél, pero es posible que lo escribiera pensando en otros políticos y filósofos que habían publicado con anterioridad a 1847. Nos referimos a Fourier, Proudhon, Louis Blanc... Kierkegaard conocía sus obras de un modo indirecto. *Las obras del amor* han sido traducidas al español directamente del danés por D. Rivero Gutiérrez en *Obras y papeles de S. Kierkegaard*, vols. 4 y 5, Guadarrama, Madrid 1967.

El individuo no se realiza en el Estado. Cada singularidad se encuentra sola y aislada de los demás. No hay unión ni comunidad que implique su dominio. Cada individuo decide su propio camino, su propia existencia. El Estado no puede garantizar la felicidad, ni la liberación de cada individuo, pues el ser humano es un mundo impenetrable, enigmático, y resulta una insensatez planear en abstracto un camino conjunto hacia la felicidad. La verdad es siempre el resultado de una propia decisión (*Entscheidung*) y sólo puede ser realizada mediante los actos libres.

Según H. Marcuse, «La obra de Kierkegaard es el último gran intento de restaurar la religión como instrumento supremo para liberar a la humanidad del impacto destructivo de un orden social opresor. Toda su filosofía encierra una fuerte crítica de su sociedad, a la cual acusa de distorsionar y quebrantar las facultades humanas»⁷.

El individualismo enfático e irreductible de Kierkegaard representa, para el autor de *Razón y revolución*, la última tentativa de erigir la religión como fuerza liberadora del hombre. Es muy ajustada la opinión de Marcuse al respecto, pues, de hecho, las críticas que el danés dirige hacia la sociedad burguesa del siglo XIX y hacia los políticos en general se fundamentan en sus convicciones cristianas. Dice Marcuse a continuación: «El remedio de esto estaría en el cristianismo y en la realización de una vida cristiana. Kierkegaard sabía que este tipo de vida implicaba una constante lucha y en último término la derrota y la humillación y que una existencia cristiana dentro de las formas sociales vigentes era de hecho imposible»⁸.

En efecto, Kierkegaard combate desde sus escritos por la defensa del individuo, del singular concreto. Y lo hace desde sus convicciones cristianas. Él ve en el cristianismo la única posibilidad de liberar al individuo de las garras del estado y de la retórica sofística de los políticos. Se opone tajantemente al Estado como pauta liberadora de la persona. Para el danés, lo social esclaviza y enajena el ser humano concreto. La salvación no está en las instituciones y autoridades externas, ni puede alcanzarse jamás por medio del puro pensamiento (*rene Taenke*). El individuo es la verdad (*Enkelte er Sandheden*)⁹, mientras que la multitud, lo etéreo es la mentira (*Maengde er Usandheden*)¹⁰. Dice Kierkegaard al respecto: «Una multitud —no ésta o aquella—, la multitud que vive ahora o hace tiempo que murió, una multitud de gente humilde, de gente superior, de ricos o de pobres, una multitud es, en su mismo concepto (*Begreb*), la mentira (*Usandheden*), porque hace al individuo completamente impenitente e irresponsable, o por lo menos debilita su sentido de la responsabilidad al reducirlo a una ficción»¹¹.

El Estado en sí mismo no existe, lo que existe es el individuo concreto y singular. Lo abstracto no tiene realidad fáctica, se circunscribe en el ámbito del pensamiento puro, en la idealidad. El Cristianismo ensalza lo singular y ofrece la salvación del individuo, de este individuo en concreto. Kierkegaard retorna a la función original de la religión, su llamada al individuo destituido y atormentado. Dice H. Marcuse al respecto: «Devuelve así al cristianismo su fuerza combativa y revolucionaria. La aparición de Dios asume de nuevo el aspecto aterrador de un aconteci-

⁷ H. MARCUSE, *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid 1986, p. 260.

⁸ H. MARCUSE, *Razón y revolución*, p. 261.

⁹ SV XIII 634.

¹⁰ SV XIII 632.

¹¹ SV XIII 635.

miento histórico que se cierne repentinamente sobre una sociedad en decadencia. La eternidad toma un aspecto temporal, mientras que la realización de la felicidad se convierte en asunto vital e inmediato de la vida diaria»¹².

El político dirige y gobierna las masas, la multitud, lo etéreo. Su tarea es meramente ficticia, porque la masa en cuanto tal es un ente abstracto, inerte y sin sentido. Kierkegaard ensalza la categoría de lo individual: «Lo individual es la categoría del espíritu (*Aands-Categorie*), del despertar una cosa lo más opuesta a la política que pueda imaginarse»¹³.

Lo más opuesto a lo individual es el quehacer político que se fundamenta en la multitud y trata de modelarla bajo un modelo determinado. Según Kierkegaard, el político, el director de masas, es el más hostil al individuo concreto: «La multitud es mentira. De aquí que nadie tiene más desprecio por lo que es ser hombre que aquellos que del conducir a la multitud hacen su profesión. Si alguno se aproxima a una persona de este tipo, algún individuo, éste es asunto de tan poca monta para su atención, que orgullosamente lo rechaza. Es preciso que por lo menos sean centenares. Cuando son millares, entonces condesciende ante la multitud y se inclina ante ella. ¡Qué mentira!»¹⁴.

El sarcasmo de Kierkegaard es patente. El político no tiene interés por el individuo singular y concreto, por un ser humano determinado. Su campo de acción es la multitud, es lo numérico, lo cuantitativo. Allí halla el respaldo de los votos y la aclamación popular que tanto le satisface. El político, al tratar con multitudes, no trata con nadie, sino con una mera abstracción que carece de ímpetu y de creatividad.

La categoría decisiva para el cristianismo es el individuo¹⁵, y es justamente esta categoría la que Kierkegaard trata de situar a la cúspide de lo social. Lo más digno de la creación es el individuo y no la humanidad. Según H. Marcuse, esta exaltación radical y omnipotente del individuo, de la persona humana, conduce a Kierkegaard a un menosprecio por la igualdad (*Ligeligheden*) y por los derechos inherentes a toda comunidad de hombres. Kierkegaard enfatiza la diferencia (*Forskjel*), la subjetividad de cada cual y respeta como ningún otro pensador moderno la libertad de decisión individual. Para H. Marcuse, esta idolatría del yo conduce a un menosprecio hacia la igualdad y los derechos del hombre: «Los ataques de Kierkegaard al pensamiento abstracto lo condujeron a arremeter en contra de ciertos conceptos universales que defienden la igualdad y dignidad esencial del hombre. Kierkegaard sostiene que la humanidad (*Menneskelighed*) es una negatividad, una mera abstracción a partir del individuo y una nivelación de todos los valores existenciales»¹⁶. Trataremos de ver como esta apreciación de Marcuse no se ajusta a la realidad de los textos kierkegaardianos. Es cierto que el escritor danés eleva la categoría de lo individual a la máxima protencia, pero es falso que esta suprema elevación le conduzca a un menosprecio u hostilidad hacia la igualdad humana y hacia los derechos del hombre.

Kierkegaard considera que sólo desde la verdad cristiana es posible conseguir el sueño utópico de la igualdad humana. La verdad cristiana (*christelig Sandheden*) vie-

¹² H. MARCUSE, *Razón y revolución*, p. 261.

¹³ SV XIII 630.

¹⁴ SV XIII 635-636.

¹⁵ SV XIII 650.

¹⁶ H. MARCUSE, *Razón y revolución*, p. 262.

ne expresada mediante el siguiente imperativo ¡Ama a tu prójimo! (*Elske til Naesten*). Sólo a partir del cumplimiento de esta verdad eterna (*evig Sandheden*) es posible hablar de igualdad entre los hombres. Por medio de los sistemas políticos y de la racionalidad humana es imposible, según Kierkegaard, la consecución de esta utopía tan cacareada en el siglo XIX y en el siglo XX. Dice el danés al respecto: «La verdad consiste en honrar a todo hombre, absolutamente a todo hombre, y esto es temer a Dios y amar al prójimo. Pero desde un punto de vista ético-religioso, considerar a la multitud como tribunal de apelación es negar a Dios, y no puede exactamente significar amar al prójimo. Y el prójimo es la absolutamente verdadera expresión de la igualdad humana (*menneskelige Ligeligheden*). Si todos en verdad amaran al prójimo como a sí mismos, se lograría una total igualdad humana. Todo aquél que ama a su prójimo en verdad expresa incondicionalmente la igualdad humana»¹⁷.

No es cierto que Kierkegaard menosprecie los derechos del hombre y la igualdad esencial entre ellos. Ensalza la subjevidad, pero al mismo tiempo recuerda que el único medio para conseguir la comunidad de individuos libres y responsables es la verdad eterna, es el amor al prójimo. Este principio evangélico constituye para Kierkegaard el pilar fundamental sobre el que debe descansar todo orden social. Amar al prójimo es desear su bien, es quererlo tal como es en sí mismo, es amarlo por encima de las diferencias que nos separan de él, es aceptarlo tal como es, sin intención de manipularlo ni coacción alguna.

Pero, ¿la igualdad humana sólo es posible en base a esta verdad eterna? He ahí el tema de nuestra investigación. Kierkegaard desconfía de la racionalidad del hombre como instrumento de libertad y de igualdad. Persiste en él una concepción pesimista del hombre, fundamentada, en parte, en la doctrina bíblica del pecado original. Kierkegaard desprecia la política como medio o instrumento liberador del hombre. La verdadera libertad e igualdad proviene de la eternidad y no de la racionalidad práctica del hombre. En el fondo, el político busca el poder material y el dominio de las masas. Dice el danés: «Yo nunca he leído en la Sagrada Escritura el mandamiento: ¡Amarás a la multitud!, y aún menos: reconocerás, ético-religiosamente, en la multitud la suprema autoridad en materia de verdad. Pero la cosa es bastante simple: eso de amar al prójimo es abnegación, eso de amar a la multitud, o de pretender amarla, de hacer de ella una autoridad en materia de verdad, es el camino para el poder material, el camino para beneficios corporales y temporales de todo tipo, y al mismo tiempo es la mentira, porque la multitud es la mentira»¹⁸.

Bajo la apariencia liberadora, la tarea del político esconde la ambición y la búsqueda del poder terrenal. Su interés está en la multitud, pero la multitud en sí misma no es nada. La pieza clave es el individuo, y el camino de reconstrucción y de igualdad debe empezar por ahí, por el individuo concreto y real que se convierte en el prójimo. Sólo el cristianismo puede conducir al hombre a la verdadera justicia y a la igualdad. Dice Kierkegaard al respecto: «Sólo la religión puede, con la ayuda de la eternidad (*Evigheden*), llevar la igualdad humana al límite: la divina, la esencial, la no mundana, la verdadera, la única posible igualdad humana. Y, por lo tanto (sea dicho en honor y gloria), la religión es la verdadera humanidad»¹⁹.

¹⁷ SV XIII 639.

¹⁸ SV XIII 640.

¹⁹ SV XIII 651.

Desde lo finito, desde lo temporal, es imposible la consecución de la igualdad humana. El imperativo que ordena amar al prójimo proviene de Dios y no del hombre. Por sí mismo, el hombre no es capaz de autoimponerse un orden de esa magnitud. La verdadera doctrina de la igualdad, de la igualdad que respeta las diferencias de cada individuo, de la igualdad que acepta al prójimo tal como es, rico o pobre, proviene de la eternidad y sólo de la eternidad. En la eternidad radica el sentido de la igualdad. El olvido de esta categoría significa para Kierkegaard la desdicha y el fracaso de la época moderna y también contemporánea. Dice el danés: «Lo que nuestra época necesita en el más profundo sentido puede decirse total y completamente en una sola palabra: necesita... eternidad»²⁰.

Al principio de ese breve texto kierkegaardiano titulado *Dos notas sobre mi actividad de escritor*, nos dice el filósofo que hoy en día todo es política²¹. Ahí radica el mal. Los hombres creen poder conseguir la igualdad, la justicia y el orden social mediante el discurso político y sólo mediante él. Kierkegaard rehuye enfáticamente esta tentativa. Era consciente de la multitud de programas políticos que se estaban gestando en Europa por aquellos años. En 1851, cuando el danés redactó este pequeño opúsculo, estaba al corriente de gran parte de los tratados políticos y sociales que se estaban publicando en Europa. Aparte de las obras de Marx, de Engels y de Comte, proliferaron los escritores políticos y sociales. En 1840, Proudhon publicaba *¿Qué es la propiedad?*; en 1843, Bauer daba a conocer su libro *Los movimientos liberales en Alemania*; al cabo de tres años, veía la luz otra obra de Proudhon titulada *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*; posteriormente, en 1848, se publicaron los *Principios de economía política* de Stuart Mill, y al cabo de un año la *Idea general de la revolución en el siglo XIX* de Proudhon. El panorama de las publicaciones nos muestra la preponderancia que alcanzó la reflexión política y social en Europa a mediados del siglo XIX.

Kierkegaard se interesó por el tema, pero se apartó de cualquier solución que pretendiera argüir sin el postulado teológico del amor al prójimo como única clave resolutive a la injusticia y a la miseria. En ninguna obra de su tiempo halló Kierkegaard esta solución. Todas ellas se caracterizaban por la búsqueda de soluciones mediante la razón humana y considerando las determinaciones sociales y económicas. Ninguno de aquellos programas redentores de la humanidad convenció a Kierkegaard: «Ninguna política ni ninguna mundanidad ha llevado a cabo ni ha podido pensar o realizar hasta las últimas consecuencias de pensamiento la igualdad humana»²².

Kierkegaard se inspiró en el Evangelio como punto de partida de su reflexión sobre lo social. La categoría de la eternidad le pareció decisiva para obtener la paz y la igualdad. Desde lo finito, desde lo temporal, es imposible hallar una solución y una armonía social. El danés busca la diferencia en la igualdad y la igualdad en la diferencia. Cada hombre es un universo personal e inviolable, y sus decisiones deben ser respetadas, así como su libertad y su camino.

El concepto de igualdad que los hombres proponen coharta el ejercicio libre y responsable de cada individuo, pues tiende a reducir las diferencias y a confeccionar

²⁰ *Ibid.*

²¹ SV XIII 649.

²² SV XIII.

seres iguales en todo. Sólo desde el imperativo eterno, sólo desde el amor al prójimo, es posible hallar la igualdad de los hombres respetando sus diferencias y la diferencia de los hombres observando la igualdad. La síntesis, la concordancia entre sujeto y comunidad, entre diferencia e igualdad, es el tema preponderante en la reflexión del filósofo danés. La exaltación del individuo no le conduce pendularmente al desprecio de la comunidad y a sus derechos. Para Kierkegaard, sólo mediante la verdad eterna se respeta la singularidad del individuo y la igualdad respecto a los otros hombres.

III. INDIVIDUO Y AUTORIDAD

En 1846 Kierkegaard escribió un breve opúsculo titulado *Sobre la dedicatoria a este individuo* (*Til Dedicationen hiin Enkelte*), donde reflexiona en torno a la categoría de lo individual y su relación con la globalidad. Posteriormente fue revisado y considerablemente aumentado tratando de arrojar luz sobre los acontecimientos políticos y sociales que acontecieron en Europa durante 1847 y 1848. A la luz de aquellos hechos, ratificó sus tesis defendidas en 1846 y sospechó que aquellos fenómenos que sucedieron ayudarían a comprender mejor sus ideas y su dialéctica entre individuo (*Enkelte*) y sociedad (*Selskabet*). Este artículo constituye un punto de reflexión interesante de cara a comprender el problema de la autoridad en Kierkegaard²³. El danés sitúa al individuo en la cúspide del edificio político y social. Frente al Estado, frente a la comunidad, ensalza el singular concreto. Para Kierkegaard las leyes que el Estado impone al individuo carecen de autoridad, son insustanciales, porque se fundamentan en la fuerza de la convención y la convención es la pura abstracción, es la expresión de la voluntad de la multitud.

La única verdad, la única verdad eterna e inmutable, es la verdad de Dios, que proviene de Él y que ordena amar al prójimo por encima de todo. Éste debe ser el punto de referencia primordial para toda constitución o legislación estatal. Las leyes que erigen los hombres, por medio de la convención, carecen de solidez y fundamento. Están sometidas a los vientos de la fortuna y a las circunstancias espacio-temporales. La única verdad es la que proviene de Dios y la comunidad debe forjarse en torno a ese principio fundamental de la concordia y la felicidad. Todo el discurso de Kierkegaard gira en torno a esta cuestión teológica. En un mundo sin Dios, el caos político y social asfixiaría al individuo y a su libertad. Para Kierkegaard todo orden social y político que se forje al margen de Dios carece de sentido y es insustancial. La única garantía de armonía y buena convivencia entre los hombres es el principio de amar al prójimo, tesis que no queda manifiesta en ninguna de las teorías políticas del siglo XIX. Ésta es la verdad ético-religiosa (*Ethisk-religieuse Sandheden*), verdad que no surge de la convención ni de la fuerza de los votos, sino de la trascendencia.

²³ Para el tema de la autoridad, la igualdad y la singularidad, véanse los siguientes textos: N. BERDIAEV, *Solitude and Society*, London 1939; T. X. CROXALL, *Kierkegaard on Authority*: «The Hibbert Journal» (1949) 145-152; W. E. NAGLEY, *Kierkegaard on liberation*: «Ethics» (1959) 47-48; V. A. BELLEZZA, *Il singolo e la comunità nel pensiero di Kierkegaard*: «Archivio di Filosofia» (1949) 133-189; G. MIGLIORINI, *Diritto e società in Kierkegaard*: «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto» (1961) 474-490.

En sintonía con esto, dice el danés en el opúsculo citado: «Hay una visión de la vida que cree que donde se halla la multitud, ahí está la verdad, y que la misma verdad necesita tener la multitud de su lado. Hay otra visión de la vida que piensa que ahí donde está la plebe, ahí está la mentira, de forma que (considerando por un momento el caso extremo), aunque cada individuo, cada uno en privado, estuviera en posesión de la verdad, en caso de que se reunieran una multitud, la mentira estaría inmediatamente en evidencia²⁴».

La verdad es comunicada al hombre en tanto que individuo. Aunque la multitud, por convención, negase aquel principio de amor al prójimo, aunque así fuere, la verdad eterna de Dios permanecería igualmente inmutable e imperecedera. La fuerza de aquella verdad no reside en el apoyo de los votos. La verdad ético-religiosa trasciende el orden democrático. En una nota a pie de página, Kierkegaard precisa esta afirmación y nos dice que si bien la multitud o el Estado carece de autoridad en relación a la verdad eterna, sí que tiene competencia en lo que se refiere a materias temporales (*timelige*), terrenales (*jordiske*) y mundanales (*verdslige*)²⁵. El Estado tiene competencia para legislar sobre todo aquello que se refiera a lo temporal y terrenal, pero debe estar siempre iluminado por la verdad ético-religiosa, que es el principio fundamental del buen orden.

Esto significa para Kierkegaard que el Estado, en sí mismo, tiene cierta autoridad, pero su fundamento debe estar íntimamente vinculado al principio universal del amor, que nunca se somete al voto popular. En definitiva, el Estado para el filósofo de Copenhague, debe ser un instrumento del bien común, debe garantizar el cumplimiento en el mundo de la verdad eterna.

Ahora bien, ¿cómo llevar a cabo esta iluminación. ¿Quién está legitimado para llevar a buen término esta proyección de la verdad eterna en las cuestiones temporales? He ahí el problema que Kierkegaard no resuelve. En teoría, el amor universal es una doctrina más que aceptable, sin embargo la aplicación práctica de dicha teoría en el mundo social y político implica una enorme cantidad de problemas sin posible solución. ¿Quién garantizará el cumplimiento de aquella verdad? ¿Y cómo controlará la pureza y el rigor del cumplimiento? ¿No privarán los intereses egoístas por encima del bien común, del sacrificio y del amor al prójimo? ¿Qué instancia estará legitimada para discernir lo bueno de lo pernicioso?... Las cuestiones que genera el planteamiento kierkegaardiano son múltiples y quedan en el aire sin respuesta alguna. Lo que parece obvio es que Kierkegaard se adelantó a sus detractores, a todos aquéllos que luego le atacaron de individualista e insolidario, de desigualitario y antidemócrata. Vió el peligro inherente a su doctrina del individuo y por ello desarrolló la doctrina del amor universal basándose en los textos del Nuevo Testamento. Por encima del individuo situó a Dios y no al Estado, como hizo Hegel. A nuestro modo de ver, la doctrina evangélica del amor universal salva el planteamiento político y social de Kierkegaard del individualismo tiránico y fascista.

Es preciso recordar aquí un texto del *Diario* donde justifica su aislamiento respecto a la cuestión nacional: «Fuera todo está en movimiento, el nacionalismo triunfa impetuosamente en todas partes, todos hablan de sacrificar su vida y tal vez estén

²⁴ SV XIII 635.

²⁵ *Ibid.*

dispuestos a hacerlo, pero con el poderoso apoyo de la opinión pública. Y en tales circunstancias, yo vivo apartado en este silencioso cuarto —dentro de poco me acusarán también de indiferencia por la causa nacional— y sólo conozco un peligro, el de la irreligiosidad. Pero de eso nadie se preocupa, ni nadie sospecha mi actual estado de ánimo. Ésa es mi vida. ¡Eterna incompreensión! No quieren comprender mis sufrimientos y me pagan con odio»²⁶.

El objeto primario y fundamental de la filosofía de Kierkegaard es el amor al prójimo como verdad eterna. Ello no significa que el danés menosprecie y se desentienda de la cuestión nacional, de la cuestión política y social, sino que les confiere el valor que, a su modo de ver, tienen en relación la verdad ético-religiosa. Su preocupación es la irreligiosidad de su sociedad y la inespiritualidad que reina por todo el mundo. Ahí reside el campo de actividad de Kierkegaard. Pretende iluminar cada una de las cuestiones políticas desde la perspectiva cristiana y ofrecer tentativas de solución, no siempre, cabe decirlo, satisfactorias.

Es ilustrativo el siguiente texto del *Diario*: «La cuestión de la igualdad ahora que ha entrado en la cuestión europea habrá de darse en adelante por perdida. Ciertamente que toda forma de tiranía —emperador, rey, nobleza, clero, incluso la tiranía de las finanzas— que pertenezca a las viejas formas, será de aquí en adelante impotente. Mas a esa igualdad corresponde otra forma de tiranía, la tiranía más peligrosa de todas, porque empieza por ser una tiranía disimulada. Los comunistas luchan entre nosotros, y en muchas otras partes por los derechos del hombre. Perfecto. Yo también hago lo mismo. Y por eso justamente combato con todas mis fuerzas la tiranía del temor a los hombres»²⁷.

Kierkegaard se confiesa como un luchador por los derechos del hombre. Al igual que otros políticos y sociólogos del siglo XIX (Marx, Engels, Proudhon, Bakunin, Saint-Simon...), el danés dirige sus esfuerzos intelectuales a la defensa del individuo y la felicidad comunitaria. Ahora bien, ¿desde dónde realiza esta defensa? ¿En qué se separa fundamentalmente de los otros teóricos de la sociedad y la autoridad del siglo XIX?

Contestemos a la primera pregunta. El filósofo danés considera que el único fundamento del orden social y político es teológico: Dios garantiza la estabilidad y la felicidad del mundo temporal. Los políticos deben iluminar la verdad ético-religiosa en el mundo. Para Kierkegaard éste es el único camino firme que conduce a los derechos del hombre y al verdadero respeto del ser humano. El amor al prójimo es la sustancia de todos los derechos humanos. El derecho a la libertad, a la educación, a un hábitat... se desprendería de la verdad eterna de Dios. Si el político respeta el imperativo divino, entonces deseará el bien del otro, esto es, su libertad, su promoción social, su educación, su subsistencia digna... Todos ellos son consecuencia del amor al prójimo.

Por otro lado están las teorías sociales que pretenden defender los derechos humanos y el orden de la comunidad prescindiendo de Dios como base fundamental. A los ojos de Kierkegaard, estas tentativas están condenadas al fracaso, porque se fundamentan en la multitud, en la convención, en lo cuantitativo, y de las urnas jamás se obtendrá la verdad eterna del amor al prójimo. Estas doctrinas se basan en el

²⁶ Pap. VII A 602.

²⁷ Pap. VIII A 598.

temor de los hombres, en la tiranía de la masa: «El principio con que tanto ruido mete el comunismo, que todos los hombres son iguales, si se entiende iguales delante de Dios, en este caso hay que decir que son esencialmente iguales. El cristianismo lo supone como una cosa que se cae por su propio peso. Pero el cristianismo contempla con espanto esa atrocidad que pretende eliminar a Dios suplantándole por el temor a la masa de los hombres, a la mayoría, al pueblo y al público²⁸».

Kierkegaard condena aquellas teorías políticas que parten de la muerte de Dios como presupuesto. A su modo de ver, carecen de fundamento y no tienen redención alguna. En el trono de Dios colocan a la Convención, al Pueblo, a la Masa, o si se quiere a la Racionalidad. De tal manera que el temor a la tiranía de la plebe se impone y no hay más verdad que la verdad temporal. Kierkegaard no acepta el punto de partida, esto es, la muerte de Dios.

Su reflexión parte de un presupuesto metafísico-teológico diametralmente opuesto al de las doctrinas político-sociales del siglo XIX (marxismo, comunismo, anarquismo...) Para el danés, «La eternidad se arquea por encima y mucho más arriba de lo temporal, tan tranquila como estrellada bóveda de la noche, y Dios en el cielo, que en la gloria de esa sublime tranquilidad está alerta, y vigila, sin la más leve sensación de mareo, a tanta altura, esas infinitas multitudes de hombres, y conoce a cada individuo por su nombre, Él, el gran examinador (*den store Examinator*)²⁹...

La autoridad viene de Dios y sólo de Él. El Estado, en sí mismo, no tiene autoridad, sino que ésta le viene del principio teológico. Para Kierkegaard, una legislación de un país o una constitución que no se refiera a Dios como principio y fundamento carece de sentido y por la tanto de autoridad. Mediante el consenso o el discurso político es imposible llegar a la verdad ético-religiosa. Dice el danés al respecto: «Lo que en la política o campos afines es justificable, totalmente o en partes se convierte en mentira cuando se transfiere a lo intelectual a lo espiritual, o lo religioso [...] La política nada tiene que ver con la Verdad eterna³⁰». La política no tiene ninguna relación con la verdad ético-religiosa. Entre el ejercicio político y la verdad eterna no hay mediación posible. El político se dirige a la multitud para convencerla de un programa determinado. El testimonio de la verdad se dirige al individuo, a cada individuo, para comunicarle el principio del amor universal. El primero obra por amor propio (*Sevkjaerlighed*), y busca el respeto y la aclamación popular. El segundo obra por amor de amistad (*Kjaerlighed*), por caridad, y solamente desea el bien del hombre.

IV. LAS OBRAS DEL AMOR (*KJAERLIGHED GJERNINGER*)

Las obras del amor (Copenhague, 1847) ocupa un lugar privilegiado en la literatura de Kierkegaard. Constituye una reflexión filosófico-teológica sobre el amor de Dios, sobre la fe y el cristianismo. Esta obra, más mística que científica, contiene la interpretación kierkegaardiana del cristianismo y las implicaciones sociales y políticas del mismo. Toda la obra se edifica alrededor de ciertas tesis evangélicas, que

²⁸ *Ibid.*

²⁹ SV XIII 635.

³⁰ SV XIII 638.

Kierkegaard analiza con minuciosidad. No es un tratado político, ni teológico *sensu stricto*, pero contiene los fundamentos de todo orden político armónico y de toda especulación metafísica en torno al misterio del Dios cristiano. Es una obra eminentemente cristiana que pretende profundizar en el significado de la verdad eterna y en las aplicaciones que conlleva su realización individual a comunitaria.

El punto de partida de toda la construcción místico-religiosa de Kierkegaard es la verdad ético-religiosa, verdad que proviene de Dios y es comunicada a los hombres. Éste es el contenido de dicha verdad: «La verdad consiste en honrar a todo nombre, absolutamente a todo hombre, y esto es temer a Dios y amar al prójimo»³¹.

Kierkegaard insiste también en *Las obras del amor* en el carácter divino y sobrenatural de dicha verdad. La verdad ético-religiosa es revelada al hombre por Dios. El Ser supremo hace partícipe al hombre de aquella verdad e ilumina así su corazón y su espíritu. Dios se identifica con el amor universal (*Gud er Kjaerlighed*) y manifiesta esa verdad en su propio ser. Él es principio y medio de dicha verdad. Al comunicar la verdad, comunica su mismo ser y revela su misterio esencial. Entrega su mismo ser, su naturaleza intrínseca. Dios es la expresión suprema del amor universal, se identifica completamente con él. Así lo expresa Kierkegaard: «La verdad no puede ser comunicada ni recibida si no es como si lo fuera bajo los ojos de Dios, ni sin la ayuda de Dios, ni sin que Dios sea el término medio, ya que Él mismo es la Verdad (*Han er Sandheden*). Por lo tanto, sólo puede ser comunicada y recibida por el individuo, el cual puede ser cualquier hombre viviente. La señal que distingue a este hombre es simplemente la verdad, en oposición a lo abstracto, a lo fantástico, a lo impersonal, a lo multitudinario. El público que excluye a Dios como término medio (*Mellembestemmelse*), excluye también a la verdad, porque Dios es a la vez verdad y término medio que la hace inteligible»³².

IV. 1. El amor al prójimo (*Elskov til Naesten*)

El fin último del cristianismo, según el danés³³, es arrancar del corazón humano toda semilla de egoísmo o amor propio, porque en el egoísmo radica la desgracia del individuo y su esclavitud. El amor hacia uno mismo, la autoestima (*Selvkaerlighed*), erigido por encima del amor al prójimo, constituye la raíz de todos los males individuales y sociales. Si el hombre se cierra en la esfera del egoísmo es incapaz de participar en el misterio del amor universal y descubrir al otro como prójimo. El cristianismo proclama el deber que cada hombre tiene de amar al prójimo como a sí mismo (*Du skal elske din Naeste som dig selv*).

«Debes amar al prójimo». He ahí el imperativo divino, cristiano. Pero, ¿quién es el prójimo (*Hvo er da Ens Naeste*). Es el amigo, es el enemigo, es el rico, es el pobre, es el hermano, es el extranjero. El prójimo es la persona individual y concreta, cualquiera que sea. El cristiano debe amarla en tanto que persona, en tanto que individuo. Debe prescindir de las diferencias que le separan de él (pobreza o riqueza, belleza a fealdad, raza o lengua...) Debe amarla; eso es desearle el bien, la felicidad, la prosperidad y la libertad. Por medio del amor universal de Dios el otro (*alter*) se

³¹ SV XIII 639.

³² *Ibid.*

³³ SV IX 28.

convierte en prójimo, lo indiferente en especial, lo incoloro y aséptico en pasión y deseo.

El cristianismo nos enseña a amar a todos los hombres, absolutamente a todos (*Den christelige Kjaerlighed laerer at elske alle Mennesket*)³⁴. Dice Kierkegaard al respecto: «El amor cristiano no tiene más que un solo objeto de amor, el prójimo, pero el prójimo está todo lo lejos posible de ser un solo hombre, infinitamente lejos de este exclusivismo, ya que el prójimo son todos los hombres»³⁵. El mensaje fundamental del cristianismo es aprender a amar por encima de las diferencias. Los individuos son diferentes entre sí. Cada cual es un misterio, es una singularidad inviolable. Cada cual participa a su modo de la realidad, y elige su propio camino y traza su propia vida. Así, hay individuos ricos, pobres, cultos, ignorantes, bellos, miserables... El cristiano debe aprender a amarlos por encima de las diferencias (*Forskjæl*), y esto significa trascender la esfera temporal y penetrar en el misterio de la eternidad, pues sólo así es posible reconocer al otro como prójimo y amarlo de verdad. Amar al prójimo es amar a todos los hombres por igual, es amar sin predilecciones de ninguna clase, es amar por encima de las inclinaciones personales y de los deseos interesados. El prójimo es la igualdad: «El prójimo no es la persona amada, para quien tu reservas una predilección apasionada, ni tampoco es el amigo, con quien te liga una predilección apasionada. El prójimo ni siquiera es, en el caso de que seas culto, una persona culta o educada, con la que estás enrasado por la cultura. No, en el caso del prójimo aparece la igualdad de todos los hombres ante Dios»³⁶.

El individuo por naturaleza ama a los suyos, a sus semejantes, a los hombres de su comunidad, o de su *status* social y cultural. La semejanza, tal como decía el gran Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, es el primer lazo de unión afectiva con otro hombre. El cristianismo se sitúa más allá de la semejanza o desemejanza. Por tendencia natural, el hombre ama los suyos, pero la eternidad ordena amar a todos por igual. Ahí reside la verdadera novedad del Evangelio y su originalidad respecto a cualquier otra escuela o doctrina ética. Así expresa Kierkegaard el significado del amor al prójimo: «El prójimo tampoco es alguien que sea más distinguido que tú, es decir, él no es el prójimo en cuanto es más distinguido que tú, y amarlo en calidad de más distinguido puede fácilmente degenerar en predilección y en consecuencia, en amor propio. El prójimo tampoco es alguien que sea más insignificante que tú, es decir, en cuanto que él, más insignificante que tú no es el prójimo, y amarlo en calidad de insignificante fácilmente puede degenerar en condescendencia y predilección, y consiguientemente en amor al prójimo»³⁷.

El amor al prójimo representa la igualdad eterna del amor, y esta igualdad eterna se opone a la predilección (*Forkejaerligheden*). La igualdad cabalmente consiste en que absolutamente no se discrimine entre los hombres, consiste en que no se haga la más mínima diferencia entre los hombres; en cambio, la predilección consiste en hacer diferencias, y esto es valorar y amar a los hombres en función de dichas diferencias. El amor por diferencias es el amor propio y el egoísmo. Se aman las diferencias para complacerse en ellas. Amar al prójimo significa amar al otro incondicio-

³⁴ SV IX 63.

³⁵ SV IX 120.

³⁶ SV IX 75.

³⁷ *Ibid.*

nalmente. Esto es amar sin condiciones, sin preferencias, sin esperar nada a cambio. Amar en sentido cristiano no consiste en reducir o nivelar las diferencias, que separan al individuo de su semejante. Más bien lo contrario. Consiste en respetar y amar las diferencias que distinguen los individuos entre sí. En la pluralidad y la multiplicidad radica la belleza del mundo.

El amor al prójimo es inmutable porque fluye de la verdad eterna de Dios. Así lo expresa Kierkegaard: «Solamente es inmutable lo eterno y lo que, convirtiéndose en deber, ha quedado sometido a la transformación de la eternidad; mas lo inmutable, evidentemente no puede hacerse costumbre»³⁸.

El amor al prójimo es antitético al amor propio y también al amor inmediato (*umiddelbare Kjaerlighed*). El primero proviene de la eternidad y ordena amar incondicionalmente. El segundo es humano, demasiado humano, empleando la expresión de Nietzsche, y ordena a la autoestima. El tercero es el amor mundano y ordena amar en función del objeto. Este último es un reflejo del amor propio.

IV. 2. El amor inmediato (*den umiddelbare Kjaerlighed*)

Kierkegaard opone al amor eterno o auténtico el amor inmediato o mundano. Su intención es mostrar la esencial diferencia entre ambos con el fin de ensalzar el amor cristiano por encima de cualquier otra forma de amor que acontezca en el mundo. El amor eterno proviene de Dios. La fuente del verdadero amor es Dios: «La vida secreta del amor se desarrolla en la intimidad más profunda e insondable, y con ello también en una inescrutable armonía con la totalidad de la existencia. Como el lago tranquilo se fundamenta en el oculto manantial que ningún ojo alcanzó jamás a ver, así el amor del hombre se apoya todavía más profundamente en el amor de Dios (*Gudskejaerlighed*). Por ello, si no hubiere manantial en el subsuelo, si Dios no fuere, entonces tampoco existiría el pequeño lago ni el amor en el hombre»³⁹.

En el mundo se practica el amor inmediato. Este amor no procede de la eternidad, sino de la afección del nombre por ciertos objetos o individuos. El amor inmediato se fundamenta en el sentimiento de agradabilidad, de satisfacción, que produce el contacto o el trato con un individuo determinado. Este amor es mutable, como lo es también el individuo al que ama. Si éste cambia, entonces el lazo de unión también sufre mutación. Está sometido al latido de la temporalidad: «El amor inmediato puede variar en sí mismo, cambiarse en su contrario, en el odio. El odio es un amor que se ha convertido en su propia antítesis, es un amor en escombros»⁴⁰.

En el ámbito de la inmediatez, amor y odio son intercambiables. La raíz de la unión está en el sentimiento de agradabilidad, y éste está sujeto al objeto en cuestión. Dice Kierkegaard a continuación: «El amor inmediato puede transmutarse en algo diferente, cambiarse con los años. Es un espectáculo frecuente. Entonces el amor pierde su fogosidad, su alegría, su placer, su carácter primitivo, su vida fresca (*sit friske Liv*)»⁴¹.

³⁸ SV IX 50.

³⁹ SV IX 18.

⁴⁰ SV IX 46.

⁴¹ SV IX 48.

El amor inmediato es esencialmente esclavitud y desesperación⁴². Está sometido a la fortuna del tiempo y encierra al individuo en el marco de la finitud, de tal forma que observa la absoluta insustancialidad de todos sus vínculos, de todas sus amistades y relaciones. Sus amistades carecen de consistencia, de solidez, por estar sometidas a la tiranía del objeto. El inmediato desconoce la categoría de lo eterno y por ello es desesperación (*Den umiddelbare Kjaerlighed er saaledes Fortvivlet*). Así lo argumenta Kierkegaard: «La desesperación es que le falte a uno lo eterno. La desesperación radica en el hecho de no haberse sometido a la transformación de la eternidad, recorriendo al “tú debes”. Por lo tanto, la desesperación no consiste en la pérdida del amado —esto no es más que una desgracia, dolor o sufrimiento—, sino la carencia de lo eterno (*er Manflen af det Evige*)»⁴³.

La auténtica libertad del amor proviene de la eternidad. El amor inmediato está subyugado al objeto, a la inclinación, al deseo personal. Pero todo eso son apreciaciones mutables y variables con el tiempo, y de ahí la inconsistencia de ese amor inmediato. Está esclavizado por el objeto. El que ama de forma inmediata no conoce la experiencia de la libertad. Así lo expresa el filósofo de Capenhague: «Este “tú debes” libera el amor en feliz independencia. Tal amor no nace ni muere a expensas de la eventualidad de su objeto, sino que nace y muere conforme a la ley de la eternidad, es decir, no muere nunca, tal amor no depende de esto o aquello; solamente depende de lo único que libera; por tanto, es eternamente independiente (*den evigt uafhængig*)»⁴⁴.

A diferencia del amor inmediato, que se determina por el objeto, el amor eterno de Dios se determina por el amor mismo. El amor adquiere el valor más alto, la máxima expresividad, porque no está sujeto a nada, no depende de nada, fluye por encima de las determinaciones externas e internas al hombre. Este amor sólo se reconoce por el amor y no está sometido a ninguna variable temporal.

Un abismo infranqueable separa el amor inmediato del amor eterno de Dios. Dios comunica al hombre aquella verdad eterna para que éste aprenda a vivir de otro modo, para que aprenda a amar por encima de las diferencias y semejanzas que le esclavizan y le mantienen sujeto a la finitud. El amor para Kierkegaard es una vía de acceso al misterio de Dios y al enigma de la eternidad. La experiencia del amor al prójimo conduce al hombre a otra realidad, a otra dimensión, que no mantiene ningún correlato con la cotidianidad, con la experiencia fáctica y fenomenológica. La experiencia del amor universal en la intimidad del individuo confiere armonía al postulado de la existencia de Dios. Para Kierkegaard, «Amar al prójimo significa esencialmente querer existir sin barreras y por igual para todo hombre en absoluto, permaneciendo, sin embargo en la diferencia temporal que a uno le ha sido asignada. Es soberbia y presunción el que un hombre manifiestamente solo quiera existir para los demás según el patrón que le confiere la ventaja de su diferencia en la tierra, pero es soberbia cobarde la de quien con astuta ingeniosidad no quiere en absoluto existir para los demás hombres, con el fin de gozar a sus anchas y en comandita con sus iguales las ventajas de su diferencia clasista»⁴⁵.

⁴² SV IX 53.

⁴³ SV IX 54.

⁴⁴ SV IX 51-52.

⁴⁵ SV IX 70.

En el fondo, el amor inmediato es la expresión del amor propio. Se ama al otro en tanto que proporciona una satisfacción personal, y ésta no es querer el bien del otro, sino el propio bien. Por lo tanto, el amor inmediato, que se fundamenta siempre en el objeto y en la inclinación, tiene su base en el egoísmo y en el amor propio. En la medida en que el otro no satisface el deseo o la inclinación del individuo, entonces el amor degenera y perece. En la medida en que el otro aumenta el placer y la satisfacción del individuo en cuestión, el amor crece y se intensifica. El criterio de veracidad de dicho amor inmediato es, en definitiva, el ego, la autoestima.

El amor inmediato desconoce la abnegación y el sacrificio por el otro. La renuncia al yo y a sus satisfacciones es algo que desconoce el amor simple. No tiene sentido sacrificar las propias inclinaciones, las propias apetencias a favor del otro. Cuando el otro exige este sacrificio, entonces el amor inmediato perece y se transforma en indiferencia u odio respecto al otro. El amor simple carece de solidez, de sustancia y está íntimamente vinculado al sentimiento de placer. Negado aquél, muere el amor simple.

El amor cristiano, en cambio, implica sacrificio y abnegación (*Selvfornegtelsen*) en favor del prójimo: «Por todas partes donde reina lo cristiano, reina también la abnegación; ésta es la forma esencial del cristianismo»⁴⁶. Dice el danés en la misma obra: «Amar al prójimo implica amor de abnegación, y la abnegación arroja fuera cabalmente toda predilección, lo mismo que todo egoísmo»⁴⁷.

Amar al prójimo es amarle por encima de las diferencias mundanas que nos separan de él. Ahora bien, en el mundo hay desigualdad política, social y económica. Esta desigualdad conlleva injusticia, ambición, envidia y explotación. Pero, ¿qué nos dice la doctrina de la verdad eterna al respecto? ¿Cómo se debe luchar para hundir la injusticia y el odio fruto de la desigualdad en el mundo? ¿Qué medio tiene el pobre y explotado para reivindicar sus derechos frente al poderoso? Veamos cuál es la postura de Kierkegaard frente al tema de la desigualdad y la injusticia. ¿Qué solución nos ofrece el danés ante el dilema? ¿Cuál es la mejor postura? ¿Levantar una clase social contra la otra con el fin de nivelar o ajustar los poderes? ¿O asumir plenamente la doctrina del amor universal? Veámoslo.

IV. 3. Cristianismo y desigualdad

La experiencia cotidiana nos muestra que no existen dos seres idénticos entre sí. Cada individuo es un ente singular, irrepetible y autónomo. El mundo es un tejido de diferencias. Hay individuos bellos, feos, mediocres, fuertes, débiles. Cada cual es un mundo enigmático que tan sólo se deja conocer por medio de la relación interpersonal. El otro es un universo virgen, una barrera sólo franqueable mediante la comunicación y el amor. La experiencia diaria de la vida nos manifiesta que no somos iguales, que somos esencialmente desiguales. A nivel de especie mantenemos semejanzas con los otros individuos; así, por ejemplo, los humanos tenemos dos piernas, dos brazos... Pero esta igualdad es genérica y no individual ni esencial. La desigualdad individual, en sí misma, es una riqueza enorme para el mundo. En la multiplici-

⁴⁶ SV IX 70.

⁴⁷ SV IX 69.

dad hallamos la belleza del universo creado. De otra forma el cosmos sería una masa incolora y amorfa, sin ninguna individualidad, puesto que todo sería igual, idéntico. No existen en el mundo dos pájaros iguales, como no existen tampoco dos personas idénticas. Un pájaro volará más alto que otro, quizás será más veloz, pero el otro cantará mejor. Una persona puede ser más inteligente que otra, pero quizás será menos cordial. En conclusión, las diferencias en el mundo saltan a la vista.

Desde el punto de vista estético, las diferencias confieren belleza y dignidad a nuestro mundo; sin embargo, consideradas ética y políticamente, constituyen el germen de todas las guerras y rebeliones. En el mundo hay diferencias sociales. El pobre desea vivir dignamente, humanamente y poseer aquello que tiene el rico. Pero el rico desea ser todavía más rico y alcanzar aquellos bienes que otro disfruta, y para ello explotará sin tregua las fuerzas del pobre. De este modo, el pobre reivindica sus derechos y su libertad frente a la explotación y al dominio a que está subyugado. Su deseo fundamental es nielar las diferencias que le separan del rico y para ello utilizará cualquier medio, ya sea violento (rebelión), ya sea pacífico. No puede amar al rico por encima de las diferencias que le separan, no puede quererle el bien, está cegado por las diferencias del mundo y el amor eterno no penetra en su ser.

Lo mismo ocurre a nivel de naciones. Hay naciones ricas y poderosas, que gobiernan el mundo, y hay naciones pobres y miserables que están al servicio de las primeras. Los países ricos desean acrecentar su poderío y extender sus dominios por encima de cualquier pueblo o nación. Ahí radica el origen de las guerras y de las invasiones masivas. En el egoísmo y la ambición hallamos la razón última de cualquier guerra.

Las diferencias, pues, ya sean a nivel individual o a nivel grupal o nacional, generan envidia, violencia y guerra. ¿Qué papel debe jugar el cristianismo frente a esta cuestión? Así nos contesta Kierkegaard: «El cristianismo no es ciego, ni tampoco es parcial; el cristianismo contempla con la calma de la eternidad todas las diferencias propias de la vida terrestre, pero no toma partido asociándose belicosamente con ninguno, absolutamente con ninguno»⁴⁸.

Según el filósofo danés, el cristianismo permanece neutral delante de las diferencias y las desigualdades que se manifiestan en el mundo. No se asocia ni a un grupo, ni a otro, ni favorece una diferencia en detrimento de otra. Nada de eso. El cristianismo permanece neutral. Dice el danés a continuación: «El cristianismo contempla, no sin gran tristeza, cómo las gentes terrenalmente ajetreadas y los falsos profetas de la mundanidad quieren hacer creer, en nombre del cristianismo, que solamente los poderosos son los responsables de las desigualdades de la vida en la tierra, y cómo los de humilde condición pudiesen echar mano de todos los medios para conseguir la igualdad...»⁴⁹.

El cristianismo no ve con buenos ojos que la revolución sea la única vía de solución al problema de la injusticia y la desigualdad. ¿Cuál es la postura cristiana frente a las diferencias? «El cristianismo no pretende borrar las diferencias, ni las de los de arriba, ni las de los de abajo»⁵⁰. El cristianismo, para Kierkegaard, no debe tomar partido con ninguna diferencia temporal, ni siquiera con aquella que a la ojos del

⁴⁸ SV IX 86.

⁴⁹ SV IX 87.

⁵⁰ *Ibid.*

mundo es la más atrayente y razonable⁵¹. El cristianismo no debe inclinarse por ninguna de las diferencias temporales. El amor al prójimo, verdad eterna del cristianismo, proviene de Dios y por ella no debe asociarse a ningún grupo determinado, a ninguna diferencia en concreto. La predilección o el desprecio son actitudes mundanas que no corresponden al cristianismo. Para Kierkegaard, «La desigualdad es como una enorme red en la que está encerrada la temporalidad, y las mismas mallas de esa red son a su vez diferentes, de suerte que unos hombres aparecen más aprisionados y ligados en la existencia que otros. Pero el cristianismo no se ocupa lo más mínimo de esta desigualdad, es decir, de la desigualdad entre diferencia y diferencia, porque semejante ocupación y preocupación son a su vez mundanidad»⁵².

El cristianismo debe transmitir la verdad eterna, la doctrina universal del amor al prójimo. Su función es convertir a los hombres y hacerles partícipes de este sumo bien que es el amor al prójimo. Esta verdad incumbe a todo hombre, a todo individuo, sea rico o pobre, sea poderoso o miserable. El llamamiento cristiano es universal. Ninguna clase en particular tiene la exclusiva, ni los acomodados, ni los explotados. En la transformación de los corazones radica el único camino hacia la felicidad, hacia la convivencia en las diferencias. Así lo expresa Kierkegaard: «El cristianismo enseña que cada uno debe elevarse sobre la diferencia temporal. Observa con atención la exactitud de la expresión cristiana. No se dice que el pobre es el que tiene que elevarse (sobre la diferencia temporal) y que el rico, por su parte, tenga que apearse de su encubrimiento; de ninguna manera. Esto no sería un modo de hablar exacto, y la igualdad resultante de que el poderoso se abaje y el humilde creciese no señala la equidad cristiana, sino la mundana igualdad»⁵³.

El cristianismo permite que persistan todas las diferencias de la vida en la tierra, pero precisamente en el precepto del amor, en el deber de amar al prójimo, está contenida la igualdad de elevación sobre todas las diferencias de la vida terrestre. La equidad cristiana no es la nivelación de clases, la supresión de las diferencias terrestres. La igualdad cristiana fluye el amar al prójimo. No es una igualdad económica, ni social, ni política la que reivindica en primer término el cristianismo. La igualdad que defiende es la del amor universal. El cristianismo impone el deber de amar al prójimo y esto significa, ya lo hemos dicho, amarle por encima de todas las diferencias, amarle en sí mismo, amarle con igualdad respecto a otro individuo, amarle incondicionalmente, trascendiendo el plano de las diferencias, el tejido multicolor de la pluralidad. La igualdad cristiana reside en el amor al prójimo y no en la nivelación económica o social. Si el rico ama desinteresadamente al pobre, es obvio que deseará su bien y en consecuencia su promoción social, económica y política. Si el pobre ama verdaderamente al rico, si lo ama sin recelo, querrá su bien y respetará su individualidad, sin la intención de beneficiarse con sus riquezas.

La utopía cristiana de la verdad ético-religiosa contrasta con la realidad de la vida social cotidiana. El individuo tiende a instalarse en su diferencia temporal, en su grupo, y se aferra con fuerza en él. Adquiere una conciencia de clase o de grupo que le convierte en un ser opaco a la verdad eterna. Está marcado, señalado, determinado por la diferencia, y es incapaz de descubrir al prójimo y menos todavía amarle. Se

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

mantiene cohesionado en su rebaño, rodeado de otros individuos que participan de la misma diferencia que él. Cualquier movimiento que realice en falso, o sea, cualquier intento de liberación, está condenado al fracaso. Amar a otro individuo fuera la clase significa exponerse al odio de los compañeros grupales. El que ama por encima de las diferencias se convierte en un mártir de la verdad eterna, en un testimonio de la verdad (*Sandheds-Vidnet*). Será mal visto por los de su clase y pagará con creces su acto de traición.

El cristianismo condena este aferramiento del individuo en relación a su diferencia. Desde el ángulo de las diferencias no hay lugar para el amor. El amor cristiano enseña a respetar al prójimo por encima de las diferencias, enseña a tratar las diferencias con soltura, con relatividad. Así lo manifiesta Kierkegaard: «El cristianismo no ha querido irrumpir con el fin de eliminar las diferencias, ni la de grandeza, ni la de pequeñez; el cristianismo tampoco ha querido encontrar mundanamente una concordia, sino que el cristianismo quiere que cada individuo parta la diferencia que le cubre con soltura, que la lleve suelta...»⁵⁴.

El aristócrata que ame al pobre como a sí mismo, sufrirá la marginación y el desdén de su clase social, por su valiente pretensión de romper los esquemas del honor, las barreras sociales y sumergirse en el nivel inferior. Del mismo modo, el pobre que ame al rico como a sí mismo será marginado por los de su clase, por aliarse con la clase dominante. El que practica el amor al prójimo está condenado a la marginalidad y a la burla. Empleando la metáfora kierkegaardiana, diremos que es un cordero desgarrado por los lobos furiosos⁵⁵.

En consecuencia, la obsesión maníaca por la diferencia conlleva la infelicidad y la corrupción de los individuos, ya sean aristócratas, ya sean servidores. Dice el danés: «Hay corrupción cuando un pobre se retuerce de tal manera con su miseria, que no le quedan ánimos para dejarse edificar por lo cristiano, pero también la hay cuando el distinguido se arroja de tal forma en su distinción, que se resiste, retorciéndose, a la edificación cristiana (*christelig Opfoestelse*)»⁵⁶.

El cristianismo enseña el amor de caridad, la misericordia y el respecto al prójimo. No ordena la rebelión de los pobres en defensa de sus derechos, ni la supresión de todas las diferencias mundanas. El cristianismo enseña a amar al prójimo y el fruto de ese amor constituye la concordia de los hombres y la convivencia pacífica en las diferencias temporales.

FRANCISCO TORRALBA ROSELLÓ

Universidad de Barcelona.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *SV IX* 105.

⁵⁶ *SV IX* 90.

METAFÍSICA DE LA LIBERTAD EN CARLOS CARDONA

I. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

De la amplia y profunda obra filosófica de Carlos Cardona, que puede considerarse una excelente sistematización y desarrollo del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, puede destacarse, por su importancia actual su filosofía de la libertad. En uno de los últimos documentos de la Iglesia, dedicados a la doctrina cristiana de la libertad y de la liberación, se lee: «El Profundo movimiento moderno de liberación resulta ambiguo, porque ha sido contaminado por gravísimos errores sobre la condición del hombre y su libertad. Al mismo tiempo, está cargado de promesas de verdadera libertad y amenazas de graves servidumbres»¹.

Respecto a las primeras, parece que hoy en día se desconfía de «La convicción ampliamente compartida de que serían los progresos realizados en el campo de las ciencias, de la técnica y de la economía los que deberían servir de fundamento para la conquista de la libertad»². En cuanto a los peligros de serias sujeciones, quizás la principal es la de «concebir el sujeto de esta libertad como un individuo *autosuficiente* que busca la satisfacción de su interés propio en el goce de los bienes terrenales»³.

Como consecuencia de este intento emancipador del hombre, se advierte que «El esfuerzo con miras a liberar el pensamiento y la voluntad de sus límites ha llegado hasta considerar que la *moralidad* como tal constituiría un *límite irracional* que el hombre, decidido a ser dueño de sí mismo, tenía que superar». Además de la moral, Dios sería un segundo obstáculo de la libertad: «Dios mismo sería la alienación específica del hombre. Entre la afirmación de Dios y la libertad humana habría una *incompatibilidad radical*. El hombre, rechazando la fe en Dios, llegaría a ser verdaderamente libre»⁴.

Sin embargo, la situación de la libertad en el mundo, patentiza que «Cuando el hombre quiere liberarse de la ley moral y hacerse independiente de Dios, lejos de conquistar su libertad la destruye. Al escapar del alcance de la verdad, viene a ser presa de la arbitrariedad; entre los hombres, las relaciones fraternas se han abolido para dar paso al terror, al odio y al miedo»⁵.

No es extraño, por ello, que, en estos momentos, como hacía notar el profesor Cardona, «Muchos están abdicando de su libertad en favor de la irresponsabilidad. Prefieren considerarse y ser considerados no-libres, determinados por las leyes biológicas, psicológicas, sociológicas, económicas, etc [...] Admiten de buen grado que están completamente determinados, con tal de que no se les pidan responsabilidades, por supuesto eternas, y a poder ser temporales. La gente está considerando que la li-

¹ S. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis conscientia*, 22 de marzo de 1986, n. 19.

² *Ibid.*, n. 21.

³ *Ibid.*, n. 3.

⁴ *Ibid.*, n. 18.

⁵ *Ibid.*, n. 19. También el Concilio Vaticano II ha indicado que «Los hombres de nuestro tiempo son prisionados de distintas maneras y se encuentran en el peligro de verse destituidos de su propia libertad de elección» (Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, n. 8).

bertad es gravosa»⁶. Lo preocupante, en definitiva, explicaba también Cardona, es que «Nunca se ha perdido, como ahora, el fundamento y el sentido de la libertad, que [...] se entiende como libertad *de* (como la de la fiera no enjaulada) y ya no como libertad *para*: la finalidad, el sentido de la libertad y, por tanto, al fin, de la misma vida. No hay que olvidar —añadía seguidamente— que «la plena conciencia de la libertad como propiedad esencial de la persona humana en cuanto tal, entró en el mundo y se desarrolló con el Cristianismo»⁷.

Es innegable, tal como han puesto de relieve muchos filósofos, que «Por primera vez en la historia, el Cristianismo hace de todo hombre un ser libre, en cuanto que todo hombre ha sido directamente creado por Dios, y llamado a entrar así en comunión personal y eterna con Él»⁸. De ahí que, «A partir de ese momento, se puede decir que toda la historia del pensamiento consiste esencialmente en el intento de comprender esta realidad, y de hallar a esta trascendental afirmación un fundamento inteligible, que —contra el necesitarismo de la filosofía pagana y de la neopagana— está en la absoluta libertad de todo acto creador divino»⁹.

Además, para nuestro autor, la cuestión filosófica de la libertad tiene una gran trascendencia tanto en el orden teórico como en el práctico, porque «El problema de la libertad coincide con la esencia misma del hombre: la libertad no es una simple propiedad de la voluntad humana, una característica de la volición»¹⁰. La libertad humana es el fundamento del vivir y del obrar del hombre, porque, como también escribe en otra obra posterior, «La libertad coincide con la esencia misma del hombre [...] La libertad creada —participación de la divina en los seres personales, y no en los simplemente materiales— es el núcleo mismo de toda acción realmente humana»¹¹. Puede afirmarse, por consiguiente, que, en la persona humana, la libertad «Es característica trascendental del ser del hombre, es el núcleo mismo de toda acción realmente humana y es lo que confiere humanidad a todos los actos del hombre y a cualquiera de las esferas sectoriales de su actividad: en la moral como en la cultura, en la ciencia, en la técnica, en el arte, en la política»¹². La libertad es el elemento que permite distinguir los meros actos del hombre de los actos propiamente humanos. «Una acción es específicamente humana cuando es un acto libre. Por tanto, es la libertad lo que confiere humanidad a todos los actos realmente humanos»¹³.

II. SER Y LIBERTAD

Una tesis básica de la metafísica cardoniana de la libertad es que: «El hombre es un ser *para la libertad*, que el hombre *es definitivamente libertad*; que la propiedad y el elemento primordial y originario del ser del hombre, mediante el cual la persona

⁶ J. M^a. TARRAGONA, *La ética metafísica. Entrevista con Carlos Cardona*: «Nuestro Tiempo» septiembre de 1989, 100-117; 115.

⁷ *Ibid.*, 112.

⁸ C. CARDONA, *Ética del quehacer educativo*, Rialp, Madrid 1990, p. 63.

⁹ *Ibid.*, p. 64.

¹⁰ ID, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsá, Pamplona 1987, p. 99.

¹¹ ID, *Ética del quehacer educativo*, p. 65.

¹² ID., *Metafísica del bien y del mal*, p. 99.

¹³ ID., *Ética del quehacer educativo*, p. 65.

humana se pone como diferente —y no sólo como un “más”— respecto de la naturaleza¹⁴. La plenitud humana está en la libertad que le diferencia cualitativamente de los demás seres de la naturaleza. «El hombre aparece no como uno más, como un animal más evolucionado o perfecto; sino como radicalmente diferente, en virtud de la libertad, que le es dada con su ser y para su ser, que tiene en propiedad privada: su ser es suyo, y por eso lo son sus actos, de los que es dueño, y los pone si quiere»¹⁵. Esta libertad fundamental es propia de un ser espiritual, porque «Esa libertad consiste en la *autoposesión total* de nuestro propio acto, supuesto el ser [...] Y Dios me lo ha dado: ahora es mío para siempre. Y siendo el ser activo de suyo, por lo mismo que soy dueño de mi ser, lo soy de mis actos: soy libre»¹⁶.

La fundamentación última de esta libertad fundante es el ser, concebido como acto, como hace Santo Tomás, porque «El ser como acto incluye la acción como su efloración definitiva, perfectiva y terminal. Y la acción humana [...] es esencialmente libre, está sometida al querer libre»¹⁷. La autoposesión del propio ser por el conocimiento y el amor explica las de las acciones: «Como el obrar sigue al ser, soy dueño de mis actos porque soy dueño de mi ser. La comprobación empírica de la libertad, al menos en la interioridad de la conciencia, es un punto de partida»¹⁸.

Esta fundamentación metafísica de la libertad diferencia la concepción de Cardona de la de otros filósofos que han identificado el hombre y la libertad. Declara explícitamente, oponiéndose a la fenomenología sartriana, que «Desde una metafísica del ser, nosotros afirmamos que el hombre como persona ha sido «elevado» a la libertad, ha sido creado con esa dignidad»¹⁹.

Desde la metafísica natural, «La creación del universo se nos manifiesta como un acto trascendente de derivación causal, que el Ser por esencia obra con absoluta libertad, dando el ser en participación, y así haciendo ser a los seres»²⁰. Igualmente desde la fe cristiana, se afirma que «Dios ha creado al hombre racional confiriéndole la dignidad de una persona dotada de la iniciativa y del dominio de sus actos. Quiso Dios dejar al hombre en manos de *su propia decisión* (Si 15, 14), de modo que busque a su Creador sin coacciones y, adhiriéndose a Él, llegue libremente a la plena y feliz perfección» (*Gaudium et spes*, n. 17): El hombre es racional, y por ello semejante a Dios; fue creado libre y dueño de sus actos (San Ireneo, *Adv. haeres.* 4, 4,3)²¹. La metafísica de la creación, implicada en la doctrina de la participación del ser, enseña que Dios creó el mundo libérrimamente, sin necesidad alguna. «El acto creador de Dios es radical y absolutamente libre, inductible de la misma esencia divina. Y esa libertad con que Dios nos crea es el fundamento de la libertad participada de la persona, de toda persona creada»²².

¹⁴ ID., *Metafísica del bien y del mal*, p. 99.

¹⁵ ID., *Ética del quehacer educativo*, pp. 64-65.

¹⁶ *Ibid.*, p. 66.

¹⁷ ID., *Metafísica del bien y del mal*, pp. 64-65. Véase ID., *Ser y libertad*: «Anuario Filosófico» XIX (1986) 163-171.

¹⁸ *La Ética metafísica. Entrevista con Carlos Cardona*, 112.

¹⁹ C. CARDONA, *Ética del quehacer educativo*, p. 72.

²⁰ ID., *Metafísica del bien y del mal*, p. 100.

²¹ *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 1730, versión española, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992, p. 396.

²² ID., *Ética del quehacer educativo*, p. 64.

La participación de los entes del ser conlleva concebir la creación, la producción de todo el ser participado, sin necesidad extínseca ni intrínseca, como absolutamente libre e independiente. Explica Cardona: «Como los entes —que tienen el ser participado— nada pueden añadir al Ser por esencia, se sigue que la participación, la posición del ser *ex nihilo sui et subiecti* por Dios, la creación es totalmente gratuita». Concluyendo: «Una gratuidad que no es arbitrio, capricho o simple azar —repugnando todo esto a la esencia divina—, no puede ser más que amor y Dios crea por amor»²³.

Si «Dios obra por amor, pone amor, y quiere sólo amor, correspondencia, reciprocidad, amistad»²⁴; si la causa final de la creación es amor, «La reducción al fundamento de todo el universo es una *reductio ad amorem*: todo se reduce a amor, a amor puro, infinitamente amoroso y liberal». Además, «El término de una creación por amor sólo puede ser la *participación* de ese amor: poner en el ser seres amorosos, amantes, capaces de amar, seres libres. De ahí que lo querido por Dios en la creación, directamente y por sí, sean sólo las personas (angélicas y humanas)»²⁵.

Por último, debe inferirse también de esta tesis del fin de la creación que «El hombre, terminativa y perfectamente hombre, es *amor*. Y si no es amor, no es hombre, es hombre frustrado, autorreducido a cosa. Pero, sólo se es amor si se quiere, si se quiere en libertad»²⁶.

Esta doctrina de la creación permite a Cardona evitar la identificación estricta entre libertad e independencia. Establece su distinción, al escribir: «Si entendemos la independencia como autosuficiencia absoluta, es claro que esto sólo pertenece a Dios. Nosotros no nos bastamos a nosotros mismos: necesitamos primero y radicalmente de Dios, y luego —derivadamente— de los demás. En este sentido, no soy independiente, aunque soy libre»²⁷. Además: «No se puede confundir la libertad con la noción de una *independencia absoluta*, porque en ese caso la libertad divina sería imparticipable: Dios no hubiese podido crear seres libres, y sin embargo, efectivamente los ha creado». Únicamente Dios es total y plenamente libre e independiente en todo. «Siendo la libertad autodeterminación radical, posición total del propio acto, sólo Dios, el Ser absoluto, es *absolutamente libre*, por perfecta identidad de su ser y su actuar, sin que nada de lo que posee y le constituye le haya sido determinado por otro»²⁸. En cambio, la criatura, en donde hay distinción real entre la entidad propia y su operación y entre la esencia y su ser, es dependiente, y algunas de ellas, las espirituales, son libres. Incluso estas últimas tampoco son absolutamente independientes, porque «el primer movimiento de la libertad viene de Dios, como el arroyo del manantial»²⁹, y Dios la conserva en todo momento. Asimismo, «La libertad creada necesita una *causa final*, un por qué, un sentido; no se basta a sí misma. Siendo efecto del amor divino, se realiza plenamente amando el Amor que es causa»³⁰. Dios

²³ ID., *Metafísica del bien y del mal*, p. 100.

²⁴ *Ibid.*, p. 101.

²⁵ *Ibid.*, p. 100.

²⁶ *Ibid.*, p. 101.

²⁷ ID., *Ética del quehacer educativo*, p. 82.

²⁸ ID., *Metafísica del bien y del mal*, p. 103.

²⁹ *Ibid.*, p. 104.

³⁰ *Ibid.*, p. 103.

es su causa eficiente, porque «Sólo la Omnipotencia puede producir seres libres. Cuanto mas perfecta es una causa, tanto más autónomos son sus efectos, más les participa su propia perfección también causal»³¹. Se sigue de ello, como escribe seguidamente el profesor Cardona, que «La libertad se cumple como libertad en el *amor del Bien*, en el amor del Amor. La capacidad infinita de querer que la libertad implica, se pone como tal libertad, sólo amando libremente el Bien infinito, de modo modo incondicionado; de lo contrario, se frustra como tal libertad». De este modo, «La libertad humana es correlativa a la libertad divina de la creación, es la libertad del amor: del Amor divino al crearme, y del amor humano de reciprocidad u obligada correspondencia. Ésta es la libertad fundante que da sentido y validez a lo que Heidegger llama las "libertades ónticas", a las libertades fundadas o aplicaciones de la libertad en el plano de los medios, en los ámbitos sectoriales de la existencia humana». Por consiguiente, «La única manera seria y estable de sustentar esas libertades, y de defender a la persona humana en ellas, en constituirla en libertad, es ayudarle a comprenderse y a quererse como "alguien delante de Dios y para siempre", y a obrar en consecuencia. Cuando esto se hace, el hombre es ya verdaderamente libre. Y entonces se enfrenta a los bienes finitos (incluido él mismo) con pleno señorío de sus actos, con plena libertad»³².

III. EL LIBRE ALBEDRÍO

La libertad humana es una libertad creada, una libertad dependiente o una libertad participada, que se fundamenta en la libertad de Dios, su causa: «Si la *libertad divina* es el origen del ser participado, la *libertad creada* es el fundamento de la vida individual y social de los hombres; pero en la fundación de esta libertad está precisamente la relación a Dios que la ha creado»³³. Podría decirse que el hombre es *causa de sí mismo*, en cuanto al ejercer su libertad, se forma a sí mismo, en el sentido de su obrar, y, sin dejar de ser criatura de Dios ni imagen suya³⁴. «Al no ser libre por esencia, sino por *participación*, el hombre no es total o perfectamente libre: su conocer y su querer son participados, limitados, imperfectos, no idénticos con su fin. El mal y el error corresponden a esa limitación, a la inevitable imperfección de una libertad creada, aunque corresponden sólo como "posibilidad" de deficiencia, y no como deficiencia actual»³⁵.

La libertad participada en el nivel humano no imposibilita la responsabilidad, porque realiza, aunque de modo limitado, la esencia de la libertad: «La libertad aparece en nosotros en grado suficiente como para que seamos responsables de nues-

³¹ *Ibid.*, p. 102.

³² *Id.*, *Ética del quehacer educativo*, p. 73.

³³ *Id.*, *Metafísica del bien y del mal*, p. 184.

³⁴ *Ibid.*, p. 101. «Ejerciendo su libertad, decide sobre sí mismo y se forma a sí mismo. En este sentido, el hombre es *causa de sí mismo*. Pero lo es como creatura e imagen de Dios. Ésta es la verdad de su ser que manifiesta por contraste lo que tienen de profundamente erróneas las teorías que pretenden exaltar la libertad del hombre o su praxis histórica, haciendo de ellas el principio de su ser y de su devenir. Estas teorías son expresión del ateísmo o tienden por propia lógica, hacia él» (S. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis conscientia*, n. 27).

³⁵ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, pp. 185-186.

tros propios actos, pero es efectivamente una libertad disminuida, una libertad vulnerada: cada uno lo experimenta en sí mismo»³⁶.

La esencia de la libertad en general, según todos los textos de Cardona, podría caracterizarse por dos elementos: el *querer* o la *voluntad* y el *bien*, el propio bien. La voluntad es su principio intrínseco y el bien, su fin. Un obstáculo a la libertad sería cualquier coacción externa porque impediría el propio querer, violentaría la propia voluntad, que dejaba de ser el principio intrínseco del acto. La obstaculización de la voluntad no siempre tiene su origen en el exterior; puede ser impedida por otras facultades, como los sentidos, las pasiones, etc., e incluso por hábitos³⁷.

En la libertad humana interviene un tercer elemento: la *elección*. Por ella es dable un progreso en su libertad. Un *primer momento* de la libertad humana es la *tendencia natural y necesaria* al fin último, al bien natural, a la felicidad. En este inicio de la libertad no hay elección, sino necesidad. Sin embargo, esta voluntad natural puede considerarse libre, porque, por una parte quiere; no puede ser una voluntad que no quiera, y, por otra, lo que quiere es el bien. Un *segundo momento* de la libertad humana, que supone un avance, denominada por San Agustín y Santo Tomás «libre albedrío», es el de querer los medios para llegar a este fin último, deseado natural y necesariamente. Este nuevo querer es *racional* y *electivo* porque interviene el entendimiento, para descubrir tales medios, y su elección por la voluntad. Se trata también de un acto libre porque se quieren los medios que son buenos en cuanto que permiten alcanzar el fin. Esta elección implica que se pueda elegir entre el bien y el bien aparente, que es el mal. No obstante, «Es absolutamente falso concebir la libertad como la facultad de elegir *entre el bien y el mal*, que le solicitarían de modo contradictorio: sería tanto como afirmar que Dios no es libre, y que el hombre deja de ser libre justamente cuando ejercita su libertad»³⁸.

Con el libre albedrío el hombre tiene la *posibilidad del bien* y la *posibilidad del mal*, de no escoger el bien. Esta posibilidad, sin embargo, no es la esencia de la libertad, sino únicamente una señal de la misma. «Poder querer el mal o querer mal [...] no es de la esencia de la libertad, ni parte de ella; aunque en la criatura sea su signo, como el humo puede serlo del fuego, sin ser de la esencia ni parte del fuego, precisamente en aquel fuego que no es totalmente fuego: es signo de que hay fuego precisamente donde no quema. Es esto exactamente lo que ocurre con nuestra libertad participada: su deficiencia, la posibilidad de venir a menos, de no querer al otro en cuanto otro, es signo de que soy libre, pero no es de la esencia de mi libertad»³⁹.

En el nivel de libertad del libre albedrío, que implica la posibilidad de querer el bien o el mal moral, no se realiza la esencia de la libertad en sentido pleno. La elección, en realidad, es una *imperfección*, que no tiene su origen en la libertad, sino en

³⁶ ID., *Ética del quehacer educativo*, p. 64.

³⁷ En el Concilio Vaticano II se dice: «La dignidad humana requiere que el hombre actúe según una elección consciente y libre, es decir, movido e inducido por *convicción interna* personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa» (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*, n. 17).

³⁸ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, pp. 185-186.

³⁹ ID., *Ética del quehacer educativo*, p. 70. Sostiene Santo Tomás que «Querer el mal no es libertad, ni parte de la libertad, aunque sea un cierto signo de ella» (*De verit.* q. 22a. 6c.).

su deficiencia o su carencia. Por ello, el libre albedrío es una falta de libertad. No obstante, es un tipo de libertad, porque incluye una *necesidad del bien*, la de la voluntad, que desea, por naturaleza necesariamente el bien. El libre albedrío no supone la indiferencia ante el bien y el mal. Por ser una participación de la libertad, es un querer el bien y de un modo necesario, aunque por su imperfección la necesidad no es adquirida, sino natural, la propia de la naturaleza de la voluntad libre, que desea el bien y la felicidad.

El querer el bien necesariamente no remueve la libertad. Su opuesto no es la necesidad, sino la coacción externa a la misma voluntad, que la violenta, que le impide querer. La libertad plena o perfecta, por el contrario, consiste en la *necesidad del bien*, en querer necesariamente el bien, de tal modo que se es indiferente ante el mal. Tal necesidad no es coactiva o violenta, porque procede de la misma voluntad; es, pues, una necesidad voluntaria. La libertad en cuanto tal no es posibilidad, sino necesidad. Ni tampoco esta necesidad es violencia.

La libertad humana incluye estos dos momentos de la libertad, que pueden denominarse voluntad y libre albedrío; deseo del bien natural, que se quiere *natural y necesariamente*, y posibilidad del bien moral, que se adquiere de modo *racional y electivo*: necesidad de deseo y posibilidad de elección. Dice Cardona: «La libertad creada sólo puede ser una libertad limitada, pero es bueno y muy bueno que Dios haya creado seres libres, personas. Lo creado no podía ser el Ser Absoluto, y por tanto el Bien mismo omniperfecto y la absoluta Libertad; pero la libertad creada es buena, también en su limitación, en su finalización, en todo aquello que la participación o derivación causal comporta, y que tiene su origen precisamente en un ubérrimo acto de amor»⁴⁰.

Dios no sólo ha creado el ser humano, sino que también causa su libertad: «La libertad creada no pugna con la Omnipotencia divina, como elementos contradictorios y antagónicos [...] Al contrario, sólo la omnipotencia puede hacer libres a sus efectos, puede dar el ser activo de suyo en propiedad privada, autónoma; puede “regalarlo” en generosa donación». La libertad participada es recibida con el ser participado que constituye al hombre, y esta causación divina no destruye la libertad, no es opresiva. De ahí que «Toda tiranía es falta de autoridad, es una forma de debilidad, de impotencia intrínseca que se intenta suplir con coacción extrínseca. En cambio, Dios, al causar del todo nuestro ser, causa nuestra naturaleza, nuestras facultades y nuestro mismo querer libre»⁴¹.

⁴⁰ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 186. Santo Tomás distingue entre la «voluntad como naturaleza» (*voluntas ut natura*) y la «voluntad como razón» (*voluntas ut ratio*) y afirma que «la simple voluntad se identifica con la voluntad como naturaleza; y la elección, que es el acto del libre albedrío, se identifica con la voluntad como razón» (*Summ. theol.* III q. 189 a. 3c). Ésta última no es una perfección plena porque «El libre albedrío se conduce, en cuanto a la elección de medios para conseguir un fin, como la inteligencia respecto a las conclusiones. Pero es indudable que la inteligencia tiene la virtud de llegar a diversas conclusiones ateniéndose a principios conocidos, y, en cambio, cuando se encamina a las conclusiones prescindiendo del orden de los principios, da muestras de ser defectuosa. Por consiguiente, que el libre albedrío pueda elegir entre diversas cosas, conservando el orden al fin, pertenece a la perfección de la libertad, y, en cambio, el que elija apartándose del orden al fin, en que consiste el pecado, es un defecto de la libertad; por lo cual el ángel, que no puede pecar, tiene más libertad que nosotros, que podemos pecar» (*Summ. theol.* I q. 62 a. 9 ad 3um).

⁴¹ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 187.

IV. EL AMOR ELECTIVO

Con su libre albedrío, el hombre no sólo elige racionalmente los medios para alcanzar su fin, impuesto por su naturaleza, sino también el mismo fin. «La libertad se configura como posibilidad de *elección del fin* y no sólo de los medios. El fin ha de ser querido por la persona: puede no ser querido, y eso es el pecado». La voluntad del fin ya se posee, aunque de un modo natural y necesario. Cardona ha advertido que se da una segunda voluntad del fin, que es puesta electivamente por el sujeto. Por ello, «Siendo la libertad elección del fin real, y el pecado su contrario, se entiende que el pecado no sea un error en la determinación de los medios, sino una volición contraria al amor de Dios, por desmesura del *amor de sí*: es el amor natural hecho electivo y electivamente reduplicado»⁴².

El bien, que ya se quiere natural y necesariamente por la misma voluntad es también querido *racional y electivamente* por el libre albedrío, que asimismo elige los medios que conducen a este bien doblemente querido. La necesidad, por consiguiente, no es incompatible con la elección en cuanto al fin, sino únicamente con la elección de los medios. Afirma por ello Cardona: «El acto propio de la libertad es la elección del fin, y es a esto a lo que llamamos dilección o amor electivo (de ahí el adjetivo derivado “predilecto”) que es bien diferente de la aspiración natural a la felicidad»⁴³.

Esta elección del fin, por el libre albedrío o la libertad propia del hombre, que Cardona denomina *amor electivo*, no se confunde con la tendencia natural al mismo, propia de la naturaleza de la voluntad o libertad inicial: «Ese *amor electivo* se distingue del *natural o apetencia*. Aquí entra ya el conocimiento del fin como tal, y así el hombre puede preestablecer de alguna manera su propio fin, ciertamente bajo la razón de bien»⁴⁴. Una importante consecuencia de esta tesis de la metafísica cardoniana sería que es «la elección del fin lo que funda la moralidad o ética del obrar humano: mi acto humano se cualifica moralmente por el fin último al que lo destino y dirijo»⁴⁵.

Respecto a este acto del libre albedrío o amor electivo, precisa Cardon que «la elección no se pantea propiamente entre el bien y el mal, formalmente como tales: nadie quiere el mal en cuanto mal, porque eso sería forzar el amor natural o de naturaleza, sino entre lo bueno que es otro (y que es el Bien mismo), o *lo bueno que soy* y es para mí, y que entonces ya no es querido simplemente de modo natural y necesario, sino de modo *libre y electivo*, ya que “elegir es preferir lo otro”»⁴⁶.

El amor a sí mismo es natural y necesario, Y. por ello, legítimo e incluso obligatorio moralmente. Sin embargo, si además se elige con el amor electivo, como fin último, como el bien a que se tiende por naturaleza, por la misma voluntad, se desordena el orden del amor, que le antepone el Bien Supremo. Se elige el egoísmo, el amor electivo desordenado de sí mismo, con prioridad o exclusión del amor a Dios

⁴² *Ibid.*, p. 114.

⁴³ *ID.*, *Ética del quehacer educativo*, p. 71.

⁴⁴ *ID.*, *Metafísica del bien y del mal*, p. 104. Véase T. MELENDO, *Sobre la «Metafísica del bien y del mal»: «Espíritu» XXXVIII (1989) 45-60.*

⁴⁵ C. CARDONA, *Ética del quehacer educativo*, p. 71.

⁴⁶ *ID.*, *Metafísica del bien y del mal*, p. 104.

y a los demás, causa universal interna de todos los pecados. Y, como indica también Cardona, «La manera más tonta de dirigir la propia vida consiste en negarse a amar, y condenarse a la eterna soledad del egoísta absoluto. La soberbia, el amor incondicionado de sí, entonces, sume la inteligencia en la oscuridad de la inmanencia del vacío del ser»⁴⁷.

Siempre el hombre quiere el bien, pero en este querer se encuentra «la alternativa que sólo es dada a la criatura espiritual, a la persona; esa bondad puede ser de lo que es bueno en sí o y por sí o sólo de lo que entiendo que es bueno para mí, de lo que responde a mi apetencia y a mi necesidad, real o generada por mi desordenado amor propio»⁴⁸. La elección voluntaria del libre albedrío debe darse entre el Bien supremo y mi bondad, entre el *amor a Dios ordenado* y el *amor de sí mismo*. «Y en aquel segundo caso yo que soy naturalmente bueno, me hago infranaturalmente malo, al querer *mal* el bien que quiero, contra el *querer bueno* de Dios, que quiere que yo quiera el Bien por encima de todo»⁴⁹.

Cuando libremente el hombre quiere a Dios se conforma con su fin último y, tanto objetivamente, porque Dios es el supremo Bien, como subjetivamente, porque puede colmar las ansias infinitas de felicidad del serhumano. «Todo lo creado, en cuanto creado, está ordenado a un fin; y por lo mismo que al fin o bien se ordena, adquiere ya razón de bien. Esta ordenación señala una potencia, un no ser originariamente y de suyo lo que ha de llegar a ser: indica una finalización. La relación al fin, la relación a Dios, es un accidente necesario en el sujeto consiguiente a la libre acción creadora». Además de la ordenación natural, el hombre posee la ordenación electiva: «En la libre acción humana ese accidente —como intencionalidad— es puesto libremente por la persona, como determinación intrínseca y eficaz de su operación, como identificación con la voluntad amorosa de Dios, de la que procede liberal y gratuitamente su propio ser y su libertad».

En la elección de sí mismo, poniéndose en lugar de Dios, queriendo poseerlo todo y poderlo todo, está implícito el deseo del hombre de ser autárquico y autónomo. Con este extravío, daña su libertad y se engaña, porque «Se es esclavo cuando se cae bajo el dominio tiránico de un usurpador, de un tirano que —buscando su propio bien— ejerce una autoridad usurpada y usa de sus súbditos: ésa fue precisamente la potestad que empezó a ejercer sobre el hombre el ángel caído —criatura naturalmente superior—, cuando el hombre se apartó de la legítima y amorosa soberanía de Dios, y quiso emanciparse de su tutela paternal»⁵⁰.

El hombre que se ha elegido a sí mismo como su propio fin, o como su propio centro, para satisfacer su anhelo natural de un Bien infinito y de una dicha infinita, se dirige entonces hacia otros bienes creados, como el placer, el dinero, el poder y el éxito, deseándolos de modo desordenado, y, muchas veces, considera a los demás

⁴⁷ *La ética metafísica. Entrevista con Carlos Cardona*, p. 113.

⁴⁸ C. CARDONA, *Ética del quehacer educativo*, p. 71.

⁴⁹ ID., *Metafísica del bien y del mal*, pp. 104-105. San Agustín, en *La ciudad de Dios*, clasifica a los hombres según la elección de estos dos fines: *amor Dei* y *amor sui*: «Los amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios, hasta el desprecio de sí, la celestial» (SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* XIV, 28: PL 41, 437). Véase J. PEGUEROLES, *El deseo y el amor*, en San Agustín «Espiritu» XXXVIII (1989) 5-15.

⁵⁰ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 186.

hombres como meros objetos e instrumentos para sí. Sin embargo, la finitud de las criaturas no satisface sus anhelos. Insatisfacción que es causa de conflictos y desequilibrios interiores que le privan de la paz.

Además, su intento de escapar de la dependencia entitativa del Creador y de la ley moral divina, por estimarlas esclavizantes, lo considera como el logro de la libertad humana, reivindicándola para todos los demás hombres⁵¹. Con ello no sólo pierde el sentido de Dios, de sí mismo, por considerarse suficiente en la propia inmanencia, y de las criaturas, sino de la misma libertad, puesto que, como indica nuestro autor, «No se puede confundir la libertad con la noción de una independencia ontológica, porque, en ese caso, la libertad divina sería imparticipable: Dios no habría podido crear seres libres. La alternativa no se establece entre independencia absoluta y esclavitud»⁵². Queriéndose liberar de Dios, en definitiva, el hombre todavía disminuye su libertad finita y, son ello, se lesiona a sí mismo.

Del mal del egoísmo brotan, como si fuese tierra de cultivo, todos los males morales, cuya raíz es el deseo desordenado de los bienes creados, o avaricia, la cual alimenta a los demás vicios, sobre todo a la vanagloria, o a la apetencia desordenada de la propia alabanzas y honor, y que puede llegar a fructificar en la soberbia, o la búsqueda desviada de la propia excelencia que conduce al desprecio de Dios y de las demás personas. El camino elegido por el libre albedrío del egoísmo es reudctor, porque lleva a la merma de su libertad. «Cuando la persona se quiere absolutamente a sí misma, la libertad se autoanula, y el hombre apetece ya como un animal o incluso como una cosa. Y entonces yo, que soy naturalmente bueno en cuanto criatura de Dios —que es bueno, que es la bondad misma o por esencia—, me hago a mí mismo infranaturalmente malo, al querer mal el bien que quiero, contra el querer bueno de Dios, que quiere —porque me ama— que yo quiera bien y que lo haga libremente, por amor generoso y liberal, con el mismo amor generoso y liberal con que Él nos quiere a todas las personas, y con el que nos ha dado, en consecuencia, el ser y la libertad»⁵³.

V. LA LIBERTAD

El hombre, por su libre albedrío, por su libertad de elección, tiene la posibilidad de elegir entre el bien y el mal. Al decidirse por este último, daña su grado de libertad. Su libre albedrío queda como enfermo, imposibilitado, por su debilidad, para querer y hacer todo el bien moral que le correspondería por su proporción de libertad. Le es imposible hacer el bien proporcionado a la naturaleza humana, en toda su amplitud y sin deficiencias, aunque por no haber quedado completamente extinguido, conserva la posibilidad de realizar algunos bienes⁵⁴. Entre ellos, el de considerar

⁵¹ Cfr. ID., *Diagnóstico de la modernidad*, en *Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (S.I.T.A.)*, Instituto Filosófico de Balmaesiana, Editorial Balmaes, Barcelona 1994, vol. I, pp. 217-226.

⁵² ID., *Metafísica del bien y del mal*, p. 186.

⁵³ ID., *Ética del quehacer educativo*, p. 72.

⁵⁴ Para querer y hacer todo el bien moral natural y proporcionado a su naturaleza, el hombre, además del auxilio general de Dios, necesita de su gracia, para que sane su libre albedrío (Véase SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 109 a. 2c). Afirma el Aquinate: «El pecado mortal quita la gracia santificante, mas no

a Dios como su fin último natural. Sin embargo, este amor a Dios no tiene la virtud de ordenar los otros afectos, de manera que queden subordinados al amor de Dios sobre todas las cosas y sobre sí mismo. En este sentido, puede decirse que su voluntad tiende necesariamente al mal y que carece de libertad⁵⁵.

Si el libre albedrío del hombre se ha decidido por el bien, entonces no tiene esta «necesidad del mal», y va perdiendo la posibilidad de elegirlo. Escoge, por tanto, la imposibilidad de escoger el mal, o, lo que es lo mismo, la necesidad del bien. Se elige así perder el libre albedrío. Por ello escribe Cardona: «Hay que elegir a Dios por encima de la misma capacidad de elegir. El contenido de la libertad profunda y radical es tal, que la verdad de la libertad de elección consiste en admitir que no hay elección, y hacerlo libremente. La elección es ésta: que no hay elección»⁵⁶.

La libertad de elección no es la verdadera libertad; es únicamente un nivel o grado de participación de la misma. Debe distinguirse entre el libre albedrío y la libertad plena y perfecta, entre la libertad como posibilidad y la libertad como necesidad del bien. Desde la primera debe llegarse a la segunda. Desde la libertad de elección se elige la verdadera libertad, tercer y último momento de la misma, en la que ya no hay elección, sino la *necesidad del bien*. Se elige la necesidad, abandonándose la posibilidad. Cardona cita el siguiente texto de Kierkegaard, que expresa muy bien esta distinción y relación de principio a fin entre ambas: «El Cristianismo puede decirle a un hombre: debes escoger lo único necesario, pero de tal manera que no ha de ser cuestión de elección. Es decir, debe ser escogido como el Reino de Dios por encima de todo. Así, pues, hay una cosa de tal naturaleza que respecto de ella no se debe elegir y según su concepto no puede hablarse de elección, y que, sin embargo, es una elección. Y esto mismo, que no hay elección, expresa con qué intensidad y pasión

destruye del todo el bien de la naturaleza». Por ello, «Los infieles no pueden realizar las obras buenas procedentes de la gracia, esto es, las obras meritorias: pero pueden cumplir algunas obras buenas para las que basta el bien de la naturaleza. No es necesario que pequen en todos sus actos, pero siempre que realizan alguna obra movidos de su infidelidad, pecan» (SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* II-II q. 10 a. 4c).

⁵⁵ San Agustín, como ha indicado Juan Pegueroles, sostiene que el libre albedrío del hombre pecador, únicamente puede hacer el mal, está imposibilitado para hacer el bien. Su voluntad, aunque tienda al bien y a la felicidad, es «necesidad del mal». A la libertad, en esta situación, Pegueroles propone denominarla de «grado cero de libertad». Los deseos y las obras del hombre pecador pueden ser movidos por su naturaleza corrompida por el pecado o por la parte que permanece sana, y así serán malas y perversas o buenas y rectas. Por ello, en cuanto pecador, el hombre pecador tiene una «voluntad necesaria del mal»; ha perdido o ha destruido su libre albedrío, la posibilidad del bien y del mal; pero, en cambio, en cuanto hombre racional o en cuanto sano, conserva la posibilidad del bien. De ahí que, sin la gracia de Dios, como afirma San Agustín, se pueda y deba orar, que como la penitencia, las obras de misericordia o los actos de fe y esperanza, son buenas obras.

Si en ninguna necesidad del mal, el libre albedrío no dañado por el pecado —siempre devuelto por la gracia de Dios, pues sólo en Adán era natural—, es una «libertas minor», por su posibilidad tanto del bien como del mal. Por último, la libertad perfecta, en sentido pleno la libertad como necesidad, también obra de la gracia, es la «libertas maior» (Véase J. PEGUEROLES, *La libertad y la gracia en San Agustín*: «Estudios Eclesiásticos» XLVI (1971) 207-231; e ID., *Libertad como posibilidad, libertad como necesidad*. Juliano y San Agustín: «Espíritu» XXXVI (1987) 109-124. El hombre nace con la voluntad, que a veces llama libre albedrío, y con un «grado cero» de libertad, como consecuencia del pecado original (Véase J. PEGUEROLES, *Ambigüedad de «liberum arbitrium» en San Agustín*, en *Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino* (S.I.T.A.), ed. cit., vol. II, pp. 749-752; e ID., *La libertad para el bien*, en *San Agustín. Notas complementarias*: «Espíritu» XXIII (1974) 101-106.

⁵⁶ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 105.

humana uno elige»⁵⁷. Al elegir la libertad, que no se posee de manera natural, el hombre se la hace suya. Dios le ha dado la voluntad, con su necesidad natural o deseo del bien y de la felicidad, que es un primer grado de libertad, porque, aunque no elige, no sufre violencia externa, sino que se autodetermina a sí misma y, además, tiene una referencia al fin, es una voluntad del fin o del bien.

También Dios confiere al hombre un segundo grado de libertad, el libre albedrío, con el que puede elegir este fin que se quiere natural y necesariamente, que es así querido racional y electivamente. Gracias a esta posibilidad de elección, puede acceder a la libertad, a la necesidad elegida y racional del bien; libertad que tiene que ser elegida. Por este motivo, Dios no ha creado al hombre libre con ella. «No podíamos haber sido creados felices (contra la superficial laméntación que en ese sentido hacen los dimisionarios de la libertad). Sólo en Dios coinciden *necesidad y libertad*, ser y amor excedente. Nosotros hemos de querer amar, y no sólo ni primordialmente querer ser felices o gozadores de nuestro bien; y hemos de *quererlo electivamente*, es decir, pudiendo no hacerlo»⁵⁸.

Únicamente Dios es la libertad plena porque posee lo adquirido por el hombre, pero por naturaleza. Quiere el Bien *racional, necesaria* y naturalmente. Dios nos confiere la voluntad y el libre albedrío, dos grados de libertad: «Dios nos hace libres, pero no nos abandona a la deriva de la nada, sino que amorosamente *nos requiere* y nos solicita con el mandamiento supremo: Ámarne con todo tu corazón, quíereme del todo»⁵⁹.

Con la elección de la necesidad de Bien o de la libertad plena y perfecta, el hombre se realiza, llega a ser el que es. Al conseguir definitiva o finalmente la libertad, cumple su definición. El imperativo principal del ser humano —vigente a partir de que tiene uso de razón, en todo lo largo de su vida y hasta su fin temporal— consiste en que hay que suprimir la libertad del libre albedrío para superarla en su perfección, la libertad con *necesidad racional y elegida* del Bien. Estriba, como indica Cardona, «En elegir a Dios en seguida y sobre todo, sobre sí mismo y sobre mi constitutivo terminal, que es la libertad. La cosa enorme concedida al hombre es la libertad, y para tenerla definitivamente, hay que perderla. Se trata de dar la vida original, el constitutivo fontal de la vida del espíritu, que es la libertad»⁶⁰.

Igualmente, en el texto de Kierkegaard citado por Cardona se lee: «La cosa enorme, que se le ha concedido al hombre, es la libertad. Si quieres salvarla y conservarla, no hay más que un camino: al instante y sin reservas, devolvérsela a Dios. Si te tienta la vanidad de guardar lo que te ha sido dado, si caes en la tentación y guardas con deseo egoísta la libertad de elección, perderás la libertad»⁶¹.

La libertad perfecta, que se consigue con el libre albedrío si elige el Bien supremo, hay que situarla en otro grado, el tercero, de la libertad. En este nivel de mayor

⁵⁷ S. KIERKEGAARD, *Diario*, trad. de C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1948-1951, vol. II, p. 328. Cfr. J. PEGUEROLES, *Libertas, fin del liberum arbitrium, en San Agustín: «Augustinus»* (Charisteria Augustiniana Iosepho Oroz Reta dicata) XXXIX (1994) 365-371, 367-368.

⁵⁸ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 113.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 105.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 106.

⁶¹ S. KIERKEGAARD, *Diario*, trad. cit., vol. II, p. 330. Cfr. J. PEGUEROLES, *Libertas, fin del liberum arbitrium, en San Agustín*, cit., 368.

participación de la misma, de la mayor necesidad del bien, representa un progreso de la libertad humana. A partir de una libertad imperfecta, del libre albedrío, posibilitado por la misma naturaleza de la voluntad, el hombre debe progresar hasta este grado máximo de libertad y que merece propiamente el nombre de «libertad». De manera que, «Logrado esto, el hombre es ya verdaderamente libre. Y se enfrenta a los bienes finitos con *pleno señorío* de sus actos, sin que injusta constricción alguna le pueda ya conmovir [...] Entonces su corazón es libre, y para siempre. Libre del *otro señor*, usurpador y violento; libre de su orgullo y de sus pasiones, libre de pecados y libre del Homicida, del Maligno, del Padre de la mentira»⁶².

Con este progreso en la libertad, el hombre ha avanzado desde una *necesidad natural* del bien, pasando por la *posibilidad de elección* hasta llegar a otra *necesidad*, ya *elegida*, y accediéndose así al nivel de la auténtica libertad. Por ello, explica Cardona, refiriéndose a la doctrina agustiniana⁶³, «San Agustín, a propósito de la verdadera libertad (diferente de la libertad de elección entre lo relativo), dice que se da cuando el hombre, con una decisión plena, imprime a su acción una tal necesidad interior, hacia el Absoluto que es Dios, que excluye del todo y para siempre la consideración de cualquier otra posibilidad. Toda reserva, actual o de futuro, es una pérdida de libertad»⁶⁴.

En el tercer momento de la libertad, el hombre ha reemplazado la posibilidad del bien por la necesidad. Además, en este último grado de la libertad, tal como lo consigue el ser humano, es posible un progreso mayor en la necesidad del bien elegido. También puede darse un retroceso e incluso su pérdida: «Si quiere bien —haciéndose así buena moralmente— se pone a sí misma y todo lo que de ella depende en orden, en relación a Dios como el Bien absoluto, y en cierto modo pasa así el límite de su potencia natural al incluirse en el Amor divino. Si no quiere, o quiere no querer bien, se desordena y se deprime, restándose a sí misma dominio sobre sus propios actos, perdiendo libertad»⁶⁵. El progreso temporal en el tercer grado de la libertad, conseguido a través de la gracia de Dios con la cooperación del hombre movida por ella⁶⁶, tiene su culminación en la otra vida, en la que ya será definitivamente perfecta. De ahí la extraordinaria importancia de esta libertad. «El hombre, con su libertad, pone en juego su mismo destino eterno, la plenitud de su naturaleza, el fin mismo de su ser y, en consecuencia, el sentido de su propia libertad».

En la *bienaventuranza eterna*, también por la gracia, habrá crecido de tal modo la necesidad del bien, que no habrá ya la posibilidad de que disminuya o que se retroceda al grado de libertad del libre albedrío, tal como ocurre en la vida temporal.

⁶² C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 111.

⁶³ Véase J. PEGUEROLES, *Postscriptum. La libertad como necesidad del bien, en San Agustín: «Espíritu» XXXVII (1988) 153-156; ID., El pensamiento filosófico de San Agustín*, Labor, Barcelona 1972, cap. 7: «La libertad para el bien», pp. 127-145; e ID., *San Agustín. Un platonismo cristiano*, Biblioteca Universitaria de Filosofía, Barcelona 1985, c. XI: «Libertad y necesidad, libertad y amor», pp. 233-238.

⁶⁴ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 106.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 191.

⁶⁶ La gracia es causa total de las obras merecedoras de la vida eterna. Es dada de modo gratuito, porque nada natural merece este don de Dios. No obra sin la voluntad humana, que es regenerada por la misma gracia, sin privarla del libre albedrío, que puede elegir secundarla, auxiliado por la misma gracia, o resistirla. Véase: E. FORMENT, *El magisterio tomista del P. Orlandis, apóstol del Corazón de Jesús: «Doctor Communis» XLVII (1994) 43-71 y 155-174; cfr. 44-45.*

Como indica Cardona: «Nuestra alma espiritual —subsistente y operante por sí misma— trasciende el tiempo, y puede querer para todo su futuro y aun para su eternidad. Pero como esa alma es acto formal y principio vivificante de un cuerpo, la decisión buena ha de ser libremente sostenida, reiterada, corroborada, intensificada, hecha actual en circunstancias diversas y aun imprevistas, imponiendo a diferentes medios que sobrevienen el imperio del fin último querido». Precisa seguidamente que «A esa libertad temporalizada se la llama fidelidad: la libertad de seguir queriendo lo que se ha querido como fin para siempre. La dificultad que eso comporta, implica la posibilidad de decaer, de una recesión de la fuerza del amor primero, de un quebrantamiento de la libertad, al hacerla incapaz de querer para después, no queriendo ya lo que antes bien quería»⁶⁷.

Esta fidelidad no se da en los ángeles, substancias inmateriales e intelectuales creadas, pero que no informan a ningún cuerpo, como el espíritu humano. En los ángeles hay libre albedrío, porque tienen entendimiento, que les permite juzgar sin coacción externa o de su naturaleza lo que es bueno o malo. Por la perfección de su entendimiento, su libre albedrío es más excelente que el del hombre, pero carecen del tercer grado de libertad, que también reciben por la gracia de Dios. Por ello, pudieron, como toda criatura racional creada, elegir, con su libre albedrío, entre el bien y el mal, y, por tanto, pecar»⁶⁸.

Sin embargo, a diferencia del hombre, «En el ángel o espíritu puro esa elección es única y total. En la persona humana, por su condición también corpórea, sometida al decurso cambiante del tiempos, distendida en desarrollo histórico, la libertad ha de poner nuevos actos, por radical que haya sido la opción moral primigenia»⁶⁹. En el hombre, compuesto substancial de alma espiritual y cuerpo material, aun habiendo adquirido la libertad, permanece el peligro —que comporta el libre albedrío: la elección del mal—, porque siempre se puede ser infiel a la gracia de Dios, que la confiere, poniendo obstáculos a la misma. Al conseguir la libertad, «En primer término debo asumir seriamente mi condición, mi responsabilidad y mi riesgo [...] Una

⁶⁷ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 191.

⁶⁸ Según Santo Tomás, «los ángeles fueron creados en gracia desde el primer momento» (SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 62 a. 3c); y «antes de ser bienaventurado, [el ángel] poseyó la gracia, por la cual mereció la bienaventuranza» (*Ibid.*, q. 62 a. 5c), pues le permitió ejercitar el primer acto de caridad. Como consecuencia, cree que «el diablo pecó inmediatamente después del primer instante de su creación» (*Ibid.*, q. 63 a. 6c), y, por tanto, que no transcurrió ningún tiempo entre la creación y la elección de su libre albedrío. Además, «El ángel está por encima del tiempo de las cosas corporales. Por tanto, en el ángel los instantes no se entienden más que según la sucesión de sus operaciones» (*Ibid.*, I q. 62 a. 5 ad 2um), tanto intelectuales como afectivas. «El primer instante en los ángeles corresponde a la operación con la que la mente angélica se volvió a sí misma [...] Esta operación fue buena en todos. Pero a partir de esta operación [...] unos se volvieron al conocimiento y alabanza del Verbo, y otros, en cambio, se encerraron en sí mismos e, «hinchados de soberbia», se hicieron noche, como dice San Agustín en IV *Super Gen. ad litt.*» (*Ibid.*, I q. 63 a. 6 ad 4um).

⁶⁹ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 191. Explica Santo Tomás que «El hombre, debido a su naturaleza, no es capaz, como el ángel, de alcanzar al momento su última perfección, y por esto, para merecer la bienaventuranza, le ha sido dado un camino más largo que al ángel» (*Summ. theol.* I q. 62 a. 5 ad 1um), en el que siempre puede elegir nuevamente. En cambio, «El libre albedrío del ángel, después de la elección, es inflexible, y, por tanto, si inmediatamente después del primer instante, en el cual tuvo un movimiento natural hacia el bien, no hubiese interpuesto ningún obstáculo a su bienaventuranza, hubiera sido confirmado en el bien» (*Ibid.*, I q. 62 a. 5 ad 3um).

hipotética garantía total reduciría mi amor electivo a amor natural [...] por el riesgo de la elección; mi acto libre de amor es generoso y meritorio»⁷⁰.

Por ser inteligentes y libres, los ángeles y los hombres, han tenido que llegar a su fin último por elección y, por ello, con el riesgo de desviarse del mismo. Su libertad es finita y falible, puede fascinarse por una libertad ilusoria rechazando la auténtica libertad y engañándose a sí mismos: «Somos realmente libres, pero nuestra libertad es creada: no es pura identidad de ser y obrar, de acto y contenido; no somos nuestro propio fin, porque no somos nuestra propia causa (para eso, tendríamos que ser antes de ser, lo que es radicalmente contardictorio)»⁷¹.

Si se identifica la libertad con el libre albedrío, como ocurre en otros autores, incluso en los que siguen una filosofía cristiana, entonces no es posible ni este progreso ni este retroceso en la libertad. No hay, con esta identificación, una necesidad elegida, sino únicamente una necesidad natural del último fin y una libertad de elección. Con ello, el progreso en la libertad consistiría, una vez agotada la elección, en poseer solamente la necesidad natural del fin. Los bienaventurados y los ángeles, por haber alcanzado el fin, sólo tendrían la libertad inicial de la voluntad. Paradójicamente, el progreso en la libertad consistiría no más que en una pérdida. Además, tampoco podría atribuirse a Dios la libertad perfectísima. En cambio, hay que afirmar que Dios es libre, en sí mismo y no sólo respecto de las Criaturas; y que el bienaventurado sigue siendo libre soberanamente y en su gozo inadmisiblemente»⁷².

VI. LA LIBERTAD Y EL AMOR

Examinados los tres grados de participación de la libertad, hay que decir que, «En su sentido más íntimo y positivo, la libertad se entiende como *autodeterminación radical*; como *posición total* del propio acto —en su orden, que presupone siempre el ser activo recibido— por parte de la persona, como posición intencional —por amor— del fin de los propios actos [...] Y ese fin libremente puesto por la persona

⁷⁰ *Ibid.*, p. 114.

⁷¹ *Ibid.*, p. 142. «Sólo el ser que tiene entendimiento puede obrar en virtud de un juicio libre, en cuanto que conoce la razón universal del bien por la cual puede juzgar que esto o aquello es bueno. Por consiguiente, donde quiera que haya entendimiento, hay libre albedrío» (SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 59 a. 3c). El hombre «obra con un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas. En efecto, cuando se trata de lo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias, como se comprueba en los silosismos dialécticos y en las argumentaciones de la retórica. Ahora bien, las acciones particulares son contingentes, y, por tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir direcciones diversas, no estando determinado en una sola dirección» (*Ibid.*, I q. 83 a. 1c).

⁷² C. CARDONA, *Ética del quehacer educativo*, p. 70. «La voluntad divina dice relación necesaria a su bondad, que es su objeto propio, y, por tanto, Dios quiere necesariamente su bondad» (SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 19 a. 3c). Sin embargo, puede decirse que Dios tiene libre albedrío, porque «Dios quiere neceseramente su bondad, pero no así las otras cosas; respecto a lo que no quiere por necesidad tiene libre albedrío» (*Ibid.*, I q. 19 a. 10c). Ciertamente, «el libre albedrío es una Facultad de la razón y de la voluntad por la que se elige el bien y el mal», e implica potencialidad de la facultad para determinarse al acto. Sin embargo, si se remueve esta imperfección y la posibilidad de obrar el mal, quedando la voluntad actual cle querer éste u otro bien, puede atribuirse a Dios. Entonces, «se refiere a cosas opuestas, en cuanto puede querer que una cosa sea o no sea; lo mismo que nosotros, sin pecar, podemos querer o no quiere estar sentados» (*Ibid.*, I q. 19 a. 10 ad 2um). En Dios el libre albedrío es el dominio que ejerce sobre los bienes creados.

tiene que coincidir con el fin por el que la persona ha sido hecha de la nada; de lo contrario, la persona se aboca intencionalmente a la nada»⁷³. En este sentido el se hace como hombre. «Puesto el ser, creada la persona, la libertad se presenta en él como "inicio" absoluto, como originalidad radical, como *creatividad participada*»⁷⁴. Por el contrario, la posibilidad de no adquirirla o de perderla «Es la deficiencia propia de una libertad creada, participada, es su aspecto negativo o de limitación, sólo posible sobre la base de la positividad del acto de ser y sobre la positividad esencial de la libertad como *autodeterminación al bien*. Sin bien no hay mal, sin orden no hay desorden, sin libertad creada para el amor de amistad no habría tampoco posibilidad de deficiencia, de enemistades»⁷⁵.

También como conclusión de esta metafísica de la libertad recién expuesta, «Hay que decir que el hombre es *libertad*, si ha de ser realmente persona: porque es un ser *para el amor*, porque su plenitud está en la unión de amistad para lo que Dios lo ha creado, a la que Dios lo destina, con la sola condición de que el hombre libremente quiera»⁷⁶.

El problema de la libertad es el mismo que el problema del amor. La libertad consiste en querer el bien propio y el amor, como decía Aristóteles, es «querer el bien para alguien»⁷⁷. Por otra parte, también «La libertad consiste en la facultad de querer, en el sentido fuerte del término; no en el sentido de querer hacer esto o lo otro, sino en el de querer el ser, en el *amar*, en el de *querer el bien* para alguien»⁷⁸, porque esta libertad es querer al Bien Supremo, a Dios.

El último y perfecto grado de libertad, por consiguiente, coincidirá con el amor, en sentido pleno, con el amor de amistad, amor de benevolencia recíproca, que sólo puede darse entre personas, únicos sujetos y objetos de este amor de donación. La libertad es el amor. Puede decirse que la libertad es la «facultad de amar», o bien, que «el amor es el acto propio de la libertad»⁷⁹.

El conocimiento y la voluntad realizan el despliegue inmanente de la vida espiritual del alma humana, interviniendo en el acto de la libertad: «El conocimiento intelectual posibilita el acto de la libertad, pero evidentemente no lo constituye: dejaría de ser libre ese acto si estuviese determinado por su contenido una vez aprehendido»⁸⁰. Por otra parte, «La voluntad se mueve a sí misma, quiere querer y quiere querer lo que quiere. Su acto no le es determinado por lo que el intelecto le presen-

⁷³ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 185.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 102. Aunque, como decía Aristóteles, «libre es lo que es causa de sí» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 2: 982 b 26), la libertad humana no compromete la doctrina de la premoción física, porque «El libre albedrío es causa de su propio movimiento, pues el hombre se mueve a sí mismo a obrar por su libre albedrío. Pero la libertad no requiere necesariamente que el sujeto libre sea la primera causa de sí mismo; como tampoco se requiere, para que una cosa sea causa de otra, el que sea su primera causa. Dios es la causa primera que mueve tanto a las causas naturales como a las voluntarias. Y de igual manera que al mover a las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, así tampoco al mover a las voluntarias impide que sus acciones sean voluntarias; antes bien, hace que lo sean, puesto que obra en cada cosa según su propio modo de ser» (SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 83 a. 1. ad 3um).

⁷⁵ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 205.

⁷⁶ *Id.*, *Ética del quehacer educativo*, p. 91.

⁷⁷ ARISTÓTELES, *Retórica* II 4: 1380 b 35. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 26 a. 4.

⁷⁸ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 185.

⁷⁹ *Id.*, *Ética del quehacer educativo*, p. 91.

⁸⁰ *Id.*, *Metafísica del bien y del mal*, p. 115.

ta⁸¹. El entendimiento y la voluntad son facultades distintas y tienen objetos diferentes, la verdad y el bien respectivamente. Sin embargo, convergen, porque «Inteligencia y amor se aúnan en el acto libre, de manera que se puede afirmar que la libertad es facultad de las dos potencias: es *facultad de la persona* como tal, que quiere la verdad, conoce el bien, y así lo ama en un acto libre de identificación intencional»⁸². De manera más profunda, habría que afirmar que el acto de la libertad es el del amor de amistad, porque: «Dios quiere ser Él mismo mi bien, en esa unión de amistad a que me destina. Por eso quiere que ame como Él ama: generosa y libremente el bien en sí, el bien para ese Otro en que Él se constituye para mí. Para la persona no se trata ya primordialmente del simple “amor natural” que tiene en común con las otras criaturas: no se trata ya de la necesaria apetencia o tendencia a la propia felicidad o fruición del bien. Es mucho más: es el “amor electivo” o espiritual, la *dilección*, es el amor como acto de libertad»⁸³.

Esta libertad, que funda y da valor «a las libertades fundadas o aplicaciones de la libertad, a la libertad de elección en los ámbitos sectoriales de la existencia humana»⁸⁴, no es una «libertad de», como todas estas libertades «ónticas», sino «libertad para». Por ello afirma Cardona: «Más que librarme de ataduras, tengo que amar: y ese amor generoso no sólo no busca *librarse de vínculos*, sino que los adquiere gustosamente. Así ocurre, por ejemplo, en el matrimonio: los contrayentes, precisamente porque se aman bien —y no se limitan a “desearse”—, se vinculan recíprocamente para toda la vida»⁸⁵. Este amor no se puede imponer, porque dejaría de serlo, por no ser fruto de una dilección, no sería amor de dilección. De ahí que al hombre se le haya dado un «tiempo de prueba», con el consiguiente riesgo. Pero, «Como Dios quiere mi bien, me manda que ame así; con todo el peso de su autoridad me dice que Él lo quiere, para que yo lo quiera, si quiero. Me dice que debo *elegirle*: Dios debe ser preferido a mi misma capacidad de elección»⁸⁶.

Las libertades en los diversos ámbitos de la actividad humana se fundan en esta libertad personal, en la libertad constitutiva de la persona. «La única forma seria y estable de sustentar estas libertades, y defender a la persona humana en ellas, es constituirla en libertad, es ponerla ante Dios singularmente y para siempre, y ayudarle —hasta donde eso es posible a otro hombre— a ponerse como hombre, *in libertatem gloriae filiorum Dei*»⁸⁷. La correspondencia de la libertad perfecta con el amor de amistad a Dios se da en todos sus niveles, desde sus inicios hasta la altitud de lo bienaventurados y de todas las substancias espirituales, porque tanto la libertad como el amor son análogos con analogía de proporcionalidad propia. También en ambos hay una analogía de atribución con respecto a sus formas inferiores, por lo que es posible igualmente establecer una correlación entre ellas»⁸⁸.

⁸¹ *Ibid.*, p. 104.

⁸² *Ibid.*, pp. 187-188.

⁸³ *Ibid.*, p. 113.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 110-111.

⁸⁵ ID., *Ética del quehacer educativo*, p. 82.

⁸⁶ ID., *Metafísica del bien y del mal*, pp. 113-114.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 111.

⁸⁸ Véase J. PEGUEROLES, *El deseo infinito*: «Espíritu» XXXVII (1988) 157-161; ID., *El deseo y el amor*, en *San Agustín*: *ibid.* XXXVIII (1989) 51-55; e ID., *El deseo, el deber, el amor*: «Letras de Deusto» 22/54 (1992) 22/54, 115-118.

Se advierte asimismo esta correlación entre la libertad y la amistad, en que los dos hacen que la persona se trascienda a sí misma, sobrepase en cierta medida sus propios límites naturales. La libertad prueba que: «El ser espiritual de mi alma me confiere —junto a la indigencia propia de la criatura— una *excedencia*: la capacidad de ir más allá de mi necesidad, de querer lo que no necesito, queriéndolo incluso a costa de dejar insatisfechas necesidades mías. Esto es algo de experiencia común: en mucha gente se ven, al menos de vez en cuando, actos generosos, con los que procuran el bien para otros, a expensas de sí mismos, hasta el sacrificio de su propia vida. Mi libertad, por serlo, incluye una cierta independencia o no necesidad; pero al ser la libertad de una criatura, comporta también una dependencia y necesidad radical»⁸⁹. Igualmente, como también indica Cardona, «El amor hace *trascender*, da una inmensa capacidad de *penetración*, una suma finura. En definitiva, más allá de las apariencias propias de la vida terrena, sólo sabe vivir el que sabe amar. El que pretende ser *listo* de otra manera, resulta que además de malo es tonto. Eso es lo que me parece que había entrevisto Sócrates, al identificar el hombre bueno con el hombre sabio aunque no lograra expresarle del todo bien»⁹⁰.

VII. LA LEY Y LA LIBERTAD

El hombre que no se encierra en sí mismo, que no cae en el egoísmo que le lleva a los demás males⁹¹, se abre a Dios y, como consecuencia, también es apertura y difusión de sí hacia los otros seres humanos. «Y es ese hombre libre el que *ama y tutela la libertad* de los demás, de todos. Primero, la libertad radical y profunda del ponerse en Dios, como ser libre, y luego todas las libertades aplicadas, que participen gradualmente de obligación y de autoposición»⁹².

La educación, que ayuda al hombre en su progreso en la libertad y el amor, tiene que formarle para que actúe de acuerdo a la ley natural, impresa en la mente de cada hombre y conocida de modo natural por la misma. «Sólo Dios, que ha creado al hombre y lo conserva en el ser, puede ordenarlo desde dentro y desde la *intimidad profunda de su ser*. La autoridad humana dirige desde fuera, ilustrando su inteligencia, y quizá atrayendo su voluntad, pero sólo hasta cierto punto»⁹³.

La ley natural, conocida por un hábito connatural, denominado «sindéresis» y aplicada a cada circunstancia concreta por un dictamen o juicio práctico, basado en ella, que es propiamente la conciencia moral, con la intervención de la virtud de la prudencia, no es extrínseca al hombre: «Dios ordena, da la capacidad y mueve con la íntima y “natural” inclinación a hacerlo. Ha hecho la ley porque ha hecho la naturaleza. Por eso su ley es *natural* y es *mía*, siendo a la vez y radicalmente de Él. Siendo la ley natural regla y medida de los actos humanos, procede del principio radical de esos actos, que es el fin último, que es Dios». Lo imperado por los principios de la

⁸⁹ C. CARDONA, *Ética del quehacer educativo*, p. 82.

⁹⁰ ID., *La ética metafísica. Entrevista con Carlos Cardona*, p. 113.

⁹¹ Cfr. *ibid.*. Véase E. FORMENT, *La obra filosófica de Carlos Cardona*: «Espírit» XXXIX (1990) 147-156; e ID., *La filosofía de la libertad en Carlos Cardona*: *ibid.* XLIII (1994) 169-174.

⁹² C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 111.

⁹³ *Ibid.*, pp. 142-143.

ley natural es aquello mismo a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza y que considera, si no está desordenado o deformado, como bueno.

Las inclinaciones de la naturaleza humana, que son además conocidas como perfectivas o buenas para el mismo hombre, se corresponden con la ley natural. Por ello. «El justo, el que cumple amorosamente la ley natural, identificado con la Voluntad sabia y buena que le ha señalado el camino de su plenitud y de su gozo total, puede decirse que *no está sometido a la ley*, en el sentido de que no la “padece”, no le es violenta y coactiva, sino connatural y libremente querida; y tiene ya ahí una primicia de su felicidad terminal». Por eso mismo, «El incumplimiento de la ley natural comporta inmediata y necesariamente su propia sanción: el hombre, a la vez que incumple el mandato divino, deforma su naturaleza, *pierde libertad* y operatividad, y compromete su destino final»⁹⁴.

El origen y el fin de la naturaleza humana está en el Amor de Dios, y de ahí que «los preceptos de la ley natural [...] no sólo estén plenamente de acuerdo con la naturaleza humana, sino que surjan de su más profunda intimidad, de aquel ser recibido que les hace ser, y ser lo que son, y ser sujeto de su ser y de su ser lo que son». No se da, por ello, ninguna heteronomía, en el sentido de la crítica de Kant. «La interpretación “heteronómica” kantiana procedía de su radical y antimetafísico olvido del ser, de su inmanentismo gnoseológico, de su vacua fenomenología»⁹⁵. El que el hombre ame a Dios, su fin último y su felicidad, no impide la autonomía ética; únicamente presenta una limitación, que no es un defecto o una carencia, sino la condición para que pueda darse en la criatura». En la libertad humana, no es posible una autonomía sin límite, porque «Si ella misma fuese —por absoluta y desvinculada autopoición— su regla y su medida, no podría obrar desmedida y desordenadamente; como tampoco podría hacerlo si se careciese de libertad participada y la persona estuviese regida por los rígidos determinismos de la materia»⁹⁶. No sólo no podría explicarse la existencia del mal moral, sino que tampoco tendría sentido el progreso en la libertad y en el amor de amistad, porque, «Cuando el hombre identifica su querer con el querer divino, y su conocer con el divino conocer (con la verdad del ser), su libertad adquiere plenitud, y disminuye, en cambio, en la medida en que diverge»⁹⁷.

Para poder hacer el mal, el hombre tiene que incumplir la ley natural, y, con ello, intentar ser la medida de sí mismo. No sigue una ley dada para ayudarle en la elección de su libre albedrío, para que no la realice defectuosamente, para que alcance el Bien y la felicidad. Si el hombre transgrede algún precepto de la ley natural, lo hace a un mandato, que tiene su origen y su fin en el Amor de Dios, creador de su naturaleza y de su ser. Aunque «No es propiamente que elija entre el bien y el mal, sino que —por la fuerza de su amor electivo que vuelca sobre su amor natural— recu-

⁹⁴ *Ibid.*, p. 143. Como también ha indicado el profesor Lobato, «La ley natural, por ser la ley del hombre, no viene de fuera, no contradice la libertad; más bien se manifiesta en las aspiraciones profundas del sujeto y es el secreto de la dirección creadora de la libertad» (A. LOBATO, *Ética y futuro del hombre: «Verbo»* [Madrid] N° 321-322 [1994] 68; cfr. 41-71). Por ello afirma asimismo que «El problema del mal es real y va más allá de todas las utopías de progreso indefinido, que han brotado sin cesar en la hora moderna. El mal del hombre no está sólo fuera; tiene su causa dentro, es un desorden que lo acompaña y necesita remedio» (*Ibid.*, p. 69).

⁹⁵ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 142.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 204.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 186.

re a un subterfugio, que la deficiencia posibilita, pero que sólo el amor incondicionado de sí causa. El subterfugio consiste en no considerar actualmente lo que es bueno según el Amor a Dios, para poder así querer lo que es bueno para el amor de sí»⁹⁸.

La ley, norma objetiva de la moralidad de los actos humanos, no pone al hombre ante Dios como un mercenario, que sólo ansía la ganancia, ni tampoco como un siervo, coaccionado y lleno de temor, sino como un amigo, que responde al amor de quien ha empezado a amarle. Al instruir a la libertad humana, para que elija el camino que lleva a Dios, la ley natural ayuda al crecimiento en la unidad, en la verdad y en la bondad de la persona. Por ello, «La ética se refiere no a lo que "puedo" hacer, sino a lo que "debo" hacer, precisamente por mi condición de persona, de ser libre, pero creado por un fin: un fin que es precisamente mi bien, el bien que Dios quiere darme»⁹⁹.

Dios ha dejado al hombre la decisión de adherirse a su plena perfección, pero además le ofrece la ley natural para ayudarle en el discernimiento de lo que es el bien y el mal, y sea así más fácil el «laborioso camino de la libertad creada» hacia «la unión de amistad definitiva y eterna con Dios». La virtud cristiana de la humildad, tal como concluye Cardona, dispone para aceptar la ley de Dios y para corresponder a su Amor: «Lo primero de la vida virtuosa, del buen amor electivo, es el amor a Dios, y a los demás por Dios, que es lo positivo. Pero le sigue *la negación de la negación*, que es la humildad. El amor no es primariamente una forma de relacionarse con los demás, sino la forma de relacionarnos con Dios. Y lo mismo sucede con la humildad, que es como su reverso, y que ha de ser la actitud profunda y radical del espíritu»¹⁰⁰.

EUDALDO FORMENT

Universidad de Barcelona.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 204.

⁹⁹ *ID.*, *Ética del quehacer educativo* p. 91.

¹⁰⁰ *ID.*, *Metafísica del bien y del mal*, p. 230. En uno de sus poemas, escrito al final de su vida, Cardona ofrece estas sentidas reflexiones sobre la virtud cristiana de la humildad, que vivió ejemplarmente: «A la quietud cansada de la tarde,/ ya al final del invierno, casi otoño,/ he tenido que volver, una vez más,/ porque nunca acabo de llegar,/ a la creyente mirada infantil,/ Señor del alma humilde». Y más adelante se lee: «Esa infancia de juego y de abandono/ que el mundo hostil siempre me niega,/ haciendo que la crea para siempre ya perdida./ Obstinado como un niño vuelvo/ por los caminos que anduve un día./ Cansada ya de tanto hacer y hacer/ en el idólatra mundo de los grandes,/ mi alma sigue esperando porfiada,/ hacia el amor, hacia la paz, hacia la vida" (C. CARDONA, *Tiempo interior*, CXVIII, Seuba Ediciones, Col. El Juglar y la Lluna, Barcelona 1992, pp. 165-166.

LA NORMATIVIDAD DE LA NATURALEZA Y LOS ABSOLUTOS MORALES

I. INTRODUCCIÓN

Son muchas las cuestiones disputadas en el pensamiento contemporáneo acerca de las nociones de ley natural o derecho natural; dicho en otras palabras, sobre de la remisión a la naturaleza en cuanto instancia de apelación moral. Tal es así, que puede afirmarse, sin incurrir en simplificaciones, que el debate naturalismo-antinaturalismo es uno de los puntos salientes del pensamiento ético de nuestros días. Habida cuenta de ello, en la presente comunicación vamos a referirnos, con la intención de precisarlas y esclarecerlas, a dos de las cuestiones que se plantean en el pensamiento actual acerca del carácter normativo de la naturaleza: la primera de ellas, la denominada cuestión «ser-deber ser» o «falacia naturalista»¹, y la segunda, la de los llamados «absolutos morales» o bien «acciones intrínsecamente malas». En ambos casos, abordaremos la cuestión partiendo de un texto o de una doctrina de Tomás de Aquino, para extraer luego las conclusiones mas pertinentes para el debate ético-jurídico contemporáneo.

II. ACERCA DE LA NORMATIVIDAD DE LA NATURALEZA

La refutación de la mal llamada «falacia» naturalista se ha llevado a cabo, desde la perspectiva del realismo filosófico, a través de dos líneas de argumentación principales; la primera de ellas, propuesta por John Finnis, Georges Kalinowski y el autor de estas páginas, entre varios otros, consiste en negar que exista un «paso» de afirmaciones descriptivas a proposiciones deónticas, toda vez que un primer principio práctico, supuesto en ese tipo de razonamientos, otorga deonticidad a las conclusiones. La segunda de las argumentaciones, seguida entre otros por Michel Villey y Mauricio Beuchot, consiste en sostener que es posible pasar de proposiciones acerca de la naturaleza del hombre y de las cosas a proposiciones normativas, en razón de que la naturaleza no es un simple hecho, un mero suceso, sino que está «cargada de normatividad»; dicho en palabras de Beuchot, se trata de descubrir «que en el ser hay una carga de deber ser, que en la descripción de la naturaleza humana hay una virtualidad de prescripción, es decir, en la misma ontología hay deontología, pues la metafísica está cargada de ética, así sea germinal o potencialmente»².

Si nos circunscribimos a esta última línea argumentativa, un análisis aunque sea somero de sus afirmaciones nos lleva necesariamente a plantearnos la siguiente pregunta: ¿de dónde le viene a la naturaleza, considerada en perspectiva metafísica, la normatividad de la que se afirma está «cargada»?; en otras palabras: ¿cuál es la razón última de que la realidad conocida descriptivamente nos proporcione pautas o indicaciones de carácter deóntico? Resulta bien claro que si no somos capaces de res-

¹ Vide C. I. MASSINI CORREAS, *La falacia de la «falacia naturalista»*: «Persona y Derecho» XXIX (1993) 47-95.

² M. BEUCHOT, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo Veintiuno, México 1993, p. 146.

ponderla, caerá por su base toda la argumentación iusnaturalista desarrollada en esa línea.

Tal como lo anticipáramos, indagaremos una solución para esa aporía a partir de un texto tomasiano, que se encuentra concretamente en el *Comentario a las Sentencias*; allí escribe el Aquinate, a propósito de los modos de existencia de los universales, que debe distinguirse entre «uno que está en la realidad (*in re*), y es la naturaleza misma, que está en los particulares aunque no esté en ellos actualmente según la razón de universalidad. Hay otro universal —continúa— tomado de la cosa por abstracción, y éste es posterior a la realidad (*post rem*) [...]. Hay, finalmente, otro universal que dice orden a la realidad, pero que es anterior a ella (*ante rem*), como la representación de una casa en la mente del que la edifica»³. Y precisando este último supuesto, el Aquinate sostiene, en la *Summa Theologiae*, que «si existiera un entendimiento que no tomase sus conocimientos de las cosas, el universal que conociese no sería el resultado de una abstracción, sino que en cierto modo sería anterior a las cosas mismas, lo que puede ser en el orden causal, que es como están las razones universales de las cosas en el Verbo de Dios [...]»⁴.

Si aplicamos ahora esta doctrina para explicar los modos de existencia de la ley natural, podemos decir que siendo toda ley una proposición universal práctica, ordenada al bien común y promulgada por la autoridad, es necesario distinguir entre una existencia de la ley natural en la mente del legislador humano que la promulga, otra en la mente de Dios, causa de su deonticidad o normatividad, y una tercera, en las estructuras de la realidad que, creadas por Dios, son el signo de su inteligencia normativa de toda la realidad, en especial la del hombre. Escribe a este respecto Georges Kalinowski, que «es preciso discernir, al hablar de ley natural, entre la que existe primero *ante naturam hominis*, en Dios; más exactamente ella es Dios considerado por nosotros como norma suprema de nuestros actos; después *in natura hominis*, reflejando y significando el “pensamiento divino” que la crea y, finalmente, *post naturam hominis*, en el espíritu del hombre, bajo la forma de juicios inferidos a partir de su naturaleza específica»⁵.

Esto significa que la locución «ley natural» tiene carácter analógico, es decir, «se dice de varios cuyas definiciones son diversas, pero se consideran bajo algo que les es común»⁶, en este caso, el ser regla y medida de los actos humanos. Pero para la mejor comprensión de lo que venimos diciendo, es necesario traer a cuento otra doctrina de Tomás de Aquino, referida esta vez a la prioridad o posterioridad con que se aplican los términos analógicos; en efecto, según el Aquinate, ciertas nociones «se dicen, en cuanto a la realidad significada por el nombre, de Dios antes que de las criaturas, porque las perfecciones que expresan derivan de Dios a las criaturas; pero en cuanto a la aplicación del nombre, primero los aplicamos a las criaturas, porque las conocemos antes y, por ello, su modo de significar es, según hemos dicho, el que compete a las criaturas»⁷.

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

⁴ *Summ. theol.* I q. 55 a. 3 ad 1um.

⁵ G. KALINOWSKI, *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, trad. E. Marí, Eudeba, Buenos Aires 1979, p. 118.

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De principiis naturae* IV 29.

⁷ *Summ. theol.* I q. 13 a. 6.

De todo esto se sigue que, si nos circunscribimos al orden de la realidad, realidad que en las normas consiste en ser proposiciones normativas, es decir, obligatorias⁸, la realidad normativa originaria es Dios, considerado en cuanto su intelecto es medida de toda realidad, en especial de la humana, y la realidad derivada es esa misma ley divina en cuanto participado por el intelecto práctico humano, participación que se actualiza por la mediación de la realidad trascendente al hombre, en cuanto ésta resulta ser el signo de la ley Eterna de Dios.

Dicho de otro modo, «ley natural» —considerándola ahora en cuanto al orden de imposición de los nombres— es en primer lugar una proposición universal práctica de la razón humana que, en razón de haber sido formulada a partir del conocimiento de la naturaleza del hombre y de las cosas, recibe casualmente el adjetivo de «natural». También puede llamarse «ley natural» a la razón divina normativa, en cuanto es la causa ejemplar y eficiente de la ley natural en la mente humana y, por último, puede designarse con ese término a la naturaleza, en cuanto, como ya lo dijimos, ella es el signo a través del cual el hombre puede conocer el contenido de los desig-nios de Dios a su respecto. En este sentido, escribe el Aquinate que «nadie puede conocer la ley eterna como es en sí misma sino Dios y los bienaventurados, que ven a Dios en su misma esencia. Pero toda criatura racional la conoce a través de alguna irradiación, mayor o menor, ya que todo conocimiento de la verdad es una irradiación y participación de la ley eterna [...], al menos en lo que se refiere a los principios generales de la ley natural»⁹.

De lo expuesto hasta ahora es posible concluir que la normatividad o deonticidad de la ley natural no se deriva inmediatamente de la naturaleza que es el signo que permite conocerla, sino propia y principalmente de la normatividad o deonticidad de la ley eterna, que se conoce —siempre imperfectamente— a través o por la mediación de esa naturaleza. De aquí lo oportuno de la afirmación de Antonio Gómez Robledo, en el sentido de que «en el iusnaturalismo de Santo Tomás el deber ser nos es dado directamente por la razón divina y la naturaleza es apenas el registro de su promulgación. Si en el hombre debemos respetar su naturaleza racional y social [...] es por la norma divina y no porque deduzcamos el deber de la sola consideración de la naturaleza. No hay pues —concluye Gómez Robledo— ningún tránsito indebido del ser al deber ser, ninguna confusión entre hecho y nonna, entre valor y realidad»¹⁰. La normatividad de la naturaleza no es, por lo tanto, inmediata e intrínseca, sino mediata y metafísicamente trascendente; no es el conocimiento de la naturaleza el que determina la deonticidad de las leyes normativas naturales, sino que ésta proviene de la Realidad trascendente a la que esa naturaleza remite; no hay, en definitiva, una inferencia que a partir del mero conocimiento de la nuda naturaleza concluya indebidamente en proposiciones normativas para el hombre, sino que esa naturaleza opera aquí como el signo visible de una norma invisible, como la mediación por la cual la ley eterna se participa como ley natural en la razón humana.

⁸ Vide G. KALINOWSKI, *Obligaciones, permisiones y normas. Reflexiones sobre el fundamento metafísico del derecho*, trad. C. I. Massini Correas: «Idearium» 8/9 (1982-1983) 81ss.

⁹ *Summ. theol.* I-II q. 93 a. 3.

¹⁰ A. GÓMEZ ROBLEDO, *Meditación sobre la justicia*, F.C.E., México 1982, p. 118. Vide también S. THE-
RON, *The Recovery of Purpose*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 1993, pp. 77ss; e ID., *The Excluded
Soul*: «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie» XXXIV (1992) 1-16.

III. LOS ABSOLUTOS MORALES

La segunda de las cuestiones referidas a la ley natural que vamos a estudiar aquí brevemente, se refiere al carácter absoluto, es decir, inexcusable, de ciertas normas éticas. Esta cuestión se plantea en nuestros días a través, principalmente, de la polémica sostenida entre, por un lado, Josef Fuchs, Richard McCormick y Paul Ramsey, quienes defienden la no existencia de absolutos morales y que el valor moral de los actos debería establecerse según la bondad o maldad de sus consecuencias¹¹, y, por el otro, Germain Grisez, Dario Composta, Servais Pinckaers, William May y John Finnis, que sostienen la existencia de actos intrínsecamente malos y, por lo tanto, prohibidos, así como de las correspondientes normas morales inexcusables¹².

Para resolver esta cuestión, que podemos llamar «consecuencialismo-intrinsecismo», vamos a recurrir a un texto del *Supplementum* de la *Summa Theologiae*, en el que se trata en extenso la problemática. Es bien sabido que este suplemento de la *Summa* no fué redactado por el mismo Tomás de Aquino; su autor habría sido, según Grabmann, Fabro y Ramírez, su socio en el trabajo Reginaldo de Piperno¹³; según otros, como Armando Bandera, un ignoto compilador del siglo XIV¹⁴; pero en todos los casos se acepta que el trabajo se realizó siguiendo el esquema trazado por el Aquinate y tomando los contenidos doctrinales del *Comentario a las Sentencias*, una obra de juventud del Santo; es decir, que sus afirmaciones son tomistas, si bien no estrictamente tomasianas. Dando esto por sentado, veamos el contenido del texto al que hemos hecho referencia.

Al tratar de la bigamia, en la cuestión 65 del mencionado *Supplementum*, el autor se pregunta, en el artículo 1, «si es contrario a la ley natural tener varias mujeres», y responde con el siguiente texto: «la ley natural pues, no es otra cosa que el conocimiento naturalmente infundido en el hombre en virtud del cual éste se dirige de un modo conveniente en sus acciones propias [...]. Y todo lo que influye para que una acción resulte discorde con el fin que la naturaleza pretendía lograr por medio de ella, dicese contrario a la ley natural. Pero una acción puede no estar en armonía con

¹¹ Vide entre otras publicaciones, R. MCCORMICK S. I.-P. RAMSAY, *Doing Evil to Achieve Good*, Loyola University Press, Chicago 1978; R. MCCORMICK S. I., *How Brave a New World?*, SCM Press, London 1981; J. FUCHS S. I., *Personal Responsibility and Christian Morality*, Georgetown University Press, Washington 1983; e ID., *Christian Ethics in a Secular Arena*, ibi 1984.

¹² Vide entre muy numerosos trabajos, G. GRISEZ, *Beyond the New Morality. The Responsibilities of Freedom*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1988; ID., *Moral Absolutes: A Critique of the View of Josef Fuchs S. I.: «Anthropos»* (1985) 155ss; S. PINKAERS O. P., *Ce qu'on ne peut jamais faire*, Éditions Universitaires Fribourg-Éditions du Cerf, Fribourg (Suisse)-Paris 1986; D. COMPOSTA S. D. B., *La nuova morale e i suoi problemi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990; W. MAY Y OTROS, *Principios de vida moral*, trad. A. Sarmiento, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1990; J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1983; J. FINNIS-J. BOYLE-G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence. Morality and Realism*, ibi 1987; y J. FINNIS, *Absolutos morales*, trad. J. J. García Norro, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1992.

¹³ Vide C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso*, Ares, Milano 1983, p. 50; S. M. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino*, B.A.C., Madrid 1975, p. 95; y M. GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino*, trad. S. Minguijón, Labor, Barcelona 1930, p. 24.

¹⁴ A. BANDERA O. P., «Introducción al Tratado de la penitencia», en *Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*, B.A.C., Madrid 1957, p. 4.

su fin principal o con su fin secundario; y, tanto en un caso como en el otro, esto acontece de dos maneras: una, por la intervención de algo que impide completamente el fin [...]; de otro modo, puede una acción discordar de su fin por la intervención de algo que hace difícil o menos congruente la consecución del mismo [...]»¹⁵. Y luego de estas distinciones, se aplica el esquema elaborado a la cuestión del carácter de la prohibición que corresponde en cada caso, sosteniendo que «si un acto no guarda relación con su fin, de suerte que impida completamente el logro del fin principal, está directamente prohibido por los preceptos primarios de la ley natural [...]. Pero si la acción resulta inadaptada a un fin secundario, de cualquier forma que sea, o hace difícil el fin principal o es menos congruente con él, es prohibido, pero no por los preceptos primarios de la ley natural, sino por los secundarios que se derivan de aquéllos [...]»¹⁶. Y por último, en la cuestión siguiente se consigna que «como es preciso que los actos humanos se amolden a las diversas condiciones de las personas y tiempo y demás circunstancias, síguese que dichas conclusiones sacadas de los preceptos primarios de la ley natural no siempre tienen eficacia, sino en la mayor parte de los casos [...]. Por consiguiente —concluye— allí donde falla su eficacia, lícitamente se pueden posponer»¹⁷.

Del análisis de los textos citados, se sigue la siguiente clasificación de los actos humanos contrarios a la ley natural:

- a) acciones que *impiden* la realización de un fin humano básico o *principal*;
- b) acciones que *dificultan* la realización de un bien humano básico o *principal*;
- c) coacciones que *impiden* la realización de un fin *secundario*;
- d) acciones que *dificultan* la realización de un fin *secundario*.

Y en lo que se refiere al carácter de la prohibición, es claro que los actos incluidos en el grupo a) se encuentran absolutamente prohibidos por los preceptos primarios de la ley natural, ya que impiden absolutamente la realización de un bien humano básico o fin principal. Por su parte, los restantes tres grupos de actos humanos, están también prohibidos, pero por los preceptos secundarios de la ley natural, es decir, toleran ciertas excepciones, ya que valen para la mayor parte de los casos, tal como lo ha establecido el Aquinate en varios lugares de su extensa obra¹⁸. Esto puede sintetizarse diciendo que las acciones intrínsecamente malas, que están prohibidas por ley natural sin excepción alguna, son las que impiden absolutamente el logro de un fin humano principal o bien humano básico.

A esta misma conclusión arriba John Finnis luego de los desarrollos efectuados en su reciente libro *Absolutos Morales*. Allí afirma el filósofo oxoniense que «el primer y mas abstracto principio de moralidad podría ser formulado así: al actuar voluntariamente buscando los bienes humanos y evitando lo que se les opone, debemos escoger y querer aquéllas y sólo aquéllas posibilidades cuyo quererlas es compatible con la realización humana integral»¹⁹; dicho en otros términos, que no impiden

¹⁵ *Summ. theol. Suppl.* q. 65 a. 1.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Summ. theol. Suppl.* q. 65 a. 2. Sobre la inteligencia de estos textos, vide R. MCINERNEY, *On Knowing Natural Law*, en AA.VV., *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984.

¹⁸ Vide entre muchos otros lugares, *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 4, e *In V Ethic.*, lect. 12, nn. 729-731.

¹⁹ J. FINNIS, *Absolutos morales*, cit., pp. 48-49. Vide también ID., *Natural Law and Legal Reasoning*, en

completamente esa realización. Y en otro lugar precisa que «los absolutos morales ahora en discusión identifican acciones incorrectas, no acciones correctas; son normas negativas que resultan válidas siempre y en toda ocasión»²⁰. Ahora bien, ¿por qué han de ser los absolutos morales el contenido de normas negativas? ¿No será posible identificar alguna o algunas normas positivas, es decir, que prescriben conductas, pero que revistan asimismo un carácter absoluto o inexcusable?

También encontramos una respuesta a esta cuestión en Tomás de Aquino, cuando afirma que «hay que tener presente que, así como los preceptos negativos de la ley prohíben las acciones pecaminosas, así también los afirmativos inculcan las virtuosas. Las acciones pecaminosas son malas en sí mismas y de ninguna manera se deben hacer, ni en tiempo alguno ni en ningún lugar, porque de suyo están ordenadas a un fin malo, como se lee en el Filósofo; por eso los mandamientos negativos obligan siempre y para siempre. Pero las acciones virtuosas —concluye el Aquinate— no deben obrarse de cualquier manera, sino guardadas la debidas circunstancias requeridas para que lo sean, a saber, que se realicen en donde, cuando y del modo como se debe»²¹.

Esto es así, porque la realización de una conducta intrínsecamente mala frustra de modo definitivo una particular determinación del bien humano integral; dicho a la inversa, no es posible compensar el mal positivamente realizado a través de una acción de ese tipo. Ese mal es un obstáculo tan decisivo a la perfección humana, que ha de ser excluido definitivamente para que esa perfección tenga la posibilidad de ser alcanzada. Las normas positivas, por el contrario, pueden ser realizadas en diversos momentos o circunstancias de la vida y sólo en casos muy determinados pueden obligar a actuar en una situación particular. Expresado a través de un ejemplo, no podemos nunca cometer adulterio, pero no estamos obligados, salvo en casos muy especiales, a dar una limosna a este mendigo en particular y en este instante.

Una vez más, también en esta cuestión de los actos intrínsecamente malos o absolutos morales, la exposición del Aquinate —en este caso de su compilador— proporciona una doctrina que explica adecuadamente su naturaleza y la razón de su carácter inexcusable. En efecto, cuando se trata de actos que impiden de modo absoluto la realización de un bien humano básico o fin humano principal, frustrando así decisivamente la perfección humana integral, su prohibición debe ser absoluta o sin excepciones; no puede haber excepciones cuando se trata de la realización o frustración humana en sus dimensiones centrales. Por el contrario, cuando se trata de actos que sólo dificultan la realización de un bien humano, básico o no, o que impiden un fin meramente secundario, su prohibición no reviste carácter absoluto, sino que se establece para la gran mayoría de las veces, ya que existen casos en los cuales es posible autorizar algo que, v. gr., dificulte el logro de un fin secundario, cuando ello sea necesario para alcanzar un bien humano principal.

Natural Law Theories, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 148ss.

²⁰ J. FINNIS, *Absolutos morales*, cit., p. 33. Sobre Finnis, vide R. A. GAHL, *Practical Reason in the Foundations of Natural Law According to Grisez, Finnis and Boyle*, Athenaeum Romanum Sancta Crucis, Romae 1994.

²¹ *Summ. theol.* II-II q. 33 a. 2.

IV. CONCLUSIÓN

De todo lo que hasta aquí hemos expuesto, es posible extraer dos conclusiones principales. La primera de ellas es que la doctrina tomasiana ofrece soluciones satisfactorias para cada una de las cuestiones que nos hemos planteado a propósito de la ley natural: la de la normatividad de la naturaleza y la de la existencia de normas morales —y actos que son su contenido— de carácter absoluto o inexcusable. De este modo, con el recurso a algunas enseñanzas de Tomás de Aquino es posible defender racionalmente la doctrina de la ley natural y responder a las objeciones levantadas en su contra por sus oponentes antinaturalistas o consecuencialistas, de cualquier color o tenor que sean sus afirmaciones.

La segunda de las conclusiones se refiere a la vinculación intrínseca o constitutiva que existe entre las respuestas a ambas cuestiones. En efecto, si existen absolutos morales, es porque también existen acciones u omisiones buenas o malas por su propia índole, es decir, que por su mismo modo de ser frustran o promueven la perfección humana integral. Pero esta perfección humana integral sólo puede establecerse y precisarse a partir de una concepción práctica de la naturaleza humana²², o sea, a partir de la naturaleza entendida como signo visible de una normatividad ónticamente trascendente y absoluta. De donde se sigue que la aceptación de la primera de las doctrinas consideradas condiciona la justificabilidad racional de la segunda. Esto es bien claro, ya que sólo si se acepta una fundamentación absoluta de las normas éticas, será posible defender para algunas de ellas el carácter de inexcusabilidad o absolutidad moral. En definitiva, sólo una persona de naturaleza absoluta puede poner límites y prescripciones inexcusables a una persona participada como es la humana²³. Éste y no otro es el núcleo o centro constitutivo de la doctrina de la ley natural.

CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS

Universidad de Mendoza.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

²² Vide J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1983, pp. 10-17.

²³ Vide el reciente libro de A. MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994, pp. 396ss.

EL PECADO COLECTIVO

EXISTENCIA Y NATURALEZA¹

I. PRIMER ACERCAMIENTO AL TEMA

Quien se acerque con actitud indagadora a la problemática del pecado moral o culpa se encontrará de primeras con tal diversidad de términos, de conceptos y de actitudes que toda la flexibilidad analógica resultará demasiado rígida para moverse con facilidad en este enmarañado campo moral. ¿Qué son, en qué se parecen y en qué difieren el pecado *actual* y el pecado *habitual*, el pecado *mortal* y el pecado *venial*, el pecado *original* y el pecado *personal*, el pecado *personal* y el pecado *colectivo*, la *acción* pecaminosa y el *hábito* de pecado o vicio, el pecado *ético* y el pecado *teológico*?

No pienso tratar aquí a fondo y extensamente la teología del pecado; quiero prestar especial atención al pecado *colectivo*, al que se suele aludir frecuentemente estos últimos años, cuya definición e imputabilidad resultan difíciles, como ocurre también con la conciencia colectiva. Últimamente se ocupó de él el VI Sínodo de los Obispos (Roma, octubre 1983). La dificultad nace de que en el pecado colectivo o social el factor libertad personal parece diluirse, lo mismo que la persona, en la sociedad. Parecida dificultad y aún mayor, ofrece la teología del pecado original originado o hereditario, al que algunos quieren identificar con el pecado colectivo.

II. ¿EXISTE REALMENTE EL PECADO COLECTIVO?

En la literatura veterotestamentaria no sólo existe el pecado colectivo del pueblo de Israel, sino que es presentado en primer plano, más censurado por los Profetas y castigado que los pecados individuales. Sodoma y Gomorra fueron castigadas comunitariamente por su maldad colectiva, sin que Dios encontrase diez justos que aplacasen la justicia divina (Gen. 18, 20-25). Pecado colectivo y sanción comunitaria es lo que reflejan también aquellas palabras de Cristo: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados!» (Mt. 23, 37). Solidaridad en el pecado expresó el pueblo en la condena de Jesús: «Y todo el pueblo contestó diciendo: caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (Mt. 27, 25). También es notable la referencia de San Pablo al pecado colectivo de la gentilidad: «Y como no procuraron conocer a Dios, Dios los entregó a un réprobo sentir, que los lleva a cometer torpezas y llenarse de toda injusticia, malicia, avaricia, maldad» (Rom 1, 28-29).

No obstante, el pecado *individual* o personal, empezando por el de Eva, está operando y es justamente recriminado en todo el Antiguo Testamento. «En esos días —anunciaba Jeremías— no se dirá ya más: Nuestros padres comieron agraces y los hijos sufrimos la dentera, sino que cada uno morirá por su propia iniquidad» (Jer. 31, 29-30). Y el profeta Ezequiel: «El alma que pecare esa morirá; el hijo no llevará

¹ Comunicación leída en la XIX Semana Tomista celebrada en Buenos Aires del 6 al 10 de septiembre de 1994.

sobre sí la iniquidad del padre, ni el padre la del hijo, la justicia del justo será sobre él, y sobre él será la iniquidad del malvado» (Ez.18, 20). Mucho más acentuada quedó la responsabilidad del pecado individual en el Nuevo Testamento, alcanzando muy especialmente la vida personal interior: «Lo que sale del hombre, eso es lo que mancha al hombre, porque de dentro, del corazón del hombre proceden los pensamientos malos, las fornicaciones, los hurtos, los homicidios, los adulterios, las codicias, las maldades, el fraude, la impureza, la envidia, la blasfemia, la altivez, la insensatez» (Mc 7, 20-22).

En el Magisterio eclesiástico se encuentran alusiones más o menos explícitas al pecado colectivo, sin mayores preocupaciones por su especificidad. «El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un *ser social*, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás»². «Toda la vida humana, la *individual y la colectiva*, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal»³. «Mas si la persona humana, en lo tocante al cumplimiento de su vocación, incluída la religiosa, recibe mucho de esta vida en sociedad, no se puede, sin embargo, negar que las *circunstancias sociales* en que vive y en que está como inmersa desde su infancia, con frecuencia la apartan del bien y le inducen al mal. Es cierto que las perturbaciones que tan frecuentemente agitan la realidad social proceden en parte de las tensiones propias de las *estructuras* económicas, políticas y sociales. Pero *proceden, sobre todo*, de la soberbia y del egoísmo humanos, que trastornan también el *ambiente social*. Y cuando la *realidad social se ve viciada* por las consecuencias del pecado, el hombre, inclinado ya al mal desde su nacimiento, encuentra nuevos estímulos para el pecado»⁴. «Es de suma urgencia proceder a una renovación en la educación de la mentalidad y a una nueva orientación de la *opinión pública* [...] Para edificar la paz se requiere, ante todo, que se desarraiguen las causas de *discordia* entre los hombres, que son las que alimentan las guerras [...] Como, además, existen los mismos males en las *relaciones internacionales*, es totalmente necesario que, para vencer y prevenir semejantes males y para reprimir las violencias desenfrenadas, las *instituciones internacionales cooperen y se coordinen* mejor y más firmemente y se estimule sin descanso la creación de *organismos* que promuevan la paz»⁵.

Posteriormente, en los Prenotandos al *Ritual de la penitencia* de la Sagrada Congregación para el Culto Divino (1975) se hace mención del pecado individual y del pecado solidario o colectivo: «Porque el pecado es una ofensa hecha a Dios, que rompe nuestra amistad con Él, la finalidad última de la penitencia consiste en lograr que amemos intensamente a Dios y nos consagremos a Él [...] Además hay que tener presente que los hombres, con frecuencia, cometen la injusticia *conjuntamente*. Del mismo modo se ayudan *mutuamente* cuando hacen penitencia para que librados del pecado por la gracia de Cristo, unidos a todos los hombres de buena voluntad, trabajen en el mundo por el progreso de la justicia y de la paz» (n.5).

Juan Pablo II, a su vez, en el discurso de clausura del VI Sínodo de los Obispos (Roma, 29 de octubre de 1983), advierte que «si se puede y debe hablar de *pecado social*, e incluso de *pecado estructural* —en sentido analógico, puesto que el pecado es

² CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 12.

³ *Ibid.*, n. 13.

⁴ *Ibid.*, n. 25.

⁵ *Ibid.*, nn. 82-83.

propiamente acto de la *persona*—, surge ante nosotros, en cuanto pastores y teólogos, el problema siguiente: ¿qué penitencia y qué reconciliación social deben corresponder a este pecado analógico?». Realmente este pecado afecta al ámbito de la solidaridad: «Para superar la mentalidad individualista, hoy día tan difundida, se requiere un *compromiso de solidaridad y caridad*, que comienza dentro de la familia con la mutua ayuda de los esposos y, luego, con las atenciones que las generaciones se prestan entre sí»⁶.

A su vez la *experiencia* nos muestra hechos y situaciones pecaminosas de dimensiones sociales o colectivas indubitables: guerras ofensivas de ocupación injustificable, programación y realización de subversión social, campaña organizada de ateísmo e inmoralidad, legislación democrática contraria a la ética natural, el permisivismo del desorden público, la opresión partidocrática o pseudodemocrática. ¿Qué creyente no calificaría de gravísimo pecado colectivo una sesión parlamentaria que aprobase la ley del aborto o de la eutanasia o de la enseñanza antireligiosa? Y la legislación consiguiente, ¿no ¿sería un vicio estructural o institucional? Y la misma «pérdida generalizada del sentido del pecado», denunciada por Pío XII (26 de octubre de 1946), ¿no es un tremendo pecado colectivo?.

III. EL PROBLEMA DE LA ESPECIFICIDAD DEL PECADO COLECTIVO

Cuando hablamos de pecado «colectivo», de pecado «social», de pecado «estructural», nos referimos no tanto al término o efecto del pecado individual que atenta contra el orden social o bien de la colectividad, sino al pecado activo solidario, a la cooperación en el mal, tenga por término inmediato un grupo social, como el genocidio, o a una sola persona, v. gr., la cooperación a un homicidio.

¿Existe realmente el pecado colectivo específicamente distinto del pecado individual? El problema es especulativamente arduo. No hago cuestión ni de la terminología ni del hecho de su existencia tal como ha sido registrada anteriormente, sino de su naturaleza o especificidad. Especificidad que no nace de su objeto material, común al pecado individual y al pecado colectivo, ni de su *subiectum quo* o facultad (como se distinguen los pecados de voluntad y de razón o sensualidad), sino de su *subiectum quod* o suposital. ¿Es la sociedad, un colectivo o una estructura sujeto formal de pecado? ¿Es sujeto culpable la sociedad? ¿Puede ser formalmente pecaminosa una institución? ¿Se dan acciones sociales moralmente imputables a la sociedad? ¿No es verdad que las acciones son de las personas (*Actiones sunt suppositorum*)? Hemos visto como Juan Pablo II al hablar del «pecado social» advertía expresamente que «el pecado es propiamente un acto de la persona».

IV. NI PERSONALISMO SOLIPSISTA NI COLECTIVISMO IMPERSONAL

De acuerdo en que las *actiones sunt suppositorum*⁷, y que el pecado moral o culpa es un *acto humano malo*, es decir, un dicho, «un hecho o un deseo contra la ley di-

⁶ *Centesimus annus*, n. 49.

⁷ Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* III q. 7 a. 13.

vina», como lo describía San Agustín, y que, por consiguiente, el pecado hay que referirlo o imputarlo primordialmente a la persona o supuesto como a *subiectum quod*, de cara a Dios que es la *persona ofendida* antes que nadie⁸. Y aunque la realidad del pecado se verifique de modos esencialmente diversos, no *unívoca*, sino *analógicamente*, en el acto pecaminoso o culpa y en el hábito de pecado o vicio, en el pecado mortal y en el pecado venial, en el pecado original originado o hereditario y en el pecado personal, en el pecado individual y en el pecado colectivo, la nota de *personalidad*, tanto por parte de la persona ofensora (hombre) como por parte de la persona ofendida (Dios, ante todo), hay que salvarla siempre. Se trata de un acto humano malo, que es cierta ofensa de Dios, que, si es mortal, excluye de la vida eterna⁹. Incluso el pecado original, en el que parece salvarse el mínimo de libertad, es pecado o mácula de la persona: «Inest unicuique proprium», como define el Concilio de Trento¹⁰.

Este carácter personal de todo pecado propiamente dicho ha movido o mueve a algunos teólogos a «privatizar» del todo al pecado y a negar la existencia del pecado colectivo. La sociedad no peca: las instituciones o estructuras y las situaciones no son formalmente pecaminosas; el llamado pecado colectivo no es más que la colección o *suma* de pecados individuales o personales; las estructuras y situaciones no son malas en sí, sino efectos de pecados personales que inducen, a su vez, a pecados personales... Se trata de un pecado en sentido impropio o traslaticio. Es la posición, por ejemplo, del P. José Sagüés, S. J.¹¹.

Pienso que la solución correcta no es ésta. Es verdad que el pecado colectivo no conviene con el pecado individual más que analógicamente, y que el sumo o primer analogado entre los pecados es el pecado individual-actual-mortal. Pero pensar y decir que el pecado colectivo es pecado anológicamente no equivale a decir que lo es traslaticio o *metafóricamente*, tal como dice el P. Sagüés¹². Pues, además de la analogía metafórica existe la analogía de proporcionalidad propia y la de atribución intrínseca y extrínseca. No se puede reducir la analogía a metáfora, ni piensan en una mera metáfora quienes hablan de pecado colectivo ni salvan el problema con una expresión equívoca. También a la sociedad y a las asociaciones se las llama personas morales sin incurrir en equívocos. ¿Es persona la sociedad?

Otro extremo de la cuestión es *desacralizar y despersonalizar* el pecado, no admitiendo más pecados que el pecado social o colectivo o estructural, de ámbito intramundano. La falta de conciencia de pecado personal como ofensa a Dios viene siendo denunciada insistentemente por los últimos Papas (Pío XII¹³, Pablo VI¹⁴, Juan Pablo II¹⁵). Fue Juan Pablo II quien matizaba: «Entre los muchos males que afligen al mundo contemporáneo, el más preocupante es el de una pavorosa atenuación del sentido del mal. Para algunos la palabra pecado ha pasado a ser expresión vacía, tras

⁸ Cfr. S. AGUSTÍN, *Contra Faustum* XXII 27: PL XLII 418. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 71 a. 6.

⁹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 114 a. 2.

¹⁰ Denz/Sch 1513.

¹¹ En «Estudios Eclesiásticos» XXXVI (1961).

¹² *Ibid.*, 304.

¹³ Cfr. Denz/Sch 3891.

¹⁴ 8 de agosto de 1973.

¹⁵ 1º de abril de 1979.

la que sólo se han de ver mecanismos psicológicos aberrantes que tornan a la normalidad con un adecuado tratamiento terapéutico. Para otros el pecado queda reducido a la *injusticia social*, fruto de degeneraciones opresoras del sistema e imputable, por tanto, a cuantos contribuyen al mantenimiento de éste. Para algunos otros el pecado es una realidad inevitable, debida a inclinaciones invencibles de la naturaleza humana y, en consecuencia, no se puede adjudicar al sujeto la responsabilidad personal del mismo. Y, en fin, hay también quienes admiten el concepto auténtico de pecado, pero interpretan arbitrariamente la ley moral y se distancian de las indicaciones del Magisterio de la Iglesia, alineándose de este modo con la mentalidad permisiva de la moda en boga»¹⁶.

La insistencia de Juan Pablo II en acentuar el carácter personal, interior y teológico del pecado, de cara a la falta de conciencia de pecado, unida a la falta del sentido de Dios, está motivada, por otra parte, por la exagerada acentuación del sentido comunitario, socio-político y laico del pecado, muy en consonancia con la concepción filosófica que tiene el socialismo del hombre. Para Marx «no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia». No peca, pues, el hombre; peca la sociedad con sus estructuras injustas, opresoras del pueblo. La cumbre del bien común es lo que responde a las apetencias del pueblo. El primer dogma político es la democracia. Lo primario y sustantivo no son las personas, sino la sociedad. Es éste también el ambiente en que se presenta el pecado en la mentalidad de la llamada «teología de la liberación» hispanoamericana: «Se impone el paso de una concepción individualista del pecado a otra social y estructural» (Hugo Assman).

Concluyendo este apartado digamos que el pecado es ante todo pecado personal o de la persona, pero no de la persona solitaria e incomunicada, sino solidaria y comunicada: con Dios siempre y con los demás hombres normalmente. Todo pecado es personal y es teológico, y, además de eso, en muchos casos es colectivo. Ni solipsismo ni colectivismo. Juan Pablo II lo indicaba en estos términos: «Con toda la tradición de la Iglesia, nosotros creemos que el pecado es personal, en el sentido de que compromete tu crecimiento en nosotros. Creemos igualmente que el pecado es social, en el sentido de que, infiltrándose entre las diversas responsabilidades que Tú has confiado a tu pueblo, en las comunidades eclesiales y en la sociedad, bloquea la expansión de tu vida entre nuestros hermanos los hombres, y hieren a tu Cuerpo místico que es la Iglesia»¹⁷. «Es acertado que hoy se preste mayor atención a la dimensión social del pecado. Pero sería peligroso que el concepto de "pecado colectivo" llegara a ofuscar la responsabilidad moral, propia y personal de cada uno de nosotros»¹⁸.

V. LOS GRADOS DE LA PERSONALIDAD Y COMPLEJIDAD DEL PECADO

Si todo pecado es de la persona y algunos son real y verdaderamente pecados colectivos, ¿en qué sentido la sociedad es persona o la persona incide en la sociedad

¹⁶ 14 de abril de 1983.

¹⁷ Alocución en Lourdes del 15 de agosto de 1983.

¹⁸ Homilía del 15 de diciembre de 1983.

para que se pueda hablar fundadamente de una acción social o de una estructura social formal e intrínsecamente pecaminosas y responsablemente punibles? ¿Son salvables coherentemente estos extremos? Al principio hacía alusión al carácter *analógico* del pecado, refiriéndome concretamente al pecado individual y colectivo. Este extremo tenemos que conjugarlo con el carácter también *analógico* de la persona en sus diversos grados de realización. Confrontamos entonces un *sujeto* análogo (persona social) y un *predicado* análogo (pecado colectivo). De ahí la complejidad del tema y la ampliación de las vías de acceso al mismo.

a) Los estratos de la persona.

Cuando decimos que el pecado es de la persona, puesto *que actiones sunt suppositorum*, señalamos el *subiectum quod*, que es la persona en su consistencia óntica, expresada en la definición clásica de Boecio: sustancia individual de naturaleza racional. Ahora bien, al afirmar que el pecado nace de la persona y es de la persona, a la que degrada, enfanga o envicia, no se ha de pensar que la persona pecadora está corrompida o que se corrompa intrínsecamente en su sustancialidad, como suponía Lutero. El pecado, como la moralidad en general, es un accidente o cualidad adventicia que afecta real e intrínsecamente a la persona mediante sus facultades libres y responsables por las que (*quibus*) se realiza, sin que altere su condición óntica. El justo que peca, aunque sea «mortalmente», no pierde su individualidad personal para recuperarla con la justificación. Ni el pecado ni la acción en general constituyen la persona, aunque pertenezcan a la persona. Menos la podrán constituir las *relaciones* (predicamentales), fundadas en la acción, «pues aunque la relación entre en la significación de la persona divina, no entra en la significación de la persona angélica o humana»¹⁹.

Sujeto más inmediato (*subiectum quo*), tanto del pecado actual o culpa como del hábito de pecado o vicio, son las facultades libres del hombre (voluntad, razón, apetito) con las que peca formalmente. Tampoco las facultades humanas se corrompen o extinguen por pecar, aunque disminuya su disponibilidad natural para la verdad y para el bien y pierdan la supercapacidad de gracia. Pues bien, estas facultades tan personales, en cuyos actos se revela, significa y degrada la persona, realmente distinta de ellas, están expuestas a una infinidad de realizaciones pecaminosas específicamente diversas: estimaciones incorrectas o falsa conciencia, amores ilícitos, deseos egoístas, odios mortales, etc. De este modo se analogiza el sujeto inmediato del pecado y se analogiza el pecado mismo. Al afirmar que el pecado y el vicio se realizan, no inmediatamente en la persona, sino en sus facultades libres, no se excluye, sino que más bien se afirma que el pecado es de la persona, como de la persona son las facultades. Sería una gran falsedad suponer que la razón o la voluntad o el apetito pecasen sin vinculación intrínseca al núcleo óntico de la persona; sería hipostasiar las facultades.

La realización, pues, del bien y del mal moral, aunque no constituya a la persona en su estructura óntica ni en sus facultades naturales (todo ello es don previo de Dios), es de la persona y la califica definitiva o absolutamente en su *ser moral*, don-

¹⁹ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 29 a. 4 ad 4um.

de se verifica el bien y el mal humano definitivo, por encima o más allá del *ser sustantivo*, de acuerdo con la conocida distinción de Santo Tomás: «Por el primer ser, que es el sustancial, se dice que algo es absolutamente (*simpliciter*) y que es bueno relativamente (*secundum quid*), esto es, en cuanto que es ser; pero por el acto último se dice que algo es relativamente y que es bueno absolutamente»²⁰. «El bien moral es de algún modo mayor bien que el bien natural, en cuanto que es acto y perfección del bien natural, aunque de algún modo el bien natural es mejor, como es mejor la sustancia que el accidente»²¹.

Tenemos ya que el pecado es de la persona o individuo humano y se realiza por y en las facultades libres del hombre en las que adquiere una gran diversidad analógica. ¿Admite más ampliaciones el agente y sujeto personal hacia la sociedad donde pueda darse el pecado colectivo? En otros términos, ¿la solidaridad de las personas constituye un sujeto personal, de modo que el pecado de cooperación sea distinto de la suma de los pecados individuales de las personas solidarias? En la realización del bien, máxime en el orden de la gracia, es más perceptible esta solidaridad con vital intercomunicación en el cuerpo místico, en que tanto insistía San Pablo. Pero también en el orden menos vital y más disgregador del pecado y del vicio es probable en razón de la socialidad de los hombres.

b) La persona social, agente y sujeto del pecado colectivo

No se trata de hipostasiar o personificar a la sociedad en sí. La sociedad y las sociedades son unidades accidentarias de orden, no unidades sustanciales o hipostáticas. Están constituidas por *personas relacionadas* por interferencias de acciones. La relación no constituye a la persona humana²², pero sí a la sociedad. El hecho de que a la persona se la reconozca muy especialmente por su intercomunicación y vida social no debe dar pie para identificarla ontológicamente con la relación social. Sería reducir el ser al conocer; la sustancia al accidente.

En el supuesto de que la sociedad está constituida por *personas dinámicamente correlacionadas*, cabe distinguir realmente en ellas la acción propia individual y la acción común, solidaria, que es de todos y de cada uno en conjunción de responsabilidades. Quien opera entonces son los supuestos o personas individuales (no la mera relación social), pero corresponsabilizados en la acción común. Santo Tomás, para demostrar que la *ética individual* difiere específicamente de la *ética social* adelanta esta consideración: «Ha de saberse que este todo que es la *multitudo civil* o la familia doméstica, tiene solo *unidad de orden*, por lo cual no es algo absolutamente uno. Por eso la parte de este todo puede tener una operación que no es la operación del todo, como el soldado en el ejército tiene una operación que no es de todo el ejército. Sin embargo, el mismo todo tiene alguna operación que no es propia de alguna de las partes, sino del todo, como, por ejemplo, la batalla es de todo el ejército»²³. Esa acción del todo social ni es impersonal ni una mera suma de acciones individuales.

²⁰ *Summ. theol.* I q. 5 a. 1 ad 1um.

²¹ *De malo* q. 2 a. 2 ad 2um.

²² Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 29 a. 4 ad 4um.

²³ *In I Ethic.*, lect. 1, n. 5.

Esta incidencia de lo personal en lo social tiene su origen y razón de ser en la naturaleza social del hombre. La persona obra como ser social en muchas de sus acciones en solidaridad con otras personas corresponsables con ella de la acción común. La acción social, pues, no es una universalización de la acción individual (*=universale in essendo*), sino una universalización de cooperación (*=universale in causando*). Ello no supone ni exige un *colectivo hipostático*; bastan los individuos, ontológicamente distintos, coordinados en la vida social, en la que asumen responsabilidades específicas. En este supuesto se basa la doctrina tomista de la distinción específica, no sólo de la ética individual y la ética social, sino también de la justicia individual y la justicia social. Por análoga razón se distinguen específicamente el pecado personal y el colectivo.

En esta perspectiva de la especificidad del pecado colectivo, su maldad no se diluye en el anonimato de la masa o en una unidad abstracta inexistente, sino que se le reconoce su propia naturaleza, distinta de la del pecado individual en todas y en cada una de las personas cooperadoras, con sus circunstancias agravantes (v.gr., escándalo público, promulgación parlamentaria de leyes inmorales) y atenuantes (v.gr., menor reflexión personal, pérdida social del sentido del pecado).

VICTORINO RODRÍGUEZ O. P.

Madrid, agosto 1994.

THE SACRAMENTAL VISION OF LONERGAN'S GRACE AND FREEDOM

That Bernard Lonergan stands as one of the theological masters of twentieth century Catholicism is beyond doubt. Even during his lifetime international conferences were assembled, dissertation and books written, journals established to penetrate, apply, and perpetuate his thought. Most scholarly attention has been directed to his heuristic theory, a well plowed field of intellectual endeavor, that many other philosophers and theologians have harrowed in the second half of this century. Surely Lonergan's interest in scientific, historical, philosophical, and theological method, begun when he was a Jesuit scholastic, accompanied all his reflections long before flowering in *Method in Theology*. Yet beyond his concern for the proper way of discovering and presenting truth Lonergan devoted most of his life to actually explaining the truth in various dogmatic and philosophical treatises. Ultimately the thinker, especially the Christian theologian, must be more concerned with the truth than with his manner of thinking it. The scholarly neglect of Lonergan's theological treatises is to be regretted. That neglect, however, becomes difficult to justify with regard to *Grace and Freedom*, a revised version of Lonergan's doctoral thesis on *gratia operans* published in the newly nascent *Theological Studies*¹. This work deserves attention for many reasons. First, it was introduced by Lonergan's first developed reflections on theological method². Second, it devotes prolonged reflection to conversion, a central notion in Lonergan's later heuristic theory. Third, Lonergan refers to it repeatedly in his later works; indeed *Method* not only employs it as a paradigmatic illustration of theological progress but also admits «profound affinities» with its positions despite «several significant differences»³. Finally, it has been alle-

¹ B. LONERGAN S. I., *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, ed. J. Burns (New York: Herder, 1971). The articles were originally published in *Theological Studies* 2 (1942) 289-324; 3 (1943) 69-88, 375-402, 533-578. Despite small changes in chapter ordering and various phrases, the book faithfully reproduces the article and shall be cited hereafter in footnotes as «G». Henceforth, unless otherwise noted, all footnote references will be to Lonergan's works.

² The introduction was published separately as «The Gratia Operans Dissertation: Preface and Introduction», ed. F. Crowe, *Method* 3 (1985) 9-49. D. Tracy, *The Achievement of Bernard Lonergan*, (New York: Herder and Herder, 1970), pp. 39-44, first drew scholarly attention to the methodological reflections.

³ *Method in Theology* (New York: Herder and Herder, 1972) [henceforth: «M»], pp. 352, 107, 162f. n. 5, 165f., 241, 309f. It is also approved and presupposed in *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, ed. D. Burrell (Notre Dame: U. of Notre Dame, 1967) [henceforth: «V»], pp. 111 n. 81, 139 n. 241, 147 n. 29, 148 n. 37 (*Verbum* is a collection of articles originally published in *Theological Studies* from 1946 to 1949); *Insight* (1958; rpt. New York: Harper & Row, 1978) [henceforth: «In»], p. 664; *De Verbo Incarnato*, 3rd ed. (Romae: P.U.G., 1964), [henceforth: «DVI»], pp. 433, 443, 592; *De Deo trino*, II, 3rd ed. (Romae: P.U.G., 1964) [henceforth: «DT»], pp. 266f., 269. The page references to the *Grace* articles are as follows: V: 375-402, 533-578; I: 387ff.; DT: 377ff., 381-402, 533-537; DVI: 541ff., 547-552. These references include all of chapters 4-6 and the Concluding Summary of *Grace*, which presupposes ch. 2 and implicitly its parallel of habitual grace in ch. 3. Since ch. 1 only serves as an historical introduction, one might say that Lonergan maintained his doctrine of *Grace* until at least 1964. Although *Verbum* alone (1949) refers to ch. 6 and the Concluding Summary, the central doctrine of premissions is contained in ch. 5, reaffirmed in 1964.

ged that Grace and Verbum constituted «two groundbreaking, perhaps definitive, interpretations of Aquinas»⁴. Since Lonergan claimed to discover the Angelic Doctor's thought on nature and grace, the reconciliation of divine omnipotence and human freedom, behind the Bañez-Molina controversy, this topic of itself deserves study. For it has divided not only Dominican and Jesuit but also Protestant and Catholic. Thomas' and Lonergan's insights on this crucial *quaestio disputata* are bound to be helpful for ecumenical dialogue. Indeed one student, Q. Quesnell, claimed that through *Grace* «a thorough grasp of this one transforming reality of «operating grace», the phenomenon called «justification» or «the infusion of sanctifying grace» or «God's love poured forth in our hearts», contains the answer to all questions on grace that have vexed theologians through the centuries»⁵.

If the neglect of *Grace* can scarcely be justified, it can easily be explained. The text is difficult, and not just because of the technical, scholastic terminology employed⁶. Lonergan shifts constantly from Thomas to Aristotle, to Augustine, to the preceding medieval tradition, to baroque scholasticism, and back again. Thomas' synthetic doctrine involves many diverse strands that developed gradually and piecemeal. There were undulations as Thomas pushed forward in some quarters, while falling back in others, only to recoup the lost ground in later advances. The careful exegesis, mental balancing, and creative interweaving of the strands involve a very wide vision, and the great synthetic force of Lonergan's mind is airtight apparent in his first major study. Finally, tensions and obscure points remain in Lonergan's text. Indeed, a central point, the understanding of «premotion», cannot, it seems, be adequately understood without the help of a previously unpublished manuscript only recently made available to scholars by the labors of F. Crowe and R. Doran⁷.

Our analysis of *Grace* will start with the human recipient of grace before moving to the types of divine causality that span the difference between the providence of God's knowing and willing and their effective realization as fate. Since the facticity of sin has traditionally provided the stone of scandal on which theories of grace ha-

⁴ R. DORAN S. I., «Introduction —Lonergan: An Appreciation», in *The Desires of the Human Heart*, ed. V. Gregson (New York: Paulist, 1988), 2.

⁵ Q. QUESNELL, «Grace», in *Desires*, 169. Actually *Grace* clearly distinguished between operative, actual grace and justification or the infusion of operative sanctifying grace. Quesnell presupposes a clear identity between *Grace's* doctrine and *Method's* insistence on «God's love poured forth in our hearts» without noting the «significant differences». The course of this article should allow readers familiar with Lonergan to perceive the significance of the development from *Grace* to *Method*.

⁶ QUESNELL, 169: «The actual presentation of the details is metaphysical and very technical, using thought patterns and objective language of Scholasticism. It has to be passed over». J. PRICE, «Conversion and the Doctrine of Grace in Bernard Lonergan and John Climacus», *Anglican Theological Review* 62 (1980) 345 n. 45, simply referred readers to «Lonergan's own more difficult treatment» in *Grace* while remaining himself with the later Lonergan of *Method*. Of the many articles consulted on Lonergan's doctrine on grace and conversion only one treated of *Grace* with anything more than a brief reference. Even in that one K. COLLERAN, «Bernard Lonergan on Conversion», *The Dunwoody Riview* 11 (1971) 10, admitted that his few pages dedicated to it were «brief and selective», before he moved on to later works.

⁷ «Pantôn Anakephalaiôsis: The Restoration of All Things», ed. F. Crowe and R. Doran, in *Method* 9 (1991) 139-172 [henceforth: «R»]. Though this study was completed in 1935 there are many points of convergence between it and *Grace*. *Grace* certainly manifests a more complete understanding of human freedom and grace, but the notion of «premotion» central to *Grace*, is clarified greatly by this earlier work.

ve shattered, Lonergan's understanding of sin and its «necessity» must be analysed. Against that background the divine operation that concretely moves the human will to salvation instead of to sin can be better understood. Various ways of describing God's providential workings in inner-world fate are finally reduced to the «divine premotion», a concept that becomes fully clear only in view of Lonergan's earlier essay on «The Restoration of All Things». A summary of the relevant parts of that work reveals how Lonergan's «premotion» was to be understood, thus resolving certain difficulties in *Grace*. Finally on the basis of our new interpretation Lonergan's subsequent development on grace and freedom can be better appreciated. The tensions driving that further development will have been more accurately defined. Our attention will primarily be focused on *Grace*, making use, however, of other works to clarify and supplement pertinent issues.

HUMAN FREEDOM

In analysing man's freedom Lonergan identified four presuppositions of a free act:

- (A) a field of action in which more than one course of action is objectively possible;
- (B) an intellect that is able to work out more than one course of action; (C) a will that is not automatically determined by the first course of action that occurs to the intellect; and, since this condition is only a condition, securing indeterminacy without telling what in fact does determine, (D) a will that moves itself⁸.

Though Thomas emphasized various elements at different times, all four elements are essential; hence Bañez' attempt to equate freedom with indifference alone went contrary to St. Thomas' doctrine. The self-moving will should not immediately be interpreted along Molinist lines, for mutual causality between the intellect, that specifies, and the will, which exercises the choice, was understood in a new way⁹. Unlike Molina who allowed the free will to withdraw itself from the attraction exercised in order to choose it freely, Lonergan's dynamic understanding of nature conceived the will as a faculty already dynamically oriented to a goal. Thomas spoke of a *praecedens inclinatio*, based on «either a past choice or orientation» and Lonergan decisively rejected the conceptualist notion of freedom as a type of abstract judging a judgment or choosing a willing. Instead he stressed «psychological continuity»:

Dispositions and habits of will constitute a very real limitation on human freedom. The human will does not swing back to a perfect equilibrium of indifference with every tick of the clock; its past operations determine its present orientation [...] It can be changed but such change always requires a cause.

God can effect that change insofar as He «operates in the hearts of men as he pleases»¹⁰. For as universal cause God alone can operate within the will and orient it

⁸ G 95, 96f.; DT 269. In DVI 436 Lonergan allowed for the will's freedom of choice, even when Christ knew beforehand what He was to choose; only deliberation was rendered superfluous.

⁹ G 95-97, 101. For an analysis of the different understandings of freedom by the followers of Bañez and Molina cf. our article «The Neo-Scholastic Analysis of Freedom», in *International Philosophical Quarterly* 34 (1994) 149-165.

¹⁰ G 99, 53, 54, 57, 51 n. 31, 55.

to Himself, the *bonum universale* beyond that He gives the «special motion» of grace, be it habitual or actual, to effect a determinate willing of the good. Thus God effects «the liberation of liberty»¹¹. But this movement of the will by God from without, *ex instinctu alicuius exterioris moventis*, raises the question about the will's self-movement. With Thomas Lonergan had rejected Aristotle's purely passive will; as a result «now there are two first movers, the intellect *quoad specificationem actus*, and God *quoad exercitium actus*»¹². But was not the will self-moving in exercising its choice? Remarkably Lonergan perceived no difficulty in the juxtaposition of such texts. He himself even joined God and the self-moving will in describing the latter's freedom: «The specification is caused by the intellect, the exercise, by the self-motion of the will; and this self-motion involves a first mover acting on the will itself»¹³. How God, the First Mover, acts on the self-moving will, provides the nub of Lonergan's solution reconciling grace and freedom. A wider view of grace is needed.

GRACE

Thomas had accepted the abstract distinction between natural and supernatural clearly elaborated by Philip the Chancellor and made further progress by distinguishing actual grace from sanctifying grace¹⁴. Both types of grace could be operative and cooperative. Sanctifying grace supplied the soul with a new form, elevating as well as healing the soul; since *agere sequitur esse*, the elevated soul was capable thereafter of making free, meritorious acts, cooperating with the habitual grace, now acting as an efficient cause. The operative bestowal of this habitual grace effected a change of the will's basic direction as the soul remained passive under its effects; then the soul, self-moving as well as moved by grace, cooperated freely by accepting this result of grace. For grace has given the will the capacity to cooperate by moving it to cooperate¹⁵. In explaining how the initial infusion of habitual grace is a premotion, Lonergan wrote:

It is a change from one spontaneity to another, a straightening out of man, placing his higher faculties in subordination to God and his lower faculties in subordination to reason. When such a change is produced in adult consciousness, it naturally gives rise to acts of free will, acts of faith and repentance, that both acknowledge this change of attitude and result from it¹⁶.

The resultant free acts presuppose the intellectual apprehension of an object and flow immediately, «in the very same instant», from the conversion operated by the infusion of habitual grace. «The infusion of the virtues results in immediate acts of virtue. For habitual grace is like any other form: it gives not only *esse* but also *ope-*

¹¹ G 102, 123, 55, 52; cf. also 100, 134; DT 269.

¹² G 101, 134; DT 269; «On God and Secondary Causes», in *Collection*, ed. F. Crowe (New York: Herder and Herder, 1967) 65, 59. This article was originally published in 1946.

¹³ G 95.

¹⁴ G 13-17, 19, 21, 35-40.

¹⁵ G 21, 36-42, 44f., 52, 55, 58f., 61, 125f., 128, 132, 134; DT 263, 269.

¹⁶ G 57f., 59, 100f., 134.

rari». So the converted heart «leaps to cooperation»¹⁷. Thus grace's conversion, free acts, and the remission of sins are joined in a single movement: «The infusion of grace is *motio moventis*, the free acts are *motus mobilis*, and the remission of sin is *consummatio motus*»¹⁸.

If the habitual grace functioning as a cooperating grace acted as an efficient cause, it did not mean that the soul henceforth possessed every operational power within itself and had no further need of external help from God. Certainly the supernatural form of habitual grace in the newly justified soul helped it to operate more excellently, but more was needed. For the justified have to pray for the subsequent grace of divine operation that functions as an cooperating grace, no matter how much habitual grace they possess. These graces are added as motions to infused grace. Lest this external influence imply violence, «the gifts of the Holy Spirit make connatural to the creature the external guidance and aid of the Spirit of truth and love»¹⁹. So man is linked dynamically to the sole source of absolute perfection, which is not immanent in him as are the virtues. Yet these external helps are seen as «transient motions». So cooperative actual graces also seem to be involved in the free acts of the justified»²⁰. Cooperative grace after justification embraces actual and habitual graces simultaneously. On the one hand habitual grace cooperates as an efficient cause with the soul in producing good works; for the *esse* brings an *operari* by inclining the soul to certain acts and «offers the capacity for persevering until the end». On the other hand, because a habit's inclination never suffices to guarantee man's correct action, further assistances in the way of actual graces are needed»²¹.

With time, according to Lonergan, Thomas directed his attention from sanctifying to actual grace. Here again the physical analysis of motion supplied the analogy for God's working in the soul. But, whereas for sanctifying grace the *motio moventis* was distinguished from the *motus mobilis* as the infused habit from the «entitatively distinct and causally dependent free act», the analogy has been slightly changed: «in actual grace the two are identified: "actus moventis in moto est motus", according to Aristotle's *actio est in passo*». Conversion again supplied the principle instance of this grace, effecting the turning of the soul to God, previous to and preparatory for the infusion of habitual grace. «Grace effects the will of the end». Actual grace, like habitual grace, can be both operative and cooperative. «The first act does not presuppose any object apprehended by the intellect; God acts directly on the radical orientation of the will». As with habitual grace, the subsequent acts, cooperating with actual grace involve a previous intellectual apprehension and a new response of the will to them. In the final analysis the same grace, as operative, produces some effects by itself without the will's cooperation, and, as cooperative,

¹⁷ G 56f., 58, 61, 38.

¹⁸ G 60, 119.

¹⁹ G 29, 38, 42-44, 61.

²⁰ G 44, 61, 141.

²¹ In this Lonergan was balancing two positions on sanctifying grace disputed in the schools. Some saw habitual grace as an active potency serving as an operative principle for meritorious good acts. Others interpreted habitual grace as a passive potency to which actual grace had to be added to effect meritorious works—so Trent stressed the need of the grace of final perseverance (DS 1541, 1566) apparently distinct from habitual grace since it was unowed and the justified had to pray for it.

ve, produces others with the will's cooperation»²². But if God must first reorientate the will to its end before the will can freely move itself in choosing the means to the end²³, can the conversion be said to be a free human act? Against Cajetan's position that the will, so long as it can dissent, remains free when God moves it and He moves its «sweetly according to its condition», Lonergan wrote: «Now if freedom, *domina sui actus*, proves self-motion, then necessarily the absence of self-motion, *mota et non movens*, proves the absence of freedom». Has Lonergan fallen into the Bañezian trap of denying man's freedom in order to preserve God's sovereignty? And had not Thomas rejected his earlier notion of freedom as a mere non-coercion, a position that Lonergan himself considered «a momentary aberration»?²⁴.

DIVINE CAUSALITIES

Actually Lonergan severely criticized Bañez' *praemotio physica* for attributing to a creature an irresistible effect, which is the property of divine transcendence alone. More complex was his own understanding, attempting to transcend both Bañez and Molina. Not that Lonergan rejected all aspects of Molina's system. He admitted that God can influence the human will by «created antecedents». Circumstances, moods, temperaments, intellectual attitudes, and mental patterns all condition and determine free acts. Indeed, these seem to constitute various aspects of fate, the dynamic pattern or disposition by which various secondary causes in the created order are interwoven to accomplish the workings of providence, the divine plan in God's mind. Yet the Canadian Jesuit recognized that these created antecedents are not «rigorous determinants of the free choice». They cannot ground the infallibility, irresistibility, and efficacy of the divine transcendence that occurs in the «cooperation of eternal uncreated actions with created and temporal acts»²⁵. At one time Thomas himself imagined the influence of the First Cause upon secondary causes in terms of an Aristotelian «cosmic hierarchy», in which every lower cause is subordinate to a higher cause influencing it. This transmission of causes from God over creatures would «lead inevitable to a position resembling the Bañezian», but Lonergan considered this an «anomaly» and «blunder», a position that Thomas stated in general but did not rely on in explaining particular details²⁶.

In transcending both Bañez and Molina, Lonergan stressed God's providence as the universal cause whose effect is certain in all cases. He did not argue from God's causality in particular cases to His universal causality, as did Molina and Bañez, but he concluded to particular causality from God's universal causality. The divine transcendence, which the sixteenth century theologians misunderstood, provided Lonergan's foundation. Since God is «the sole proportionate cause of being», all other causes of being are His instruments insofar as they participate in His art, and this constitutes fate. Hence God can be said to apply every agent to its activity.

²² G 142, 65f., 122, 124-126; DT 269.

²³ G 133-135, 137; DT 269.

²⁴ G 130, 51 n. 31, 94.

²⁵ G 115f., 83f., 89, 109, 144; DT 430f., 441.

²⁶ G 75f., 90.

For as cause of substance, He causes substance's active potency. In other words, He «causes causation» or «operates an operation»²⁷. Since God stands «above and beyond the created orders of necessity and contingency» and all time is present as «now» to His eternal immutability, He knows, wills, and effects both the necessary and the contingent. Though fate is contingent, insofar as it arises from God's will it can be said to be hypothetically necessary. «And what hypothetically is necessary, absolutely may be necessary or contingent». That means that «God not only gives being but also the modes of being», i. e., «not only reality but also the modes of its emergence; among these are necessity and contingency». Hence, «what providence intends to be contingent will inevitable be contingent». God produces a contingent effect through a contingent cause with «equal infallibility, efficacy, and irresistibility» as He produces a necessary effect. Applied to human willing, this means that God, who alone can operate within the will as universal cause, is «more a cause of the will's act of choice than the will itself». To Him belongs then the principal, indeed the «entire credit» for the good willed and accomplished²⁸.

That God's transcendent causality causes both necessary and contingent may at first seem somewhat strange. As Lonergan noted, «We think of any creature as a contingent being». But here he remained Aquinas' commentator. St. Thomas had taken over Aristotle's view of the heavens as «necessary beings», even though the essence-existence distinction would render all finite realities radically contingent in his Christian universe. But Aquinas was not rigorous in drawing out all the implication of that insight. «Regularly St. Thomas uses the term *contingens*, *possibile*, in three senses: a corruptible creature; the *per accidens*; the free act of the will». Lonergan developed Thomas' example of a geometer:

Though the geometer can make triangles either equilateral or isosceles at his pleasure, still his pleasure does not extend to the possibility of making equilateral triangles with only two sides equal. Similarly, when God irresistibly produces a contingent effect, He does so, not through a necessitated, but through a contingent, cause²⁹.

It would seem that «necessity» applies to the celestial order, whose existence is contingent upon God's creation. God's free creation supplies the «hypothetical» in «hypothetical necessity», while «absolutely», i. e., considered «in-itself» abstractly from its contingent existence, a celestial being can be understood as «necessary». All terrestrial creatures remain «contingent» due to their corruptibility; the matter, which renders them corruptible is also responsible, as we shall shortly see, for the *per accidens* of the non-necessary intersection of causal series; finally human freedom remains irreducible to merely rational necessities. But how God controls the contingent, even human freedom, depends on one's interpretation of His knowledge and will.

GOD'S KNOWING AND WILLING

God's essence is identical with His knowing and will. «God is His own virtue;

²⁷ G 89, 86, 76, 78, 80, 82-84, 89-91, 143f.; In 664; DVI 433. The notion of «causing causation» and «operating an operation» is central to Lonergan's understanding of grace and will be discussed later.

²⁸ G 79, 97, 102-109, 116, 120f., 124, 141, 144; In 660-662, 664; DVI 428-436, 438f.

²⁹ G 108 n. 79, 109; «A Note on Geometrical Possibility», *Collection*, 112.

His essence, His potency, His action in the sense of principle of action—all are one». God moves all by His intelligence, for God «knows actively: "scientia Dei est causa rerum"—part of the production of the object and not its subsequent effect». God in no way is determined passively by the objects of His knowledge. All time is present to the eternal «now» of His transcendent, immutable Pure Act. As all is known to Him, so all is willed by Him. Lonergan so strongly stressed the identity of the divine knowing, willing, and essence that he eschewed in *Grace* almost all speculation about the various types of divine knowing and willing that had marked the earlier grace controversies. He considered a false problem the need of either reconciling divine attributes in God's absolutely simplicity or explaining how God knows the contingent. Precisely because God is «absolute explanation, pure intelligibility in Himself, and the first cause and last end of everything else», He does not have to be further explained, as if He were an additional datum³⁰. Correspondingly *Insight* rejected the conceptualist presentation of possibles, whereby «the things of this world order might exist in any of a range of orders», whose necessity was rendered actual only by «an arbitrary complement added by a voluntaristically conceived divine will». That fits in very well with a philosophy oriented to being that is known in a judgment, yet arises as a notion even prior to judgment and conceptualization as the object of the pure, unrestricted desire to know, a desire grounded in an infinite God, omnipotent, intelligent, wise, just, and merciful. The knower possesses a more immediate knowledge of reality than obtained in concepts, which prescind from existence and even encourage the erroneous supposition that «being is one thing and existing is another»³¹. Real being known in judgment enjoyed a preeminence over conceptual possibilities in Lonergan's metaphysics—and this aspect corresponded to the understanding of God as totally actual, not limited by possibilities.

Nonetheless in no way does the accentuation of the actual absolutize the present state of being and remove all possibilities from reality. As we just saw, «modes» of being, contingent and necessary, were postulated. This might seem at first to transpose to the finite universe the modes of knowledge: possible, real, and contingent futurable, which the conceptualist theology postulated in God. Yet besides the contingent finite beings *Insight* later acknowledged that God's infinite perfection, which guarantees His immutability, whether or not He creates any universe, also allows for a *scientia media* about «every possible world order»:

Hence independently of any free decision (*in signo antecedente omnem actum voluntatis*) God knows that if he were to will any world order, then that order would be realized in every aspect and detail; but every world order is a single intelligible pattern of completely determined existents and events; and so quite apart from any divine decision God knows exactly what every free will would choose in each successive set of circumstances contained in each possible world order³².

Though the Canadian Jesuit excluded «Molina's tendency to speak of the conditioned futurables as entities at which God looks for guidance», the existence of pos-

³⁰ G64, 84f., 103-106; V 194, 196, 201; In 658-660, 664; DVI 430; DT 197.

³¹ In 695f., 353f., 348, 651f.

³² In 661f., 695; G 104; V 53; «Isomorphism», 143f.; DT 108; DVI 429, 437f.; «The Natural Desire to See God», *Collection*, 88f., 92-94.

sibles and even contingent futurables in God's mind, which are never actualized, introduces a distinction between God's willing and knowing. Indeed, all God's knowing cannot be creative, or active; for some possibles, or futurables, never attain real existence. This transcendence of God over the finite actual universe provides the basis for the affirmation that «possibility is ontologically antecedent to being». Though this final affirmation apparently refers primarily to human knowledge of essences that might or might not be affirmed to exist, depending on whether or not the intelligible essences were encountered in experience, nonetheless their ground of possibility rests ultimately upon God's infinite intelligibility transcending the human»³³. Thus the abstract knowledge of essences answering the question *quid sit*, though subordinate to and dependent upon the judgment of reality, can be said to enjoy a certain priority over judgment insofar as they reflect a distancing from the actual finite which the divine infinity involves. Though the judgment yields a knowledge of the real, the existential judgment follows the question posed about essences, whether they are real or not. In this sense the intellection resulting in the answer to the question, *quid sit*, precedes the judgment yielding knowledge of the real³⁴.

If these final statements seem at odds with the previous affirmation of reality's primacy over possibility, both statements really result from what Lonergan named the «paradox» of human understanding. The unrestricted desire to know does not guarantee that the finite human subject will know unrestrictedly. Indeed, he possesses only «a limited capacity to attain knowledge». Hence «the fact is that the range of possible questions is larger than the range of possible answers». For that very reason, viz., to prevent understanding from being equated with a fruitless wild goose chase and sapping the foundation of all knowledge, an infinite, unrestricted act of knowing, viz., God, had to be affirmed. The infinity of God relativizes human reason even while grounding it. For if the real is known by grasping the virtually unconditioned, i. e., «the conditioned that happens to have its conditions fulfilled», the finite real «is shot through with contingency». Ultimately the finite real which judgment affirms, must depend upon God's free creation»³⁵. Even the self-affirmation of the knower, which is the *punctum saliens* in Lonergan's argument for God's existence, depends upon the fulfillment of the conditions for knowing, and knowing

³³ In 663; «Isomorphism», 143, 150; «A Note», 107, esp. in view of V 44. Though Lonergan does not mention contingent futurables explicitly, they could not be excluded from divine knowledge if such texts as Lk. 10:13 are to have any intelligibility. Cf. G 141, 105f., for God's knowledge of contingent futures. In DVI 436-441 Lonergan had to distinguish an entirely determinate knowledge which God had to Christ's free human acts from His divine command which ordered acts «more or less indetermined». Referring to Mt. 26:35 in DVI 440 Lonergan wrote of what Christ said that He might do. Though this text does not speak directly about God's contingent knowledge, only about Christ's human knowledge of a contingent future event, depending on His free choice, the condition of possibility for that freedom was God's indeterminate command—which seems to imply a certain divine knowledge of contingent futurables. A command, which could in no way be fulfilled, would be meaningless; but in leaving His command open to various possibilities of fulfillment, God must have foreseen those contingent futurables. —Cf. E. PRZYWARA S. I., *Analogue Entis* (1932; rpt. Einsiedeln: Johannes, 1962), pp. 63f. for a similar argument showing how the infinite God must be the ground of all possibles.

³⁴ DT 159, 198, 314; «A Note», 107.

³⁵ In 639, 615, 654-656, 661-663. Cf. also E. PRZYWARA, p. 43.

itself, as expressed in judgment, depends upon the fulfillment of conditions³⁶. That should be obvious, since the finite knower is as contingent as any other limited reality. Human reason is caught between the real world of necessary affirmation, where what is cannot now be otherwise, and finite thought's infinite ground, God, to whom all outside Himself is contingent. Clearly the very structure of human judgment, unifying subject and existential predicate, joins in polar tension the finite subject and its infinite ground. The growth of knowledge occurs through a constant «dialectical oscillation» between God and the human intelligence³⁷. Without doubt Lonergan was maintaining a delicate balance between exalting human reason to such a height as to think that it had to justify God's creation in all details and so relativizing reason that finite reality loses any inherent intelligibility and with that its ability to serve as a means of allowing the mind to ascend to God. He wished to preserve the analogy between God and the world so that human freedom itself would not be reduced to an arbitrary whim.

To God's transcendence in knowing, willing, and causing were repeatedly ascribed infallibility, irresistibility, and absolute efficacy³⁸. Hardly anything else was to be expected since He is the universal cause of being and final end of all reality. His providence must rule all. Hence it seems at first somewhat paradoxical to discover in the created realm of fate the need of a further «application», i. e., «the causal certitude of providence terminating in the right disposition, relation, proximity between mover and moved; without it motion cannot take place; with it motion automatically results». This «application» seems to leave room for the «promotions» of actual and sanctifying grace to influence the will's orientation. «Operation in time presupposes a promotion»³⁹. The necessity of the promotion of grace to effect the proper relation between God and the creature, however, seems to postulate a created reality different from transcendent causality, as if God's transcendent providence had to employ created realities to achieve His plan. Does not that tie the effectiveness of God's providence to a created effect, a defect Lonergan espied in the Bañezian promotion? Before answering that question it will be useful to study the fact and the necessity which rendered the supernatural promotion essential to God's redemptive plan: sin.

SIN

Sin provided the great stone of scandal that both propelled Bañez and Molina to develop their conflicting theories of grace and crushed their attempted reconciliations of justice and mercy in an omnipotent God. Lonergan thought that his reconstruction of St. Thomas' thought solved the dilemma by avoiding baroque theology's false posing of the problem. Though Thomas did not discuss at length the problem of evil, Lonergan's rediscovery of his authentic thought claimed to resolve all problems. God wills the good directly; the evil of sin He in no way wills, but

³⁶ In 280-283, 315, 319f., 328-339.

³⁷ V 90.

³⁸ G 103, 107f., 116, 144; In 662; DVI 429, 432, 433f.

³⁹ G 84, 89, 71, 76f.

merely permits; the physical evil He wills for the sake of an intended good, to which the evil is attached. If absolute objective truth describes the commensurability of an object to the divine intellect, sin is «absolute objective falsity» since it involves a withdrawal from the order established by the divine intellect. Sin then is a «metaphysical surd» that excludes understanding. Since sin has no commensurability to the divine intellect, the ground of possibility for human understanding, one can explain it neither in terms of a cause nor in terms of a Bañezian «non-cause», or «policy of inaction that makes sin inevitable». For these involve an intelligible correlation, precisely that which sin's irrationality resists. Not reducible to divine design, sin is «first in its own order, due to the sinner alone». Sin then leads to punishment; though one may attribute precedence to God's reprobation «in virtue of divine omnipotence and omniscience», this precedence is merely an empirical, not an intelligible antecedent. Reprobation «does not cause, or lead to, or result in, the sin». As a moral lapse, it is «objective» and even allows «the subjective truth to be found in empirical affirmations and empirical classifications of its kinds». It is even possible to correlate *per accidens* the «fact» of sin, linking one sin with another, «for deficient antecedents have defective consequences». Only its explanatory correlation in terms of objective truth is denied⁴⁰.

The distinction between «fact» and «understanding» might first evoke the Thomistic doctrine of form and matter, form supplying intelligibility and matter allowing no further intelligibility. *Verbum* spoke of the «irrelevant», from which the understanding that issues in formal definitions abstracts, or of the «here and now», from which apprehensive abstraction allegedly prescind. This givenness of sensible, individual realities corresponds to prime matter, which «of itself is not knowable». Nonetheless in its conjunction with form matter constitutes the real things which are known in their individuality and totality by God. *Insight's* analysis involved greater complexity, but it also concerned itself with the «empirical residue», i. e., positive empirical data lacking immanent intelligibility but «connected with some compensating higher intelligibility of notable importance». In regard to this formal aspect the empirical residue apparently corresponds to «common matter», which «is included in the essential definition» of corporeal realities and so enjoys a certain intelligibility by its information; for common matter is what is correlated to the intelligible formal cause. In view of this common matter, so informed as to constitute a universal, the «individual matter» can even be said to be «intelligible tangentially»⁴¹. Nonetheless human insight is rebuffed in its attempts to grasp individuality directly, and individuality as such remains at the heart of the empirical residue. As *Insight* stated succinctly, «Individuals differ, but the ultimate difference in our universe is a matter of fact to which there corresponds nothing to be grasped by direct

⁴⁰ G 110-116, 144; In 666-669. *Insight*, p. 666, further distinguished the evil of sin into «basic sin», i. e., «the failure of free will to choose a morally obligatory course of action or its failure to reject a morally reprehensible course of action», and «moral evils», or «the consequences of basic sins». For from basic sins result «moral evils of omission and a heightening of the temptation in oneself or others to further basic sins».

⁴¹ V 83, 39-41, 53, 87, 116, 143, 154; In 25f.; «Note», 105, 107f. For the relation of form to common matter in constituting the intelligible essence cf. «A Note», 98f., 103, 105, 107f., 112; «Isomorphism», 143, 146; V 146f., 170f., 177.

insight». When the essential significance is grasped in abstraction, the empirical residue remains as «the incidental, irrelevant, and negligible». So individuality as such «pertains to the empirical residue» that involves for the human observer «mere matter of fact». Yet this «empirical residue of individuality», only partially understood in cognitional theory and metaphysics, is ultimately attributable to «God's creative decision», which involves in its transcendent reasonableness an unrestricted act of understanding⁴².

The reduction of material individuality to God's creation was already presupposed in Grace. Lonergan recognized that the contingency which Aristotle attributed to prime matter insofar as it was «not a determinate cause» had been overcome by Thomas' notion of providence. Because God is the universal transcendent cause «beyond the created orders of necessity and contingency [...], there can be no incompatibility between terrestrial contingency and the causal certitude of providence»⁴³. Yet the facticity of sin was of an entirely different order. As absolute objective falsity, its irrationality was «absolut», «not merely relative to man», but a pure «defect of intelligibility». Elsewhere Lonergan would have recourse to the traditional Thomistic doctrine of sin as the absence of what ought to be, defining it as «failure to act [...] failure to will to do the good that is commanded, or [...] failure to will to inhibit tendencies that are judged to be wrong». Denying that God caused sin was therefore easy and did not contradict the affirmation that every event is caused by God. «For basic sin is not an event; it is not something that positively occurs; on the contrary, it consists in a failure of occurrence, in the absence in the will of a reasonable response to an obligatory motive»⁴⁴.

In tension with those strong statements *Insight* reaffirmed, «There is a fact of evil». That represents basic Christian realism, but Lonergan insisted that the fact was only to be «understood by the inverse insight that grasps its lack of intelligibility». This inverse insight, once formulated, «affirms empirical elements only to deny an expected intelligibility». What differentiates the objects of its insight from the empirical residue is the lack of any compensating higher intelligibility. «The point to be grasped by insight is merely that there is no point»⁴⁵. But if there is a tension between the affirmation of sin's facticity—surely an intellectual act—and the denial of intelligibility, the tension is increased by Lonergan's doctrine on the «necessity» of sin.

THE «NECESSITY» OF SIN

When the Council of Trent had defined that man could not without special privilege long preserve the moral law in its entirety (DS 1537, 1573), the conceptualist theologians had difficulties. For they conceived freedom in terms of individual acts placed by a subject as a result of abstract deliberation about various possibilities be-

⁴² In 29-31, 26, 57, 591, 663.

⁴³ G 79, 77, 113f.

⁴⁴ G 113; V 202; In 667f.

⁴⁵ In 693, 687, 20, 19,

fore which it remained indifferent⁴⁶. If then fallen man remained truly free, he need not sin; and the multiplication of cases apparently need not assure his sinning. The typical conceptualist (Molinist) evasion consisted in the distinction between physical possibility and moral impossibility: though it was theoretically possible for avoid sin, due to the weight of concupiscence man would inevitably fall⁴⁷. Yet in Catholic theology moral action was grounded in natures, in the physical (φύσις: nature); but only what is concretely possible is binding; hence the moral observance of the natural law must be possible.

Lonerган rejected out of hand the physical-moral distinction as «glib». Moreover he noted that Thomas originally argued against the necessity of sinning since freedom of choice pertains to human nature which was not destroyed by sin; indeed, since resistance to sin fortifies one against sin, there is no necessity to yield to subsequent temptations. Yet Thomas altered his opinion on this point when he began to understand freedom in terms of psychological continuity. Since habits condition man's choices, «explicit deliberation is not needed for an act to be free»⁴⁸. Given an antecedent willingness in any direction, a means to that end need only propose itself to be chosen. Hence a sinner, spontaneously oriented by cupidity, will find sin «connatural». Sin requires full advertence and consent, but that need not include «the deliberation necessary to break down his [the sinner's] spontaneous orientation». Ultimately a sin against God also turns against the sinner and his self-love. Full deliberation would therefore uncover deterrents against sin, persuasive even to egoism. But since «it is quite impossible for man to be reasoning himself into the right attitude before each act», habits, which render action «ready, easy, and agreeable», take over⁴⁹.

Previously the Canadian Jesuit had noted that the potentiality of matter involved a law of statistical probabilities whereby «for the most part men do what is wrong». Only God is impeccable as *actus purus*. Beyond time angels, as compounds of potency and act, «for the most part [...] do what is right». In time man's spiritual powers, the counterpart of *materia prima*, point in all directions. While habits contribute to the proper actuation of human potency, short of the beatific vision «no habit or set of habits can make man's operation absolutely right». Ultimately man would need supernatural help, both the infused virtues and transient motions, to live as he ought. For that reason, as we saw, cooperative actual graces were added to cooperative, efficient habitual grace. Correspondingly the necessity of the final grace of perseverance, which Trent proclaimed (DS 1541, 1566), is manifest⁵⁰. But

⁴⁶ E. g., R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *The Trinity and God the Creator*, tr. B. Rose (St. Louis: Herder, 1952), pp. 589-593; A.-D. SERTILLANGES O. P., *S. Thomas d'Aquin*, 4th ed. (Paris: Alcan, 1925), II, pp. 194-198, 230-236; G. P. KLUBERTANZ S. I., *The Philosophy of Human Nature* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1953), esp. pp. 242-245.

⁴⁷ E. g., L. BILLOT S. I., *De Gratia Christi*, 5th ed. (Romae: P.U.G., 1954), pp. 25-29; B. BERAZA S. I., *De Gratia Christi*, 2nd ed. (Bilbao: Mensajero del Corazón de Jesús, 1929), 250-266; C. BOYER S. I., *De Gratia Divina*, 3rd ed. (Romae: P.U.G., 1952), pp. 44-57. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *Grace*, tr. Dominican nuns (St. Louis: Herder, 1952), pp. 52-75, who does not need that distinction due to his Bañezian notion of freedom and his insistence that man can do nothing good without grace.

⁴⁸ G 51 n. 31, 47-49.

⁴⁹ G 50-52.

⁵⁰ G 42-46; «On God», 66, and cp. 119, 42, 125.

these graces the sinner lacks. Hence his selfish habits rule unless checked by full deliberateness. This means that, in practice, from a statistical law for sin's probability we have attained «the limiting case in which sheer impossibility emerges». For to the question, «Can a man endure the perpetual strain of such deliberations?», Lonergan responded:

The answer is flatly negative. Deliberate vigilance can succeed for a time, but not for the whole time, not even for a long time. If only he puts his mind to it, the sinner can resist every temptation. But he cannot constantly be putting his mind to it. Therefore, it is inevitable that the will give free course to the spontaneous orientation, to the *vis et inclinatio*, of his will; once he has done so, temptations has only to recur and again he will sin, freely⁵¹.

DIVINE OPERATION

Given the fact of sin, both original and actual, which disorients the will's habitual inclination, there is need of healing grace and the «liberation of liberty». To understand the premotion of grace, one must first study the double analogy of divine operations. After demonstrating that Thomas agreed with Aristotle that the mover *qua* mover is not changed in causing the motion of the moved, Lonergan explained God's operation through Thomas' «implicit distinction between a basic and a proximate analogy»: «The dependence, *esse ab alio* alio, of the virtue of causation gives the basic analogy; the dependence of the operation itself gives the proximate analogy»⁵². A hasty reading might conclude to a distinction between the virtue, or power, of operations and the operation itself, as if God first created the essence or existence and then propelled it into operation. But the creation of the power includes the creation of the operation. «What causes the substance also causes the active potency; what causes the active potency also causes what the latter causes». The basic analogy concerns rather the manner of action pertaining to God and creature. Since God is His essence and virtue, He acts by His very substance, while in a creature a distinction has to be made between the *ipsum agens* and the *vistus qua agit*. Thus in the proximate analogy, specifically regarding operation, God's causation is an unconditioned procession, presupposing no other action, but the creature's very causation is caused. But what is «causing causation» or its equivalents, «making a procession proceed» and «operating an operation»? Lonergan explains the idea in a long passage:

Suppose Peter to stand sword in hand and then to lunge forward in such a way that the sword pierces Paul's heart. In this process there are only two products: the motion of the sword and the piercing of Paul's heart. But while the products are only two, the causations are three: Peter causes the motion of the sword; the sword pierces the heart of Paul; and, in the third place, Peter causes the causation of the sword, for he applies it to the act of piercing and he does so according to the precepts of the art of killing. The sword is strictly an instrument, and its very causation is caused. Now, if causation in general is a relation of dependence, a caused causa-

⁵¹ G 51.

⁵² G 84f., 47, 55, 57, 64-69, 88. The citation of St. Thomas in Lonergan's text actually speaks not of an *esse ab alio*, but of an *essentia ab alio*.

tion is a relation of dependent dependence. Again, if causation in general is a formal content, *ut ab agente in aliud procedens*, a procession, then to cause a causation is make a procession proceed, to operate an operation, to operate within an operation. Such is the proximate analogy of operation.⁵³

The proximate analogy is in no way opposed to the basic analogy, for both rely on God's causation in creation, producing the essence or existence, which involves the subsequent caused causation, or operated operation. So in his summary Lonergan wrote:

In the *Commentary on the Sentences* and the *De veritate* God operates the operation of creatures because He is creator and conservar; in later works other grounds are more prominently asserted, namely, application, instrumentality, finality. In parallel fashion earlier works state that the creatures cannot operate without God while later works state that they cannot operate without the divine motion⁵⁴.

This passage helps us to understand how the sword in the pervious passage was employed as an instrument, whose causation is caused and what type of causality is involved. For it has linked instrumentality to application and finality.

APPLICATION, INSTRUMENTALITY, FINALITY

Lonergan followed Thomas in correlating the divine ideas to essences and providence to fate. The latter added to the former insofar as fate implied «some real participation of the divine design that was distinct from the natural form of things, that was impressed upon them as they entered into the dynamic order of events». So beyond the natural form «actual activity postulates some *virtus artis, intentio, esse incompletum* from the universal principle of being». This *intentio* is a real entity, considered «a cause, not in itself but only in conjunction with other cause»; it is the equivalent of fate which is «a cause, not in addition to, but in conjunction with, natural causes». Insofar as fate is the disposition of secondary causes, it is placed in the category of relation⁵⁵. This also explains its designation as *esse incompletum*. Though the explicit analogy is between a motion's relation to its term and an instrumental cause's proportion to the principal cause, insofar as it is underway to producing its effect, it is still not at its term, still relative, still not a complete being. The same notion applies to the *virtus artis*, which «is the *forma apprehensa* of the artist on its way through the tool to the artifact». In all of these concepts the dynamic set of relations among finite realities set in motion by the plan of God is intended. Created essences do not just act in isolation, they interact to produce something beyond themselves. They participate in God's art, being moved by Him as higher cause «so as to produce an effect within the category proportionate to the higher». Without that participation in the design of God, «the sole proportionate cause of being [...], the creature cannot produce being, substantial or accidental»⁵⁶.

⁵³ G 86.

⁵⁴ G 86, 91, 87 (and n. 104).

⁵⁵ G 83-85. «Finality, Love, Marriage», *Collection*, 20-22, distinguishes the horizontal causality of individual natures from the vertical causality resulting from insertion in an order with other beings.

⁵⁶ G 80f., 81 n. 84, 89, 122.

Now Lonergan was attempting to explain «instrumental power», or causality, by the «parallel idea» of fate. Moreover the *intentio* of God was identified with fate and recognized as but «another aspect of application». And the truth that «God applies every agent to its activity» was seen to be «practically identical» with fate, or «the truth that divine providence is an intrinsically certain cause of every combination or interference of earthly causes». Thus Lonergan concluded, «Fate and application and instrumental virtue all reduce to the divine plan». If application and instrumentality are thus identified, they are not to be actually separated from finality. The very notion of *intentio* implies an intelligent planning toward a goal. Finality is not to be imagined in the merely Aristotelian sense of an object of love, attracting intelligences or the animated spheres. «To St. Thomas God was more —a transcendental artisan planning history: “Deus igitur per suum intellectum omnia movet ad proprios fines” [God therefore moves all beings to their proper ends through intelligence]». With that the notions of art and the artisan take their proper place in illuminating Lonergan's thought. The quoted verse of Virgil, *Te tua fata trahunt*, is now to be interpreted not as a blind or even natural drawing of beings to their end; rather God deliberately moves them in a way transcending the natural movement of their forms. Furthermore, the image of the fencer becomes clear; he uses the instrument «according to the precepts of the art of killing». Art implies a fixed purpose —as with the «divine artisan». Hence the efficient causality implied in the moving of the sword presupposes the end intended. God acts efficiently to accomplish dynamically His plan through the fate of the created order. For «all causes except the highest are instruments» since «all causes are moved except the highest and every effect is at least in the category of being»⁵⁷. This explanation of secondary causality portrays God not only as the cause of all beings but also as the manipulator of all circumstances controlling inner-worldly chains of causality so that the proper combination of them or an interference in them permits His causality to be effective through «application» even in the conquest of sin's disorder. In this way God controls the contingent through the chain of contingent causes.

Reviewing E. Iglesias' treatise on grace in 1946, Lonergan censured it for confusing the relation of efficient and final causalities: «While in fact every finite entity has two real relations of dependence —one on God as *id a quo* and the other on God as *cuius gratia*— the author appeals to God as final cause to fill lacunae in his theory of God as efficient cause of all things». Lonergan was much clearer in distinguishing the end as such, which functions in the order of execution, from the apprehended end in the order of intention. This latter has two «particularities»:

First, without it there would be no final causality at all: things do not tend to ends unless an intellect apprehends the ends and directs the things to them; secondly, the end as apprehended is the efficient cause of the act of appetition: *appetibile apprehensum movet appetitum*.

One understands then how «the end as apprehended is properly not a final, but an efficient cause»⁵⁸. For it serves the free mover as the goal of the plan of efficient causality.

⁵⁷ G 80f., 83-86, 89, 144.

⁵⁸ «On God», 60f.; G 87.

The final Latin phrase of the last quote is interesting. Though it is ambiguous, Lonergan's interpretation of it reveals his intention. Originally it describes the causality of Aristotle's Prime Mover, acting as a final cause attracting a passive will. But, according to Lonergan, despite the *Pars Prima*, Thomas rejected both Aristotle's God and the passivity of the will. Not only does God actively plan fate as an artisan but also the free human will is self-moving⁵⁹.

Clearly in all of this Lonergan exhibits a very «objectivist» view of reality. Not the individual subject in dynamic relation to the world is primary, but an attempt to gain an angel's-eye-view of objective reality has been undertaken⁶⁰. Such a view is not static, however, for terrestrial essences are in dynamic interrelation, being ordered according to their forms but also beyond them by God's master plan. Before that plan is spelled out further, it is advantageous to capture in greater detail Lonergan's vision of the interrelation between God's governance of all created realities and human freedom. For not only does God's predestination not contradict nor destroy human and angelic freedoms but also He allegedly governs them beyond their own self-governance as they are fitted into His plan, fate⁶¹.

THE EUDEMIAN PRIME MOVER

God's control of secondary causes in fate would seem totally coherent if human freedom were not involved. But the concatenations of fate is intended precisely to explain the instrumentality of human freedom. How God employs freedoms as instruments may be grasped by Lonergan's understanding of the causality of the Eudemian Prime Mover. Where Eudemus thought that even the most prudent need a special divine impulse or instigation, *instinctus divinus*, inspiring an *initium consiliandi* to achieve a fortunate purpose consistently, Thomas recognized that «the problem of the *initium consiliandi* was but a particular case of the more general doctrine of Aristotelian premotion». How God intervenes to make man «take counsel» seems ambiguous at first in Lonergan's presentation. Without doubt the Eudemian Prime Mover is «an external prime mover of the will», which receives the end to which it moved itself *mediante consilio*, by the mediation of advice⁶². Whether this intervention occurs on the will directly or over the intellect is not clear. In describing a conversion by actual grace previous to habitual grace's infusion Lonergan traced Thomas' thought from the *De veritate*, where the alternatives of an «external [Aristotelian] premotion or an *instinctus divinus* within the will» were offered, to the *Quodlibetum primum*, in which «the alternative of an external premotion was eliminated on dogmatic grounds while the internal motion of the mind was explained in terms of the Eudemian first mover». One might interpret a shift from the *ins-*

⁵⁹ G 84, 87, 94f.

⁶⁰ An «angel's-eye-view» intends a vision embracing the whole universe in its spatio-temporal extension. This would presuppose that angels can know by more than infused abstract *species*. The inherent impossibility of this understanding will be indicated at the end of the present article. In the meantime it prepares for «Restoration».

⁶¹ G 73f., 79, 89, 98 n. 37, 113f., 127.

⁶² G 100, 102.

tinctus divinus within the will» to «internal motions of the mind» as a transition from will to intellect, yet earlier Lonergan had referred to the same doctrine of *De veritate* as *divinus instinctus secundum quod Deus in mentibus hominum operatur* [the divine impulse according to which God operates in the minds of men]⁶³. The contrast between intellect and will is not great and apparently is not intended.

The Eudemian Prime Mover effects the will's interior act, which is the will of the end⁶⁴. Although this influence on the will is itself not «counsel, it leads easily to counsel. Explaining the convergence of the two lines of causation «in effecting the act of choice in the will», Lonergan distinguished the specification and the exercise:

Thus we have two first causes: the object that is apprehended by the intellect as the end, and the agent that moves the will to this end. The consequent process is that the will moves the intellect to take counsel on means to the end, and then the object apprehended as means, together with the will of the end, moves the will to a choice of the means.

Thus the will's motion to a new end is seen to initiate the *initium consiliandi*. With a change of purpose, one must pause in activity to consider and select new means. Yet the text just cited is extremely interesting. It gives rise not only to the question, already raised, about the self-moving will's freedom, if it is exercised by God, but also to the problem of the end known. How or why must the end be known if God's grace can act directly upon the will, changing its «radical orientation» without presupposing «any object apprehended by the intellect»?⁶⁵. Lonergan recognized that along with God's creation of the soul this direct intervention on the will constituted an exception to the notion of cosmic hierarchy which Thomas used to develop the «mediated execution of divine providence» through the promotions by which the higher cause always ruled the lower⁶⁶. But in what way, then, does the theory of promotions remain valid? Is not God bypassing fate to work His will directly? The answer to these questions must be postponed until another tension is discovered⁶⁷.

NATURAL-SUPERNATURAL RELATION

If grace effects the radical reorientation of the will, the will's original orientation and its possible relation to grace must be presupposed. This touches the profound problem of the natural-supernatural relation. Conceptualist theologians generally oriented the will to *bonum in communi* as its formal object. That gave rise to a tension since *bonum in communi* is an abstraction, the equivalent in the order of the good to the abstract idea of being which the mind abstracted. Yet the will represents a dynamic faculty always oriented to the concrete. Lonergan resolved that tension by identifying the will's goal as the *bonum universale*, God⁶⁸. But with that the

⁶³ M 121, 21, 39.

⁶⁴ G 134f., 122.

⁶⁵ G 124, 136 n. 94.

⁶⁶ G 73f., 74 n. 51.

⁶⁷ COLLERAN, 7-10, just left the texts about interior grace and mediation through external circumstances stand alongside each other without a further attempt at reconciliation.

problem which the conceptualists were trying to avoid, reemerged. If the will is concretely ordered to God, He must be the real God, the trinitarian God, the God of revelation and grace. Does not the natural will then invade the realm of the supernatural, usurping a place not its own? Admittedly Lonergan had considered the natural-supernatural distinction, however necessary for the progress of theology, a merely abstract one. In all creatures is implanted a natural love of God above all things, but since matter and potentiality in general incline towards defects, the acquired and infused virtues are demanded for the concrete actualization of what would otherwise be «an abstract admiration and approval for justice and the love of God». Nonetheless, a natural will oriented to the God of grace seems to be the presupposition for all free choices⁶⁹. Would not the will's radical reorientation destroy rather than liberate freedom?

A parallel tension developed in relating the will's final object to the grace that allegedly straightens it out. In identifying God as the «universal object of the will, which is the good [*quod est bonum*]» and affirming that man cannot will anything «without that universal motion», St. Thomas went on to identify a «special motion» of grace: «Occasionally God moves some in a special way to will something determinately which is good [*quod est bonum*]⁷⁰». Lonergan employed that citation and later faced the question about the incompatibility of willing God as the «ultimate end» and the conversion of the just to Him as «a special end» in whom He inheres as their own good. In response he found «not the slightest incompatibility»; for «grace moves the will to God, who is determinate indeed but also the *bonum universale* beyond all limitation and classification». Indeed grace moves the will «by being a further actuation, and so giving expansion and enlargement». Then the argument ends with the phrase, «The really free are those who enjoy the freedom of the sons of God; perfect love of God is perfect detachment from created excellence and perfect liberty in choice»⁷¹.

Lonergan's response apparently raises more questions than it answers. For how can a will oriented to God, infinite Good, be expanded by any subsequent grace? Furthermore, how can God be describes as both «determinate» and «beyond all limitation and classification»? The Canadian Jesuit did not commit a slip of the pen. What then did he mean?

THE PREMOTION IN RESTORATION

The Restoration of All Things constitutes a brilliantly speculative essay that was probably too «audacious» and exaggerated to be published by a mere student of

⁶⁹ G 102, 123 n. 29. The identification of God with the *bonum universale* is found in *Summa Theologica* I-II q. 9 a. 4 ad 6um, to which Lonergan refers. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *Trinity*, pp. 589f.; A.-D. SERTILLANGES O. P., II, pp. 106f.; G. P. KLUBERTANZ S. I., pp. 164-167, 228-230.

⁶⁹ G 16, 54f.; «Finality», 25; R 163.

⁷⁰ G 102. One notes that the tension is only increased by the repetition of the phrase *quod est bonum*; the first usage results in translating *bonum* substantially as «the good», the second adjectivally. Yet the same Latin phrase applies to God and a determinate willing. In DT 269 Lonergan wrote of «God who moves men both to the universal good and through grace to a particular good». Clearly here grace concerns more the particular choice than the overall orientation.

⁷¹ G 123 n. 29.

theology in the days when theological arguments rested on the solid foundation of traditional authorities, Scripture, tradition, and the texts of St. Thomas. Yet much like Rousselot's «Primordial Adam» hypothesis, this essay exhibits the speculative structure that underpins Lonergan's later works, especially *Grace*, which allegedly interprets Thomistic texts⁷². For much of the essay is concerned with three pre-motions: God's in creation, Adam's, or Satan's, in the fall, and Christ's in redemption. A careful reading of the text will permit us to discover Lonergan's answer to questions previously raised and indicate how Lonergan intended to hold all the tensions together.

Insofar as material individuation serves as the prerequisite for personality, i. e., the «intelligible individuation in the actuation of intellect and will in human operation», and such operations are synthesized «in terms of the solidarity of human intellects and the statistical uniformity, as it were, of human wills», Lonergan looked for «the material unity of man in Adam» to be replaced by «the intellectual unity of man in Christ». St. Paul's understanding of humanity as an organism was explained metaphysically in terms of «the purely instrumental causality of the members of a body and the way in which the operation of the members affects the whole body»⁷³. Then emerged «the principle of premotion» which «makes these instrumental causes into a solitary chain of causation in which each instrument transfers the motion received from those before, transmitting it to those that follow». Since Adam suffered no premotion contrary to his nature, the premotion to sin came extrinsically from Satan. Thereafter Adam corrupted God's premotion and established a reign of sin before Christ intervened to «set up a new motion to harmonize, readjust, reintegrate a humanity that had reached the peak of disintegration and death»⁷⁴.

Since the will naturally follows the dictate of reason and sin is a «non-act» of the will, failing to inhibit a motion contrary to reason, there result various types of determinism. If the will does not act, the event is «determined exactly as any other physical event». If the will follows objective reason, it is «determinate in the order of pure reason». If it follows subjective reason, it is «determinate as a function of historical causation». This historical causation, or determination, refers to man's state whereby the will follows the intellect and the intellect is informed by the possibilities of thinking in its historical state, which is formed also by the ideas of men that constitute «an objective *Geist*, the common mind of man». Due to concupiscence, the result of Adam's loss of infused knowledge, the majority of humanity has to act according to the chances of their positions with incomplete acts of the intellect henceforth incapable of planning progress»⁷⁵. This lack of thought, objective reason, results in determinism, according to the Thomistic axiom, *quidquid movetur ab alio movetur*.

⁷² For Lonergan's own reflection on the essay's «daring» cf. R 140, 142. For P. Rousselot's «Primordial Adam» hypothesis, cf. his posthumously published «Idéalisme et Thomisme», *Archives de Philosophie* 42 (1979) 123-126, and J. M. McDERMOTT S. I., *Love and Understanding: The Relation of Will and Intellect in Pierre Rousselot's Christological Vision* (Rome: P.U.G., 1983), esp. 51-86, 118f., 228-238, 248-265.

⁷³ R 140f.

⁷⁴ R 141, 153, 162.

⁷⁵ R 143, 147, 154. This carries over into «Finality», 25f.

Will has to be premoved by intellect; intellect has to be premoved by phantasm; phantasm has to be premoved by an objective situation and environment; finally the objective situation and environment is partly the determinate work of nature, partly the accumulated work of mankind acting now according to its limited knowledge and now against this knowledge⁷⁶.

The young theologian even imagined that «with some highly refined mathematical calculus» a scientist, capable of seeing all the data and allowing for statistical variations in the response of free wills to their intellectual conditioning would see the simple intelligibility of history. The Creator and First Mover put all potencies in mutual relation with their initial promotions, foresaw, and intended the resultant modifications of position and motion. «What can operate only as the result of a promotion and only according to pre-established laws is simply an instrument, a machine; it does not cease to have a merely instrumental causality because of the freedom of selecting between the determinate order of an objective *Geist* and the determinate order of subintellectual operation». In short, «free will [...] is a choice between two determinate orders». Man's sin but weakens in the transmission God's original «promotion and predetermination». Man chooses in the final analysis to be either God's instrument, following natural inclination, or sin's instrument in the unintelligible non-act⁷⁷.

Where sin resulted in humanity's «progressive atomization, Christ intervened to create a supernatural unity by bestowing a new intellectual form on humanity, *materia propter formam*. This form is to be accepted through intellect and will in the constitution of a moral personality in union with other human beings. As the head of the new humanity, the recapitulation of the universe and the *Primum Agens* corresponding to God, the *Primum Agens* in the original creation⁷⁸, Christ's influence has struck men in two ways. First, he «restored the harmony of man by the grace of dogma, an absolute *Geist* above the wandering objective *Geist* of humanity». This absolute *Geist* allows men to overcome concupiscence through intellectual unity. The supernatural revelation to which Christ witnessed provides not just a content but also «premoves a living and developing mind: the mind of the mystical body; «we have the mind of Christ» (I Cor. 2:16). Thus not only is the idea of dogma the formal cause of humanity's unity but Christ is also recognized as Wisdom, the formal cause of the same unity in love. He is «the absolute of intellect, in which participates the Church»⁷⁹.

If Christ heals man's intellection by His teaching and illumination, He likewise supplies «the object for the love of the will» and «the center of the love which all men must have for all men in the unity of human nature and the solidarity of human operation». This influence is not limited to the following of ideas. For as well as teaching the doctrine of charity, «the only means of overcoming the evil of error and sin», the Church «gives the human will the support of grace that flows through the sacraments». Christ was the *Primum Agens* in the order of sacrifice «that is the whole meaning of life». For from Him «by the sending of the Holy Ghost proceeds

⁷⁶ R 148, 146, 153, 162.

⁷⁷ R 147-150.

⁷⁸ R 140f., 149, 151f., 157f., 160f., 165f.

⁷⁹ R 154f., 158-160, 141.

the active spiration in the human image of the Trinity» to which corresponds «the passive supernatural love of man, the theological virtue of charity». Thus in the final antithesis between Christ's and Satan's kingdoms is revealed «the final synthesis of history, Christ as the formal cause and through the Holy Spirit the efficient cause of the end of all creation, the manifestation of divine wisdom in heaven as well as on earth». In the Church the work of Christ continues, as men have to choose to be instruments either for reason and God or for passion and sin»⁸⁰. Those choices are heavily laden with destiny. For grace is passed on by human instrumentality in history more or less efficaciously. Indeed, when Lonergan pondered the mystery of predestination and asked why all men are not «spiritual», i. e., «oriented to God in his transcendence of the transcendentals and as he is known only by faith through revelation», his response was straightforward:

It is the fault of men. Why are graces sufficient but not efficacious? It is the fault of the human instruments whose duty it is to transfer to others the motion they receive. Why does God draw some and not others? Because he made man to his own image and likeness, one in nature and in operation, because he uses instruments to draw men according to the law, «Whatever is moved is moved by something else»; because, finally, the instruments will not be even unprofitable servants, will not live exclusively for his Truth, and so cannot love as does his Love, will not love reason, and image of the Word, and so cannot love man as did the Word⁸¹.

A RETURN TO GRACE AND FREEDOM

Whereas *Grace* claimed to be an interpretation of St. Thomas and thus remained bound to Aquinas' texts, *Recapitulation* expounded directly the young Jesuit's own view of the promotions effective in creation, sin, and redemption. While it is possible that Lonergan changed various opinions between 1935 and 1939, when he finished his doctoral thesis, *Recapitulation* provides a fascinating backdrop against which to study *Grace*. Surely the notion of God's «promotion» in creation is not to be imagined as a flick of the divine finger to set the universal machine into motion. Natures are inherent principles of activity set in motion with their creation. In *Grace* Lonergan argued that the promotion sets mover and moved in the proper relation «for motion naturally to ensue». Since God is universal cause, «this law of promotion yields the theorem that God applies all agents to their activity». The subsequent formulation of the principle of application fits perfectly with the notions of creation and promotion established in *Recapitulation*:

Because the creature cannot act infinitely, it must have an object upon which or with respect to which it acts. Because the creature cannot create, it cannot provide itself with the objects of its own activity. Because God alone can create, God alone

⁸⁰ R 158-160, 141, 147f., 149. Cf. also «Finality», 26, 38, 39f.

⁸¹ R 153. There is a remarkable similarity of Lonergan's understanding of the Body of Christ with that proposed by E. SCHWEIZER, ΣΩΜΑ: TWNT VIII 1067-1081; ID., «Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena», *Neotestamentica* (Zürich: Zwingli, 1968), 272-272; ID., «Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilogumena», *ibid.*, 293-316. Schweizer attempts to avoid any metaphysical structure, but his picture of a dynamic, temporal efficacy to the word of God recalls Lonergan's dynamic chains of causality for good initiated by Christ.

can provide such objects, and this provision is not by chance but in accordance with the divine plan. Therefore God applies all agents to their activity⁸².

Indeed, whereas the Aristotelian premotion involves temporal, not natural, priority over its effect and led the Stagyrte to infer the eternity of the world, «St. Thomas refuted this conclusion, not by substituting a premotion that was *natura prius*, but by arguing that what came first was not in the category of change but creation, and that creation, so far from taking place in time, includes the production of time itself⁸³.

Such an interpretation explains why Lonergan never attacked baroque scholasticism's premotion *qua* premotion and why he had difficulties with Bañez' theory. Whereas St. Thomas did not add any new motions to those already known but only understood them more profoundly, Bañez' premotion added to a created agent «a special participation of the pure act of being». Moreover his premotion was faulted for being prior by nature, not by time, to the act it effects, for being a creature endowed with an infallible efficacy that should be reserved to God alone, and for being necessary to effect a choice of means. By contrast Lonergan's temporally prior premotion merely involved «some relation, disposition, proximity that enables mover to act upon moved»⁸⁴. Except for sin the pristine coordination of creation would have let God's providence set itself through effortlessly. Sin's disorder had to be reset in order by Christ's premotion, His intervention, *instinctus divinus*, into the world. This «instigation» was also an «inspiration» —two meanings of *instinctus*— since Christ both established a definitive revelation, mankind's absolute *Geist*, and instituted sacraments to give grace, enabling men to live the life of supernatural charity. In this perspective the texts about the Eudemian Prime Mover make perfect sense. For while God reorients the will by the infusion of habitual grace in the sacrament of baptism, the immediate result of that infusion consists in meritorious works of faith, repentance, servile fear, and hope. «Operative grace changes the radical orientation of the will, *motio moventis*, then the changed will responds in a new way to the apprehension of the intellect, *motus mobilis*»⁸⁵. The faith which Lonergan presupposed is not an amorphous commitment to an ineffable mystery. «Anonymous Christianity» would seem a paradox, if not a contradiction, to the young Lonergan. In *Recapitulation* he saw faith in terms of the acceptance of definite dogmas valid beyond time's mutability; in *Grace* and thereafter, at least until 1964, faith for him involved an assent on the basis of authority to propositions whose truth was hidden in the depths of God⁸⁶. These truths offered a concrete knowledge and the object of a choice. Hence the will remained free before choosing them even after it had been properly reoriented by grace. The converted adult, however, would immediately reaffirm his faith after baptism or penance and merit grace's increase. Surely Lonergan saw with Thomas that it was possible to produce an act of faith before justification which had to be attributed as a conversion to actual grace. This

⁸² G 89, 71.

⁸³ G 71.

⁸⁴ G 71, 88, 109, 144.

⁸⁵ G 125, 57f.

⁸⁶ G 8, 113. «*Gratia Operans* Dissertation», 17f., 20f., 25, 27; «Theology and Understanding», *Collection*, 131-134, In 702f., 708-711, 718-726; DT 13, 20f., 57, 61, 238, 17, 56-58, 38.

grace effected the will of the end so that the will might thereafter choose the good work»⁸⁷. So the Eudemian Prime Mover has intervened through the sacraments and preaching of the Church to convert man's will by grace and offer him a concrete object of freedom, the Church's creed, on which his freedom might exert itself. Once the will has been properly reoriented, there is no further need, as Bañez thought, of an extra premotion to assure a good act. The circumstances were already properly realized for that. If one objects that man might still sin, Lonergan would quickly reply that sinning is a «non-act», a refusal to accept God's will, which possesses no further intelligibility.

This understanding also clarifies Lonergan's critique of Molina. The mere manipulation of circumstances, being «created antecedents», can explain the infallibility, irresistibility, and efficacy of God's providence as little as can Bañez' premotions. These characteristics are grounded «in the uncreated, which has its moment not in time but in the cooperation of eternal uncreated action with created and temporal action». Hence not the creature alone nor the Creator alone, but their conjunction proves irresistibly efficacious—just as for human freedom's act the cooperation of the human intellect for specification and of God for exercise are absolutely necessary. Without God's operation to convert the will the sinner remains bound to his sin, not really free; without the intellect's specification, no object could be presented to the will for free choice»⁸⁸. The conversion to God must be God's work, yet it is mediated through created causes—to such an extent that to the failure of created causes the condemnation of human beings was attributed. Because Molina did not recognize the juncture of God and creature in the sacramental order of salvation but left the will indifferent before an offer of grace even if all the circumstances had been properly manipulated, Lonergan criticized him for not going far enough: «the Molinist lacks the speculative acumen to make his grace leave the will instrumentally subordinated to divine authority». Such is God's control that He is not bound passively to any *futurabilia* in a hypothetical order⁸⁹. The presence of God in history guarantees His efficacy.

The sacramental structure of reality was effected in history, Lonergan noted in accord with St. Paul, as «the "new creation" through Christ Jesus». God's temporal intervention constituted «a creation that in its transcendence of mystery and grace reveals the Word by the Word in a way that no single creation could achieve: to reveal the infinite there must be an infinite to be made issue with; infinite wisdom conquers the infinity of sin»⁹⁰. The Son, eternal Wisdom, provided the form of the new creation, His Mystical Body, that is the Church, and the Holy Spirit dwells in the Church to operate efficiently in its members⁹¹. This doctrine, taken from *Recapitulation*, fits perfectly into Grace. For there habitual grace gives the formal eleva-

⁸⁷ G 59f., 124f., 124, n. 33. The attribution of the *initium fidei* to habitual grace as prevenient in G 142 must apply equally to actual grace as prevenient when faith precedes baptism. As we saw, Lonergan's conversion is always linked to the Church and dogma.

⁸⁸ G 116, 101f.

⁸⁹ G 144, 110; In 663.

⁹⁰ R 161. One suspects that the original text had capitalized «infinite Wisdom». The «Editor's Preface», 135f., to *Recapitulation* informed the reader: «Lonergan's use of capitals was especially generous in this paper, and we followed the Collected Works policy of using lower cases as much as possible».

⁹¹ R 141, 159f.; «Finality», 26.

tion —this grace is administered through the sacraments of baptism and penance. Since grace was merited by Christ and results in adoptive sonship, it is easy to consider Christ the form of the Church. We already saw how habitual grace served as the basis of the gifts of the Holy Spirit who governs the justified from without through further actual graces —without violence. For of all the causalities the efficient cause best preserves the distinction between cause and effect, and we already noted how Lonergan's finality was understood in terms of the goal intended by the efficient cause. In the New Covenant the Holy Spirit employs the members of Christ's Body as instruments in reformed chains of causality to mediate in sacraments and teaching the truth and grace of Christ.

The need of intelligible words and sacramental signs also clarifies Lonergan's insistence on the validity of concepts in responding to the question, *quid sit*? Though God infinitely transcends the finite natures, He does not totally relativize them. For they serve as pointers toward Him and, as we noted previously, preserve the intelligibility necessary for the structure of human freedom. That structure allows for the juncture of God and man in Jesus Christ as well as its continuation in the Body of Christ. This structure explains also the tension in the natural-supernatural distinction. In loving Jesus Christ one joins oneself to the *bonum universale*, yet because Christ presents Himself in the limitations of His humanity and of His sacramental Church the believer needs a special grace to turn from the individualistic selfishness of sin and join himself to the «special end» that was constituted in faith by Christ and the Church. Due to this healing and elevation grace gives the will a further actuation, expansion, and enlargement as the freedom of the sons of God is attained and liberty is liberated. The natural-supernatural distinction is as abstract as it is useful and necessary, but concrete men live with wills habitually oriented, in psychological continuity, to sin or God, and only the love of God through the infusion of charity might liberate liberty⁹². In this way the will's inability to avoid sin because the original premotion of creation has been debilitated by its transmission through human instruments has been overcome, and the intellect has found stable truth in the absolute *Geist* of Christ and His Church.

This sacramental interpretation of *Grace* is supported by rare, but important passages underlining the role of the sacramental economy of salvation. Explaining the obscurity of Thomistic instrumentality, Lonergan wrote, «St. Thomas used the *virtus instrumentalis* not only to explain the universal mediation of our Lord's humanity, to explain miracles, prophecy, and the sacraments, but also to account for the occult operations of nature, the influence of magical pictures, and, with Aristotle, the generation of animals». In dismissing the latter group as mythical Lonergan implicitly accepted the validity of the former instruments. Previously in a passage on conversion as the shift from the servitude to sin to the liberty of the sons of God, he quoted Thomas: «The grace making men freely fulfill the law was not conferred by the sacraments of the Law but is conferred by Christ's sacraments»⁹³. This citation is all the more revealing of Lonergan's position because it continued the long quotation beyond what was strictly demanded to prove the change of voluntary o-

⁹² G 52, 57.

⁹³ R 82, 57.

orientation in justification. In another place when discussing how all lower causes are instrumentally moved by the higher Lonergan made reference to «Christ's mediation of prophecy, miracles, sacraments»⁹⁴. Apparently Christ, the highest cause, employs sacraments to effect His grace's bestowal.

A POSSIBLE OBJECTION

If someone should object that Lonergan's sacraments do not themselves effect grace but seem to supply only the occasions for God to grant grace directly to the will, one need only recall the controversy about sacramental causality. Although the Cajetanian tradition employed the perfective physical causality theory whereby the sacramental instrument directly produced grace in the soul, others pointed out the impossibility of a natural sign to cause a supernatural effect and of a physical sign to cause a spiritual effect. Hence some, like Pourrat, following Melchor Cano, postulated a «moral causality» whereby God looks on the dignity of the sacrament as Christ's work and gives grace in accordance with the sacrament's value. L. Billot developed the theory of intentional causality in which the administered sacrament designates efficaciously the subject of grace by placing a juridical claim in that subject which brings about the exercise of the divine power⁹⁵. Clearly in these latter theories the metaphysical distance between the sacramental sign and God's direct bestowal of grace upon the soul would have easily allowed for the young Lonergan's notion of sacramental causality. Furthermore B. Leeming, S. I., professor of sacramental theology and Christology at the Gregorian during Lonergan's time of studies, who had been influential in persuading the young Jesuit away from his early nominalism to Thomism, was basically following Billot's intentional causality theory in his course notes. Indeed, it was the intention of the «most wise artisan» which gave the instrumental causality of the sacraments a power to produce what surpassed their natural «virtue»⁹⁶. Perhaps such ideas, backed by Thomistic quotations, influenced *Recapitulation*. Even more significant is Leeming's later development. His magisterial *Principles of Sacramental Theology* indicates a change of stance. Abandoning intentional causality, he developed the notion of dispositive physical causality whereby the sacramental instrument produced the *res et sacramentum*, i. e., the character, real presence, or disposition, that calls for, or «causes», grace. Most novel

⁹⁴ G 81, n. 82. If our interpretation is correct, F. CROWE S. I., «A Note on Lonergan's Dissertation and Its Introductory Pages», *Method* 3 (1985) 3, erred slightly in describing Lonergan as a Molinist at the time he commenced his doctoral dissertation. The page in *Method*, p. 163, to which Crowe referred says, «I had been brought up a Molinist». That does not mean that he had accepted Molinism. *Restoration* proves that he was already beyond the doctrine of his teachers by the end of second year theology.

⁹⁵ For the Cajetanian tradition cf. E. DORONZO O. M. I., *De Sacramentis in genere* (Milwaukee: Bruce, 1946), pp. 165-168, 172-174, 180-197; R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *Reality*, trans. P. Cummins (St. Louis: Herder, 1950), p. 247. Then P. POURRAT, *Theology of the Sacraments*, 3rd ed., trans. J. Gummersbach (St. Louis: Herder, 1924), esp. pp. 183f., 191-196. Finally L. BILLOT S. I., *De Ecclesiae Sacramentis*, 6th ed. (Romae: Gregoriana, 1924), I, pp. 116-143; also C. MCAULIFFE S. I., *Sacramental Theology* (St. Louis: Herder, 1958), pp. 37f.

⁹⁶ B. LEEMING S. I., *De Sacramentis in genere* (Romae: Gregoriana, 1933), esp. pp. 81f., 97-102, 105f. For his influence cf. «Insight Revisited», *A Second Collection*, ed. W. Ryan and B. Tyrrell (London: Darton, Longman & Todd, 1974), 265, 276.

was his linking of sacramental causality to the Church as the Mystical Body, through which Christ wished to confer grace⁹⁷. To what degree his Canadian student and friend influenced him on this point remains uncertain. But in any case certain theories of sacramental causality then current would support rather than hinder Lonergan's sacramental understanding of reality.

OVERVIEW AND CONCLUSIONS

If our interpretation of *Grace* is correct, the novelty and synthetic power of Lonergan's vision stand clear. His attempt at explaining Thomas' doctrine of operative grace goes beyond while reconciling the systems of Bañez and Molina. From the latter he borrowed the chains of secondary causality, fate, that determines the free choice. Yet these secondary causes do not remain exterior preconditions to choice; when joined to the sacramental reality of Christ, God as well as man, they effectively determine it interiorly. The effective determination was described as a pre-motion and as such recalled Bañez' *praemotio physica*. But whereas the sixteenth century Dominican imagined God's influence upon the human will in terms of a created, spiritual force, or impulse, overcoming internal resistance to move the soul efficaciously to the good choice, Lonergan identified the pre-motion with the very structure of creation and then of the recreation in grace. God could not be reduced to an electrical engineer shooting bolts of electricity into the machine he constructed to assure its proper functioning. The divine causality is rooted first in creation itself with all the intricacies of its innumerable crossing chains of causality.

In the supernatural recreation Christ employs the sacramental structure of the Church to mediate promotions to men. Some are directly infused into the soul, changing the will's orientation, while others rearrange circumstances to result in the converted will's free cooperation with grace. Among the latter circumstances are the changeless truths of dogma proclaimed by the Church.

The twentieth century Jesuit overcame the limitations of his predecessors not only because of his rereading of St. Thomas' complicated doctrine but also because he conquered the individualistic presuppositions of baroque theology and the Enlightenment. Man was not imagined as an isolated individual under God, but he was acknowledged to be a member of a spiritual-corporeal community from the beginning, a community that formed him for weal and woe. This *Weltanschauung* had the great advantage of resisting Enlightenment and liberal individualism and highlighting the indispensable necessity of the Church for mankind's salvation. Indeed, the inner-historical efficacy of Christ's redemptive action, resulting in the Church, was undeniable.

⁹⁷ B. LEEMING S. I., *Principles of Sacramental Theology* (London: Longmans, Green, 1956), pp. 321-332, 346-378. In *De Sacramentis in genere* Leeming had not developed the close relation with the Mystical Body of Christ: cf. esp. pp. 80-97; moreover, it should be noted that he preferred in these notes, pp. 97-122, to characterize this dispositive causality as «intentional» rather than «physical», whereas in *Principles*, pp. 333-345, he would reject both designations as inadequate and unfruitful in favor of the link to the Body of Christ.

That Lonergan should think in such broad strokes fit very well into the era between the World Wars when his thought was first exerting itself. Evolutionary theory was permeating the intellectual scene ever more. Marxism's materialistic interpretation of historical evolution posed a tremendous threat to the Church, which the young Jesuit desired to answer. *Lebensphilosophie* and the primacy of *das Volk*, or *il popolo*, were dominant north of the Alps as well as in Fascist Italy. The Canadian living in Rome had already identified the anti-Christian bias of Nazi ideology. Even in physics the isolated atoms of the Newtonian world view had yielded to field theory and laws of probability. Catholic theology, despite its neo-scholastic, conceptualist heritage, was also adapting aspects of the dominant *Weltanschauung*. Both R. Guardini and K. Adam employed a *Lebensphilosophie* to illuminate truths of the faith, and H. de Lubac was composing *Catholicism: A Study of Dogma in Relation to the Corporate Destiny of Mankind*. Pius XI's strong emphasis on social doctrine, especially his vision of the corporate state, tended to make Catholics very aware of moral and social solidarity. Transcendental Thomists, like Rousselot and Maréchal, had rediscovered the dynamism implicit in St. Thomas' doctrine of intellection, and such a dynamism necessarily sets subject, object, world, and God into fundamental relations. And even conservative theologians were being forced by the studies of E. Mersch and others to consider the Church as the Body of Christ—an intellectual movement crowned in 1943 by Pius XII's encyclical *Mystici Corporis*, spelling out the new pope's theological vision⁹⁸.

If Word War II destroyed totalitarian visions of humanity and the tyranny of Marxism encouraged a reaction to the American ideal of rugged individualism, the *Weltanschauung* of the early Lonergan was also to undergo tremendous changes. Surely his objectivist view of salvation history, could embrace the studies of human knowing, with their unavoidable emphasis on subjectivity, that issued in *Verbum* and *Insight*. A certain complementarity could be presupposed between the objective and subjective emphases. As we noted, Lonergan referred readers to *Grace* in *Verbum*, *Insight*, and his theological treatises of 1964. Only with the publication of *Method* was the break from *Grace*'s world vision clear and decisive. Apparently the tensions between objective and subjective emphases no longer permitted their easy meshing. But if *Grace*'s theology no longer satisfied, there must have been some difficulties with it from the beginning. In these final pages we shall attempt to indicate them.

As is well known, the later Lonergan rejected his earlier «faculty psychology», preferring «intentionality analysis»⁹⁹. Beyond all doubt the first long citation of the present article, listing the four presuppositions of freedom, postulated a clear, decisive distinction of intellect and will, a distinction that reemerged constantly in *Grace* as well as in *Restoration*. What difficulties did that entail?

Faculty psychology meant that the intellect concerned itself with truth while to the will was primarily ascribed the responsibility of freedom in the realization of the good. Supernatural faith involved the acceptance of dogmatic formulas, whose truth transcends human insight, on the supernatural authority of Christ and His

⁹⁸ Perhaps one may trace Lonergan's continuing bent toward universalistic thought in his fascination with Toynbee's universal history and, later, B. Snell's *The Making of Mind*.

⁹⁹ «Insight Revisited», 276f.

Church. Such an understanding of faith, which Lonergan maintained until at least 1964, would lead to difficulties in explaining the universality of God's salvific will (I Tim 2:4), precisely because it was so tightly tied to historical revelation and the institutional Church. How might anyone outside the pale of the supernatural institution's influence be saved? Of course it might be possible to imagine that a supernatural revelation, originally bestowed on Adam, had never disappeared entirely from humanity's objective *Geist*. However delimited by weak links in the human chain, revelation persisted and was even renewed and expanded in the patriarchs. And in many ways some knowledge of Jesus Christ had penetrated to most parts of the world¹⁰⁰. Hence a scintilla of the supernatural, by the fortunate coincidence of several intersecting strands of influence, might be fanned into flame in an individual soul for his salvation. But Lonergan's view of man apart from and before Christ was at least as pessimistic as the first chapter of *Romans*¹⁰¹. The salvation of an individual from the *massa damnata* due to a felicitous coincidence of causalities would then raise questions about the justice of a God whose providence controls all circumstances of fate and leaves the majority of men to their damnation.

More fundamental than the mechanics of the universal salvific will is the question of human freedom's responsibility in accepting or rejecting grace. That question was raised early on in this article. Further precisions and elucidations have only whetted the blade of the inquiry. It has become clear that salvation depends on the reorientation of the will to a supernatural end by operative grace. Often Lonergan reiterated the will's passivity under such an operation and spent time proving from Thomas' texts that such acts as willing and understanding were considered immanent or vital, even if passive¹⁰². The will of the end then is an «indeliberate act» or «a passive act produced in the will by God without any efficiency exerted by the will itself». In short, this means that «the act of willing an end is not free»¹⁰³. Only after the end was willed, was the will free to choose among various courses of action open to it and merit —yet God had so arranged the circumstances that He controlled the free will's choices. It was only apparently indifferent. «The will has its strip of autonomy, yet beyond this there is the ground from which free acts spring; and that ground God holds and moves as a fencer moves his whole rapier by grasping only the hilt». Obviously all the glory belongs to God for whatever good is accomplished. But man's «cooperation» is, to say the least, severely restricted in choices and utterly excluded from the act of conversion, the salvific act par excellence.

The will's passivity in conversion seems to repeat Bañez' position. Though papal decrees prohibit decrying either Bañezianism or Molinism as heretical, certain inconveniences arise from Lonergan's understanding of freedom. In following the natural law, the necessity of their nature, men could not claim to have accomplished anything of their own. They remained «unprofitable servants» (Lk. 17:10)¹⁰⁴. Ana-

¹⁰⁰ This type of response to the question of God's universal salvific will was developed by R. LOMBARDO S. I., *The Salvation of the Unbeliever*, tr. D. White (London: Burns & Oates, 1956), esp. 268-274.

¹⁰¹ G 41; DT 202.

¹⁰² G 26 n. 17, 38, 126-128, 131f., 134f.; V 109-111, 130-133, 138. 166f.; DT 267-270.

¹⁰³ G 131, 123f., 36f.; «On God», 65; DT 269.

¹⁰⁴ R 142, 149, 153.

logously, once inserted into Christ, men were necessitated by His doctrine and determination, having nothing to claim as their own merit. Yet, when men exercised their freedom to resist grace, or Christ's determination, the «use» of freedom was considered not only to result in a metaphysical surd but also to be a «non-act». Thus by doing nothing men sin just as by man, s remaining passive under God's premotion, i. e., doing nothing, conversion is received before fructifying in good works. Paradoxically formulated, man accepts both grace and sin by doing nothing—the same dilemma into which Maritain's development of Bañez' position devolved¹⁰⁵.

The notion of sin quickly leads to an *aporia*. Though considering it a «non-act» or «non-occurrence» in *Recapitulation* and *Insight*, Lonergan also affirmed that it was a «fact» in *Insight* as well as in *Grace*. Of course he denied sin any intelligibility. As *De Verbo Incarnato* later explained, since sin cannot be reduced to God as the First Cause, as all positive finite beings can, it lacks «the intelligibility of cause and caused»; as a privation of being's goodness it is neither rational nor good. Consequently no answer to the «why?» of sin can be discovered¹⁰⁶. Nonetheless a question remains about its «facticity». For in his argument for God's existence Lonergan maintained that finite beings are conditioned and find their ultimate intelligibility only in God's unconditional, infinite act of understanding «grounding the explanation of everything about everything else». «For otherwise proportionate being would remain a condition that merely happened to have its conditions fulfilled; in its every aspect it would be mere matter of fact; and as mere matter of fact is nothing, it would be nothing». So the fulfilling of the conditions for conditioned beings reveals a further cause, and, Lonergan argued, «if there are no matters of fact that remain ultimately unexplained, then no conditions are fulfilled simply at random»¹⁰⁷. But does not the «fact of sin» remain unexplained? Rather than being simply nothing, sin's facticity demanded the whole final chapter of *Insight*, devoted to «special transcendent knowledge», to explain why the «solution» to the problem of sin can only be found in supernatural grace and revelation. Sin remains a conundrum to reason as well as to feelings in man's relation to God¹⁰⁸.

A parallel problem concerns the designation of Satan's malevolent influence over Adam and his progeny as a «premotion». This term might be employed only in the broadest analogy to God's premotion. Whereas God's activity creates, conserves, and informs, the devil's «activity» only disrupts, destroys, and deforms. God acts as a true cause, but *De Verbo Incarnato* confessed that even identifying Satan as the «author of sin» attains no ultimate «why?» or cause for sin¹⁰⁹. *Reconciliation* recognized the same insight in referring only to the «quasi instrumentality of communicating

¹⁰⁵ Cf. J. M. McDERMOTT S. I., «Metaphysical Conundrums at the Root of Moral Disagreement», *Gregorianum* 71 (1990) 729-732. Lonergan differed from Maritain not only in refusing an added premotion to the objective structures of creation and redemption but also in making room for a self-moving will to cooperate with grace—even if its choices were already programmed.

¹⁰⁶ DVI 593.

¹⁰⁷ In 655f.

¹⁰⁸ Interesting to note is the advance from *Recapitulation* to *Grace* and *Insight*. The former, 163f., considered that there is «no reason» for empirical individuation or matters of fact, which are due to matter; the latter works, however, grounded the intelligibility of matters of fact in God.

¹⁰⁹ DVI 593.

sin» since «sin is a privation of something» and a privation is not something to be communicated; at most one communicates the something that lacks what it has been deprived of, i. e., a debilitation of the motion that should have been transmitted»¹¹⁰. The reality of sin affronts the mind both in its concreteness and its unintelligibility. As we indicated elsewhere, any philosophy constructed upon natures and/or their corresponding necessities in thought, whether conceptualist or transcendental, is doomed to encounter antinomies in grappling with the mysteries of freedom and sin¹¹¹.

One is tempted to link the surd of sin with the surd of prime matter. The surd of sin was recognized through an inverse insight. Since the empirical residue translates metaphysically into prime matter, and its individuality is only tangentially intelligible insofar as it supports a unifying form, and individuality as such is not universally intelligible, prime matter must also be recognized only through an inverse insight. «Our direct understanding abstracts from the empirical residue»¹¹². Prime matter's unavailability to rational insight, rooted in the irreducible facticity of the singular material being, prevents the world's intelligibility from being reduced to a rational, abstract determinism. Insofar as man is composed of soul and body, being and non-being, his contingency is assured¹¹³. Yet one must not capitulate to the opposite danger of letting this material contingency, or irrationality, lead to the denying of inner-worldly intelligibility altogether, as Sartre did while celebrating the priority of non-being over being, or «existence» over essence. As we argued above, Lonergan's careful preservation of the analogy between God and the world allowed him to transcend such rationalistic extremes. Nevertheless one may ask whether Lonergan's early intellectualism was somewhat exaggerated in his argument for the necessity of sinning. Sin becomes practically, statistically inevitable because prime matter introduces the potency separating man from God's pure act as well as from angelic perfection. Even aside from original sin, which warped man's original orientation to God, Lonergan held, «since the good is ever unique and evil manifold, the

¹¹⁰ R 154, 149, 147.

¹¹¹ J. M. McDERMOTT S. I., «Metaphysical Conundrums», esp. 732-734.

¹¹² In 516f.

¹¹³ In Thomism the essence-existence distinction provides another ground for contingency. There is an underlying tension in Thomism, however, for attributing individuality to both the act of existence and matter (cf., e. g., J. A. WEISHEPL O. P., *Friar Thomas d'Aquino* [Garden City: Doubleday, 1974], pp. 208, 234, 251; É. GILSON, *Le Thomisme*, 5th ed. [Paris: Vrin, 1944], pp. 518-520; L. SWEENEY S. I., *Authentic Metaphysics in an Age of Unreality* [New York: Lang, 1988], pp. 173-186). R. O'DONNELL C. S. P., «Individuation: An Example of the Development in the Thought of St. Thomas Aquinas», *The New Scholasticism* 33 (1959) 49-67, traces Thomas' various attempts to solve the problem of individuation before «completing» Thomas' doctrine by grounding individuation in the (universal) form; in the same direction as regarding personal individuality: M. BROWN, «Aquinas and the Individuation of Persons», *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991) 29-44; P. CASPER, «Thomas d'Aquin a-t-il tenté d'exprimer le principe d'individuation à l'intérieur des propriétés transcendentes de l'être», *Aquinas* 34 (1991) 41-51. Lonergan, In 517, contrasts «the brutal factualness», apparently attributable to the empirical residue with «the lucid, fully rational factualness» grasped as virtually unconditioned and experienced in an existential judgment. In the work of K. Rahner S. I., another transcendental Thomist, the world's contingency is reduced ultimately to the prime matter that prevents finite being from being immediately self-conscious. Cf. our «The Christologies of Karl Rahner», *Gregorianum* 67 (1986) 89-96; «Karl Rahner on Two Infinities: God and Matter», *International Philosophical Quarterly* 28 (1988) 444-448, 450-454; K. RAHNER S. I., *Hörer des Wortes*, 2nd ed., ed. J. B. Metz (Freiburg: Herder, 1971), pp. 103-114.

odds always are that man will do what is wrong¹¹⁴. Though far from a Gnostic equation with moral evil, prime matter seems to incline men to sin. Faced with that dilemma the traditional theology, which *Recapitulation* followed, had postulated praeternatural as well as supernatural gifts for Adam so that in the perfection of an almost angelic nature, immortal and integral in knowing and loving, no cause for sin could be attributed to God. When all the paradisiacal gifts were forfeited by sin, a concupiscence resulted that paradoxically designated man's natural tension between body and soul and the inclination to sin resulting from the body's less than total subordination to reason¹¹⁵. Catholic theology has been wrestling for centuries with the problem of «matter», avoiding the extremes of Gnosticism, exalting spirituality to the contempt of God's material creation, and materialism, as if matter could explain itself. The existence of this «non-being», as we saw, resists all shallow rationalisms and determinisms, leaving man open for God and freedom. But if matter resists human intelligibility, preventing man from being the measure of reality even in this world, sin is an absolute surd. Hence as metaphysically unintelligible, it cannot be fastened within any rational system of coordinates, even as a statistical probability. Freedom, which allows for the rejection of God and all meaning, represents the deepest mystery in the relation of God and man.

A similar, but reversed, relation held sway between matter and sin in *Recapitulation*. Lonergan held that matter existed for or was oriented to form: *materia propter formam*. Yet the original unity of the human race, which comprised one universal nature by virtue of its single form and multiplicity in virtue of matter¹¹⁶, was destroyed by sin and led to the almost total «atomization» of humanity. Christ came to establish His Body, the Church, endowed with the intellectual armor of dogma. Clearly human individuation, or disintegration, which might be attributed to matter, was attributed *de facto* to sin. Whereas *Grace* saw sin as almost a statistical inevitability due to matter, *Recapitulation* saw effective material individualization as the result of sin. Then the proper form of humanity was due to Christ's supernatural intervention. Was there any way of attributing a natural intelligibility to a material universe that apparently resisted total spiritual integration (and sense) and even inclined free human beings to sin? However abstract the natural-supernatural distinction may be, the formal intelligibility of humanity is here at stake. Not the existential condition but the very form of humanity must, it seems, be supernatural if man is to be intelligible at all.

This tension in the natural-supernatural relation was already noted with regard to willing. The will was naturally oriented to the infinite God, *bonum universale*, and remained indifferent before all finite objects of choice. Since man's material composition would statistically result ultimately in sin, which, once committed, would lead to further sins, Lonergan explained the need of an infused supernatural habit and additional actual graces by appeal to man's concrete state in contrast to his abstract admiration for the love of God. However accurate a phenomenological

¹¹⁴ G 42.

¹¹⁵ There is a similar tension in Catholic theology about death being both natural and due to sin. Cf. our article «Catholic Doctrine on Death», in *Scripta Varia. The Determination of Brain Death and Its Relationship to Human Death* (Rome: Pontifical Academy of the Sciences, 1992), 153-176.

¹¹⁶ R 151.

description of man who desires the good but follows evil (cf. Rom. 7:15-24) that might be, the ontological dilemma remains. For love and the will's orientation themselves are not abstract, but concrete. Indeed the will's natural orientation to God provides the condition of possibility for all other choices. However vividly the imagination may portray a sinful will turned back upon itself, intent upon its own atomization and in desperate need of conversion, insofar as a natural basis of freedom remains the will must stay oriented to the *bonum universale*. The meaning of conversion, graces' «radical reorientation», then becomes difficult to conceive ontologically.

Lonerger seemed to admit that conundrum from another perspective. If sin were ultimately totally unintelligible even to God, it would seem in its facticity to escape God's control. Yet providence by its domination of fate, expediting or impeding the conjunctures of causal series, infallibly achieves its purpose. It cannot be frustrated in its application of agents to their activity through its premotions. Even in the face of sin God sovereignty rules supreme. «The sinner does not withdraw totally from the divine governance, for the sinner intends some good»¹¹⁷. Clearly presupposed are the Thomistic theses that evil is the absence of an owed perfection and that, consequently, evil can be chosen only *sub specie boni*. But the choice of a limited, imperfect good means that some intelligibility must remain in the choice itself. Were sin totally unintelligible, the sinner could not know it to choose it, and it would escape God's providence. The *mysterium iniquitatis* is so profound that every attempt even to describe it results in contradictions. From one point of view God knows and controls sin, from another it remains unintelligible to Him and outside His control.

The dialectic of affirmation and negation in reason's struggle to come to grips with prime matter and sin may be attributed to the very limitations of human knowing, caught between its finitude and its infinite ground. The type of human knowing presupposed in *Grace and Recapitulation* must certainly have shocked the student of Lonergan. Dominant was not the subjectivity of an intellectual dynamism, but the objectivity of a scientist with a flexible calculus capable of overlooking and comprehending the whole historical process in all its complexity. Earlier in this article we had spoken of an «angel's-eye-view» of history. For surely Lonergan's hypothetical scientist represents a more than human ideal of cognition. Men cannot survey, not even from the highest peak in Darien, the whole sweep of history. Yet the angelic designation was not completely accurate. Thomistic pure spirits know by infused *species* since their very spirituality prevents them from receiving impressions from without, from the material world of time and space. Nor would a divine ideal of knowing serve the required function; the eternity of God's «now» apparently does not do sufficient justice to temporal extension and it is too far beyond man's reach. Like many other outstanding Catholic thinkers: Blondel, Rousselot, Mouroux, Gardeil, Penido, and Maritain, Lonergan imagined an ideal of human knowing that was more than human, less than divine, and not angelic¹¹⁸. This means that indivi

¹¹⁷ G 112, 76f., 80, 89.

¹¹⁸ Cf. M. BLONDEL, *L'Action* (1893) (Paris: Presses Universitaires de France, 1950), pp. 463-465; A. GARDEIL O. P., «La structure analogique de l'intellect», *Revue Thomiste* 32 (1927) 9-12; ID., *Le donné révéélé et la théologie*, 2nd ed. (Juvisy: Cerf, 1932), pp. 132-134; M. T.-L. PENIDO O. P., *Le rôle de l'analogie*

dual men cannot remain closed in on themselves, yet their openness to something more cannot destroy inner-worldly intelligibility. The balance of a sacramental structure is delicate but absolutely necessary to retain history's significance even while referring man to a mystery of intelligence and freedom infinitely surpassing him. That balance serves as the axis on which Lonergan's future development turns.

It would be fascinating to trace Lonergan's intellectual development beyond *Grace*. Further studies of St. Thomas' thought would open new vistas, and he would finally take off in flight beyond his thirteenth century master. But the present article has already tested sufficiently the reader's patience and persistence. The tensions which it uncovered in the early Lonergan doubtless propelled the young Jesuit to reevaluate his own understanding. To another time then must be postponed a further analysis of the later Lonergan. In the meantime it is hoped that the reader's perseverance has been rewarded with the desire to reread the texts of the twentieth century's greatest North American theologian¹¹⁹.

JOHN M. McDERMOTT S. I.

Pontifical Gregorian University.

en théologie dogmatique (Paris: Vrin, 1931), pp. 118, 189-191; J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 8th ed. (1963), in *Oeuvres complètes*, IV (Fribourg: Editions Universitaires, 1983), pp. 585f.; for Rousselot cf. above n. 72; J. MOUROUX, *Le mystère du temps* (Paris: Aubier, 1962), pp. 110-120. Mouroux's thought has been explained very well by G. Comandini in a doctoral thesis submitted to the Gregorian University in 1990, *The Notion of «Body» in the Theology of Jean Mouroux*, which, I hope, will be published in the near future.

¹¹⁹ The study of Lonergan's further thought has already been published as «Tensions in Lonergan's Theory of Conversion», *Gregorianum* 74 (1993) 101-140.

How accurate was Lonergan's exegesis of St. Thomas' thought? H. BOUILLARD S. I., *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin* (Paris: Aubier, 1944) came to quite a different interpretation of grace in the *Prima Secundae* arguing that Thomas did not postulate the «actual graces» invented by later commentators but stressed the action involved in the infusion of habitual grace; he also interpreted Thomas' reference to the Eudemean Prime Mover solely in terms of an interior movement of the will without any reference to «deliberation» or «initiation of counsel». But see Lonergan's brief rebuttal in G 25f. n. 17. We leave to Thomistic scholars the final judgment. The reappearance of *Recapitulation in Grace* need not arouse suspicions of eisegesis on Lonergan's part; it must be recalled that the essay's speculative vision had been nourished on St. Thomas and neoscholastic treatises. Intellectual symbiosis occurs, and often only such vital thought enables a student to penetrate the profoundest intentions of his master's text. My own study of St. Thomas, «Zwei Unendlichkeiten bei Thomas von Aquin: Gott und Materie», *Theologie und Philosophie* 61 (1986) 176-203, and the reading of many modern Thomists, who cite their master at length in drawing different conclusions, lead me to conjecture that the Doctor of the Schools possessed a very flexible intellectual instrument which he applied variously, emphasizing now one aspect, now another, of his intellectual vision to respond intelligently to questions regarding faith and reason. With the whole Catholic tradition he shared a sacramental vision of reality. There is room for further study on Thomas' understanding of *gratia operans*. Yet whether or not all the fluctuations in Thomas' thought which Lonergan had to harness, excising all the blunders, oversights, and momentary aberrations, actually corroborate Lonergan's exegesis, surely his interpretation itself remained squarely in the Thomistic tradition, preserving a sacramental balance.

LA AFIRMACIÓN DE LA TRASCENDENCIA DE DIOS EN LA DOCTRINA CRISTIANA Y EN LAS CONCLUSIONES DE LA FILOSOFÍA PRIMERA

In memoriam Cornelii Fabro C. P. S.

1. QUE DIOS NO ES UNA COSA DE ESTE MUNDO

El auge contemporáneo del pensamiento inmanentista afecta directamente la afirmación de la trascendencia divina, ya sea en el contexto del proceso histórico enderezado a la construcción sistemática del ateísmo, tal como se lo observa en la dirección de las tendencias descollantes que aquel pensamiento ha ido configurando a lo largo de la Edad Moderna, ya en las negaciones explícitas o implícitas de dicho atributo de la esencia de Dios formuladas dentro del trámite del discurrir ilógico característico de múltiples exposiciones que se precian, sin razones fundadas, de ostentar una fisonomía de estatura auténticamente filosófica. Pero la negación y la tergiversación de la trascendencia divina han llevado al pensamiento en cuestión a asumir una actitud de franca contraposición al cristianismo y a las conclusiones de la metafísica.

La revelación bíblica, la tradición apostólica y el magisterio de la Iglesia proclaman que Dios no es un ente de este mundo y que las cosas de este mundo no son divinas. En el lenguaje de la teología sagrada, esto se expresa diciendo que Dios trasciende infinitamente todas las cosas que Él ha creado de la nada y aun aquellas otras que, si bien no han sido hechas merced a su virtud productiva, pueblan igualmente el universo en razón de la propagación natural y de la artefacción humana. Esta doctrina se halla declarada sin ambages en múltiples documentos que atestiguan su afirmación invariable a lo largo de toda la historia del cristianismo. Sin embargo, aunque aseverada como resultado de la inspiración racional en fuentes que no se encuentran en las Escrituras, en las enseñanzas de la tradición ni en las precisiones docentes de los pontífices romanos o de los concilios eclesiásticos, la verdad de la trascendencia de Dios también forma parte del acervo científico obtenido por la intelección apodíctica del razonamiento metafísico. He aquí, pues, una de las tantas manifestaciones de la armonía especulativa de las conquistas cosechadas por el esfuerzo epistémico de la razón natural de los hombres y de los enunciados pertinentes al ámbito de la fe cristiana; una prueba más de la imposibilidad absoluta de la colisión de la verdad alcanzada por el entendimiento humano librado a su propia capacidad natural de aprehender sus objetos y de las verdades que el intelecto del *homo viator* acoge en su alma a causa de una elevación sobrenatural y misteriosa que le introduce en la propia vida íntima de Dios considerado *sub ratione ipsae divinitatis*.

La afirmación teológica y filosófica de la trascendencia de Dios siempre ha debido afrontar dos peligros extremos que la han asechado constantemente. Por un lado, la persistencia nunca extirpada de las convicciones y de la cultura humanas de aquella posición que asume la impronta del enemigo por antonomasia de la trascendencia divina: el panteísmo, en todas y cualesquiera de sus expresiones esparcidas a lo largo de la historia ya desde tiempos muy remotos, incluso desde mucho antes de la era cristiana, pero que hoy mismo ha vuelto a adquirir rostros novedosos recubiertos de

una sutileza inédita que, en buena medida, suelen enmascararlo hasta el grado de pasar bastante inadvertido en el panorama del pensamiento moderno y contemporáneo. Por otro, el riesgo de hablar de Dios como si se tratara de algo no ya separado de los entes mundanos y trascendente a todos ellos, sino más bien como un ente completamente divorciado de las cosas de aquí abajo y, por consiguiente, como si estas cosas se hallasen enteramente irreferidas a su ser y a su obrar *ad extra*; mas esta falsa versión de la trascendencia divina comporta una negación formal de otro atributo de la naturaleza de Dios: su omnipresencia. Es por tal motivo que la teología sagrada y la metafísica se han visto consuetudinariamente oprimidas a desarrollar los teoremas que conciernen a la trascendencia divina en medio de una polémica incesante contra todas las variantes del panteísmo cuanto contra aquéllas que desembocan en el rechazo o en la malversación de la omnipresencia de Dios introduciendo una distancia insuperable entre la entidad de los entes infradivinos y el ser y el obrar del Creador.

Las preocupaciones suscitadas por la negación o por la desnaturalización de la trascendencia divina han agitado los ánimos de muchos pensadores que han entrevisto las redundancias ateas que derivan de ello. Uno de los muchos pensadores inquietos por esta prolema ha sido George Berkeley, quien en su época achacaba la proliferación del ateísmo a diversas tendencias que circulaban escondidas bajo los rótulos de fatalismo, materialismo y panteísmo. Redactado en un estilo epistolar y al modo de una respuesta a una carta anónima inserta en el periódico *Daily Post-Boy*, en un opúsculo publicado en Londres en marzo de 1733, Berkeley ha inculcado a esas corrientes de haber incentivado la divulgación del espíritu ateo y, con ello, la negación de toda trascendencia divina allende este mundo¹. La carta anónima que diera ocasión a la respuesta de Berkeley contenía una crítica al antagonismo del prelado irlandés contra los *free-thinkers*, en particular tal como había sido encarado en el *Alciphron*, donde había atacado con dureza a algunos autores que, a su juicio, representaban la avanzada del ateísmo durante la primera mitad del siglo XVIII². En la *Vindication and Explanation*, Berkeley indica que los principales responsables de este suceso han sido Hobbes, Spinoza, Leibniz y Bayle; una estimación que más tarde, al menos por lo que incumbe a las teorías de Leibniz, ha sido contestada por el mismo editor Fraser y por otros estudiosos que han eximido al filósofo germano de las acusaciones del obispo de Cloyne³.

En ciertas oportunidades, la trascendencia divina ha sido señalada en términos que no difieren de una irrelación fáctica de Dios con respecto a las creaturas, singularmente con el hombre, su hechura amada. Es lo que podemos detectar en algu-

¹ Cfr. G. BERKELEY, *The Theory of Vision or Visual Language Shewing the Immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained in Answer to an Anonymous Writer*, § 6, in *The Works of George Berkeley D. D., Formerly Bishop of Cloyne Including his Posthumous Works*, with Prefaces, Annotations, and an Account of his Life by A. C. Fraser, Oxford 1901, vol. II, p. 383. Con posterioridad, este pequeño escrito de Berkeley ha sido citado comúnmente con el título abreviado de *Vindication and Explanation*. El texto de la carta anónima publicada en el *Daily Post-Boy* se puede leer en esta misma edición de las obras de Berkeley: *Ibid.*, pp. 372-374.

² Cfr. G. BERKELEY, *Alciphron or The Minute Philosopher* IV 7-15, in *The Works of George Berkeley D. D.*, vol. II, pp. 163-177.

³ Cfr. *The Works of George Berkeley D. D.*, vol. II, p. 383 note 1. Vide etiam C. FABRO C. P. S., *Introduzione all'ateismo moderno*, 2a. ed., Roma 1969 (=Cultura XXVIII), vol. I, pp. 321-326.

nas facetas del movimiento romántico del siglo XIX, donde nos es dable descubrir no pocas muestras de rebeldía contra una deidad cuya trascendencia fue tenida como algo asimilable a un desinterés divino en relación con las cosas de este mundo finito. Por este costado, la trascendencia de Dios a veces fue descrita a la manera de un abandono del hombre a su propia suerte, algo que habría acaecido como consecuencia de una presunta perfidia de una divinidad egoísta abocada no más que a contemplarse y a amarse a sí misma, pero a la cual le sería del todo indiferente la ventura y el destino del ente humano, quien ya no podría confiar sino exclusivamente en sus propias dotes para alcanzar la felicidad, mas no la felicidad supramundana e imperecedera de la cual habla la tradición del cristianismo, sino tan sólo la efímera y quebradiza felicidad terrenal: «¿Qué he de buscar? [...] ¡Lo mismo que tú, aguafiestas! ¡La felicidad en la tierra!»⁴.

Si esta versión romántica de la sublevación del hombre contra el Dios trascendente, cuya lejanía le habría sumido en un vasto desamparo, aparece como un preludio sugestivo del ateísmo subversivo del Nietzsche que la ha llevado a su máxima expresión, no se puede ocultar que la cultura del romanticismo, ya desde sus mismos inicios históricos, venía viendo en la trascendencia divina una condena del hombre a vivir añorando perpetuamente algo que ha reputado como la renuncia de Dios al ejercicio de su paternidad. Nietzsche no ha hecho otra cosa que dar un paso inmediatamente congruente con esta impresión hondamente arraigada en las aristas más exacerbadas del romanticismo decimonónico al haber invitado a sus congéneres a repudiar desde sus mismas entrañas a un Dios dibujado como un traidor de nuestra estirpe de hijos suyos. Pero conviene insistir en que aquella cultura romántica había suministrado el principio que ha oficiado de detonante de la protervia auspiciada por el agrio pensador de Röcken al haber incitado sin pausa a quitarse de encima de una vez por todas el despotismo óntico de una entidad suprahumana e infinitamente trascendente al mundo y al propio hombre. Para verificarlo, baste recordar el colofón de uno de los libros que en mayor medida han enfervorizado y escandalizado a los lectores románticos del siglo XIX y, por supuesto, al catolicismo de aquellas jornadas: *L'avenir de la science* de Ernest Renan: «Yo he sido formado por la Iglesia; le debo lo que soy y jamás lo olvidaré. La Iglesia me ha separado de lo profano, y se lo agradezco. Aquél a quien Dios ha tocado será siempre un ente aparte: haga lo hiciere, siempre es un desplazado entre los hombres; le imprime un sello. Para él, la gente joven no tiene ofertas gozosas ni [tienen] agrado las jovencitas. Después de haber visto a Dios, su lengua está turbada; no sabe hablar de cosas terrenas. ¡Oh, Dios de mi juventud, largamente he esperado regresar a ti con los estandartes desplegados y con la altivez de la razón, y tal vez retornaría humilde como una frágil mujer! Antaño me escuchabas; yo esperaba ver algún día tu rostro, pues entendía responder a mi voz. Y yo he visto derrumbarse tu templo piedra por piedra, y el santuario no tuvo eco, y, en lugar de un altar engalanado con luces y flores, he visto levantarse ante mí un altar de bronce, severo, desnudo, sin imágenes, sin tabernáculo, ensangrentado por la fatalidad, contra el cual va a hacerse añicos la oración. ¿Es mi falta? ¿La tuya? ¡Ah, cómo golpearía gustosamente mi pecho si esperara entender esta querida voz que otrora me estremecía! Pero no; no hay sino la

⁴ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Stuttgart 1992 (=Universal-Bibliothek 7111), S. 255.

inflexible naturaleza. Cuando busco tus ojos de padre, no encuentro sino la órbita ciega y sin fondo del infinito; cuando busco tu frente celeste, voy a chocar contra la bóveda de bronce que me devuelve fríamente mi amor. ¡Adiós, pues, oh Dios de mi juventud! Quizás tú seas aquél de mi lecho de muerte. ¡Adiós! ¡Aunque me hayas engañado, yo todavía te amo!»⁵. Estas palabras de Renan no sólo desnudan su desengaño de la fe y de la esperanza cristianas en el Dios trascendente, sino también su desprecio, o tal vez su ignorancia, de las inferencias metafísicas en torno de los atributos de la causa incausada de todas las cosas que en ella tienen su primer principio.

El cristianismo afirma la trascendencia de Dios previamente revelada a Israel en el Antiguo Testamento. Dios se ha dado a conocer al género humano como alguien que mora fuera de este mundo. El Señor vive en el Betel descubierto por Jacob: «¡Qué temible es este lugar! ¡Esto no es otra cosa sino la casa de Dios y la puerta del cielo!» (Gen XXVII 17). De Betel dirá luego Amós (VII 13) que es «el santuario del rey y la Casa del reino». Pero Yahveh, el habitante y el Señor de Betel, distante de las debilidades mundanas, impone a Moisés el deber de discriminar entre las cosas sagradas y las profanas, pues aquéllas son divinas e incontaminadas, mientras esto ha sido horadado por la iniquidad: «Deslinda el contorno de la montaña y di: Guardaos de subir al monte y aun de tocar su falda. Todo aquél que toque el monte morirá» (Ex XIX 12)⁶. Así, Dios solicita de su hija Israel las ofrendas de las cuales es acreedor en virtud de su inalcanzable Alteza; ofrendas que han de ser como construcciones que imiten los aposentos del Padre y el decoro que éstos poseen en su trascendencia celestial, i. e., un santuario erigido conforme «al modelo de la Morada y al modelo de todo su mobiliario que yo voy a mostrarte» (Ex XXV 9). Mas no cabe olvidar que la distancia entre Dios y el hombre, siendo de una majestuosidad sobrecogedora, no impide que el Creador se halle unido a su creatura predilecta: «¿Hay alguna nación tan grande que tenga los dioses tan cerca como lo está Yahveh nuestro Dios siempre que le invocamos?» (Deut IV 7). Sin embargo, el estar Dios en cierto modo presente en sus efectos no hace mella a su trascendencia. En su reducto intangible, Yahveh habita en la plenitud de su potestad y desde allí consuela a los afligidos y difunde el efluvio de su justicia: «Padre de los huérfanos y tutor de las viudas es Dios en su santa morada» (Ps LXVIII 6; cfr. 16-18). Los Libros Sapientiales relatan que el Todopoderoso reina eternamente sin ataduras a estas tinieblas donde, empero, hemos de honrarle edificando su templo de acuerdo al paradigma de las cumbres en que Él reside: «Tú me ordenaste edificar un santuario en tu monte santo y un altar en la ciudad donde habitas, imitación de la Tienda santa que habías preparado desde el principio (Sap IX 8; cfr. III Reg V 19 et Eccli XLVII 15). El Autor de todas las cosas se halla soberanamente allende todas y cada una de ellas.

El Nuevo Testamento reitera la trascendencia del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, mas ilustrándonos ahora acerca de una verdad a partir de la cual el hombre ya no podrá esquivar el significado inserto en este acontecimiento sublime: todas las cosas fueron hechas de la nada por el Verbo de Dios y ninguna de ellas es o tiene

⁵ E. RENAN, *L'avenir de la science. Pensées de 1848*, nouv. éd., Paris s. d. (1929), p. 492.

⁶ Cfr. el paralelo neotestamentario de Hebr XII 18, que la Biblia de Jerusalén traduce «No os habéis acercado a una realidad sensible», pero que la Vulgata vierte «Non enim accessistis ad tractabilem [montem]».

ser como no sea por la excelsa Palabra: «Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe» (Io I 3). Esto mismo había sido inculcado al pueblo hebreo ya antes del surgimiento del cristianismo: «Por la palabra de Yahveh fueron hechos los cielos, por el soplo de su boca toda su mesnada» (Ps XXXIII 6). «Dios de los Padres, Señor de la misericordia, que hiciste el universo con tu palabra, y con tu Sabiduría formaste al hombre» (Sap IX 1-2). Pero por la buena nueva de los Evangelios sabemos que el Verbo ha descendido de los cielos —llegó *de arriba*, como nos lo narra San Juan Bautista— y está por sobre todas las creaturas: «El que viene de arriba está por encima de todos: el que es de la tierra es de la tierra y habla de la tierra» (Io III 31; cfr. VIII 26)⁷. Por eso Jesucristo nos instruye sobre lo que vio allá arriba donde vive el Padre: «Yo hablo de lo que he visto donde mi Padre» (Io VIII 38). La divinidad trascendente del Verbo bajó a la tierra encarnándose en el vientre virginal de María. La humanidad de Jesús, no obstante, ha dejado intacta la trascendencia del Verbo, ya que su encarnación no ha comportado ninguna conversión de la divinidad en humanidad⁸. De esta manera, después de haber traído la redención a los hombres abriéndoles el camino de la salvación, Cristo regresó al Padre en un viaje a la misma trascendencia preexistente de su divinidad que declara la consubstancialidad del Ver-

⁷ Digno de destacar el corolario que Santo Tomás de Aquino ha extraído de esta doctrina evangélica: «Sciendum est, quod in rebus unumquodque, ad hoc quod sit perfectum, oportet venire ad terminum sibi debitum ex sua origine: sicut si aliquis ex rege oritur, oportet eum tandiu crescere quousque fiat rex. Christus autem habet originem excellentissimam et aeternam; et ideo oportet illum crescere per manifestationem suae virtutis, quantum ad alios, quousque innotescat, eum super omnes esse» (*In Evang. Ioannis*, cap. III, lect. 5). Cfr. *Catena aurea*. In Ioannem, cap. III, n. 10, donde el Aquinate colaciona las exégesis de Juan Crisóstomo, Agustín, Teofilacto y Alcuino de York.

⁸ Esta doctrina ha sido defendida con firmeza por los padres de la Iglesia. No obstante, de espaldas al *consensus patrum* y a las definiciones del magisterio de la Iglesia, numerosas exposiciones cristológicas contemporáneas sostienen que la encarnación del Verbo habría implicado un cierto *acontecimiento* protagonizado por la segunda Persona de la Trinidad en razón de su misma naturaleza divina. De ello se pretende inferir que, en virtud de la afirmación capital de la fe cristiana —*Et Verbum caro factum est* (Io I 14)—, ya no tendría caso el seguir hablando de una inmutabilidad absoluta de Dios, pues la encarnación, y con más razón todavía la pasión y la muerte de Jesús, no serían inteligibles sino como verdaderos movimientos acaecidos en la propia esencia de la divinidad. La Iglesia, según esta versión heterodoxa, habría sustentado en todo momento la inmutabilidad absoluta de Dios, mas a despecho de la revelación bíblica y no sin exhibir una obsecuencia incomprensible hacia la física y la metafísica griegas, sobre todo a causa de su absorción de la teoría del primer motor inmóvil de Aristóteles. Siempre de acuerdo a esta corriente, hoy se habría comenzado a descifrar la significación genuina de los misterios de la encarnación, de la pasión y de la muerte de Cristo gracias a la aplicación de algunas contribuciones fundamentales del pensamiento moderno, principalmente la dialéctica de Hegel, a la interpretación de la Escritura. Así, la inmutabilidad de Dios no pasaría de reflejar el tenor invariable de su promesa del reino dirigida al pueblo de Israel y reiterada después en la celebración de la nueva alianza, toda vez que la atribución a la deidad de una esencia absolutamente inmutable respondería no más que a una sumisión gratuita a la filosofía aristotélica palpable a lo largo de todo el desenvolvimiento histórico de la ciencia cristiana, la cual habría subsanado su defectuosa hermenéutica bíblica recién cuando el pensamiento moderno ha estipulado que el propio Dios encontraría su razón de ser en tanto y en cuanto Él mismo forme parte de un proceso evolutivo universal. Acerca de este asunto, cuya gravedad teológica y filosófica es incuestionable, nos remitimos a lo expuesto en nuestro artículo *El Dios inmutable de la filosofía perenne y de la fe católica*: «Doctor Communis» XLII (1989) 242-278. Las recientes negaciones de la inmutabilidad divina han sido objeto de confutaciones tajantes de parte de M. GERVAIS, *Incarnation et immuabilité divine*: «Revue des Sciences Religieuses» L (1976) 215-243; de J.-H. NICOLAS O. P., *Aimante et bienheureuse Trinité*: «Revue Thomiste» LXXVIII (1978) 271-292; y de H. SEIDL, *De l'immutabilité de Dieu dans l'acte de la création et dans la relation avec les hommes*: ibid. LXXXVII (1987) 615-629.

bo con quien le había enviado: «Me voy a aquél que me ha enviado» (Io XVI 5). «Me voy al Padre» (Io XVI 17). Su confesión no deja ninguna duda al respecto: «Creéis que salí de Dios. Salí del Padre y he venido al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre» (Io XVI 27-28). Más enfáticamente todavía, Jesús se presenta como alguien del todo trascendente a las cosas de nuestro mundo finito: ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου (Io XVII 16). Su reino, luego, tampoco está dentro de los confines de este destierro: «Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí» (Io XVIII 36). No es menester, entonces, que abundemos en más datos para entender que la trascendencia del Dios revelado por Cristo cuenta con un soporte firme en las páginas de los Evangelios.

2. LA SUPERACIÓN DEL PANTEÍSMO PAGANO

A partir de la predicación evangélica de Jesucristo y de la expansión de su doctrina por obra de los apóstoles, el cristianismo ha bregado sin pausa en pos de la remoción del panteísmo que constituía la quintaesencia de las religiones dominantes entre los pueblos instalados en la dilatada geografía del imperio romano. El panteísmo, precisamente, era el denominador común de las mitologías y de los cultos entronizados desde antaño en la sociedad de los gentiles, cuyas creencias oscilaban entre la divinización de las cosas terrenales y la atribución de *thn* carácter mundano a numerosas entidades fabulosas adoradas como dioses. Desde ya, ninguna de ambas alternativas permitía la afirmación de una deidad trascendente, por lo cual la concepción de lo divino, si bien conllevaba la admisión de una obvia superioridad de los dioses en relación con el resto de las cosas, no conseguía eximirlos de una evidente comunidad con la finitud y la mundanidad de los entes infradivinos. En las religiones extrabíblicas, a la larga, los vínculos que ligaban a los dioses con el mundo estaban plasmados en una determinada identificación, mezcla o confusión *ad invicem* que no daba ocasión para percibir entre ellos ninguna diversidad substancial, que es uno de los rasgos descollantes de la religión revelada en el Antiguo Testamento y sustentada con energía ya en las enseñanzas cristianas de la Iglesia primitiva, sobre todo por boca de los santos padres y de los escritores eclesiásticos antiguos.

El panteísmo había adquirido un fisonomía decantada en la etapa áurea de la elaboración histórica y del apogeo de la mitología griega. Ese período coincide con la búsqueda de explicaciones de las relaciones de los dioses con las cosas vivientes y especialmente con los hombres. Pero las explicaciones mitológicas urdidas en el marco de la cultura griega antigua nunca han remontado su apego a las descripciones retóricas y poéticas más bien enderezadas a dar cuenta de las convicciones populares que a aportar alguna demostración, o cuando menos una justificación medianamente refinada, de las razones en que se apoyaban las creencias del vulgo. De hecho, hoy la generalidad de los investigadores de la cultura pagana de la antigüedad acepta que la misma irrupción histórica del saber científico en Grecia —el fruto eminente de la instauración de la especulación filosófica— ha tenido lugar al modo de una tensión *in crescendo* entre las supersticiones mitológicas y los planteos argumentativos sugeridos por los primeros filósofos. El tránsito del *μῦθος* al *λόγος* pudo haber estado auspiciado por motivos inherentes a los intereses epistémicos de los

φυσιολόγοι, como habría dicho Aristóteles; pero su proyección teológica es desde todo punto de vista incontestable, pues ha redundado en el cuestionamiento profundo de los más caros enunciados de la religión griega al compunsárselos con las flamantes averiguaciones de la intelección científica⁹.

En este aspecto, el propio Homero, sumido en la atmósfera de las tendencias mitológicas vigentes en su patria, ha contribuido como ningún otro al afianzamiento de las teogonías que acaparaban el espíritu religioso durante aquella etapa de la historia griega; de ahí que los escritos que la tradición atribuye a su autoría hayan dado pie para condensar en un amplio fresco panteísta la fuerza arrolladora del destino, cuyo ímpetu abarca y enlaza por igual el movimiento conjunto de los hombres y de los dioses¹⁰. La asociación de la fortuna humana y de los designios de las divinidades míticas en la religión pagana puede sintetizarse en estas aclaraciones de Festugière: «Las conjeturas humanas sobre las disposiciones de los dioses variaban según se hallara el hombre en la prosperidad o en el infortunio. Cuando nuestros proyectos se cumplen, creemos con agrado que los dioses se ocupan de nosotros, que son buenos y nos aman; en el fracaso, al contrario, nos figuramos que los dioses están lejos, que son indiferentes u hostiles. Al respecto, la religión griega no difiere de las otras [religiones paganas]»¹¹. A nivel popular, e incluso en el campo político, el progreso de la cultura griega involucrado en el desarrollo del razonamiento filosófico, como se sabe, no ha podido modificar de un modo significativo estos rígidos criterios de una religiosidad supeditada al embelesamiento ancestral provocado por el peso de las creencias mitológicas¹².

Las teorías de los filósofos griegos de la antigüedad acerca de este punto son a-saz difíciles de compendiar en pocos renglones. La complejidad de la cuestión se puede comprender a la luz de un dato insoslayable: tales filósofos sólo rara y esporádicamente han abordado con mediana elocuencia el tema de los atributos de Dios. Estrictamente hablando, con las excepciones de Platón y de Aristóteles, no hay en la filosofía pagana ninguna afirmación explícita de la trascendencia divina. Más todavía, es indudable que a los filósofos del paganismo antiguo les hubiera costado un esfuerzo titánico el poder superar el panteísmo tan hondamente arraigado en la tra-

⁹ Cfr. L. ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris 1923; W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940; O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1945; F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, new ed., New York 1957; y G. FUNKE, *Die Welt der Mythen*, apud *Estudios de historia de la filosofía en homenaje al Profesor Rodolfo Mondolfo con motivo del quincuagésimo aniversario de su doctorado*, San Miguel de Tucumán 1957, fasc. I, pp. 67-91.

¹⁰ «Dans les conceptions homériques, il y a un élément favorable à l'éclosion du panthéisme: la puissance impersonnelle du Destin, μοῖρα, qui domine dieux et hommes» (F.-A. SCHALK, *Panthéisme*: DThC XI/2 1861). Cfr. G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956; trad. españ. de E. de la Peña: *Fenomenología de la religión*, México-Buenos Aires 1964, pp. 177-178.

¹¹ A.-J. FESTUGIÈRE O. P., *Épicure et ses dieux*, Paris 1946, trad. españ. de L. Sigal: *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires 1960, p. 32a.

¹² Cfr. O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906, apud *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, hrsg. von I. von Müller, Band V/2; U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, *Der Glaube der Hellenen*, Leipzig-Berlin 1932; A.-J. FESTUGIÈRE O. P., *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, nouv. éd., Paris 1981 (=Études Bibliques); ID., *Études de religion grecque et hellénistique*, ibi 1972 (=Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie); W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and the Greek Religion*, London 1935; y W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947.

dición mitológica y en los cultos estatales del pueblo griego, máxime si se tiene en cuenta que los antropomorfismos y los zoomorfismos invadían casi por completo la religión y los rituales adoptados por ese pueblo y por sus autoridades civiles. No obstante, dentro de este contexto es necesario asegurar que las filosofías de Platón y de Aristóteles no pueden equipararse al pensamiento de los demás filósofos paganos.

Platón ha sindicado las ideas subsistentes al modo de cosas que en buena medida ostentan atributos solamente predicables de la divinidad y, antes que nada, su condición de entes separados del mundo material y sensible, a saber: de un mundo sublunar amenguado por la imperfección óptica de todo aquello cuya realidad no pasa de ser una imitación atenuada y defectuosa de las verdaderas esencias, i. e., de las mismas formas ejemplares participadas a través de calcos que las reiteran mediante una inferioridad palmaria. Pero la teoría de las ideas expuesta por Platón en la Academia, a pesar de haber abierto la posibilidad de atisbar en ellas ciertos atributos propios de la deidad —sin excluir la trascendencia de Dios— nunca ha podido ser eximida de las sospechas de encubrir una cierta cuota de panteísmo, cuando menos larvado, en virtud de las oscuridades que obnubilan su doctrina de la participación. Concretamente, como lo ha consignado Aristóteles en su crítica de la teoría platónica de las ideas y de su participación en el mundo sensible, esta teoría se halla averiada por la ausencia del factor imprescindible para lograr una explicación satisfactoria del devenir de las cosas materiales: la causalidad eficiente. De esta manera, una teoría de la participación de la eideticidad de las naturalezas separadas y subsistentes que no contenga las precisiones indispensables en derredor del modo en que de ellas emanan sus efectos, en el mejor de los casos, nos pone al borde de la afirmación de la existencia de una comunidad substancial de las formas participantes y de las entidades participadas. De ahí los inconvenientes perceptibles en la ontología platónica del Uno, cuya intervención en el acto de la participación no termina de salvar la moción original o la causalidad de un agente productor de sus efectos y, por ende, tampoco su distinción de la multiplicidad que él mismo engloba y, al unísono, de la cual no se lo quiere segregado del todo¹³.

Por lo que atañe al problema de la trascendencia de Dios, la filosofía de Aristóteles constituye el momento culminante de la especulación metafísica de la antigüedad y, al mismo tiempo, una cierta antesala histórica de la posterior concepción cristiana de este atributo divino. En efecto, por una parte es patente que no hay el menor

¹³ «Ce qui n'est pas l'Un est autre que un; mais ce n'est pas à dire qu'il en soit une négation totale. Ce qui n'est pas l'Un est en effet des parties; mais celles-ci n'existent que comme parties d'un tout; ce sont donc les parties d'une unité et non celles d'une pluralité, car elles seraient alors toujours parties d'elles-mêmes sans être jamais une partie singulière. Ainsi il y a une double participation à l'Un: celle de chaque partie envisagée individuellement, celle du tout que forme celle-ci jointe aux autres. Cette double participation à l'Un ne signifie pas cependant identité avec lui; elle signifie au contraire multiplicité et même multiplicité illimitée. Mais justement la communauté de cette multiplicité, et avec elle-même et avec l'Un, voilà ce qui fonde une limitation réciproque: l'illimité, qui est étranger à l'Un, se limite du fait qu'il participe à la "forme" de l'Un, à la fois par chaque partie-une et par le tout-un. Il s'ensuit encore que, si dans tout l'en-dehors de l'Un il y a similitude en tant que par soi c'est un illimité, et par contre dissimilitude en tant que c'est un illimité qui se limite, du moins n'y a-t-il plus similitude et dissimilitude *sous le même rapport*. Au lieu de signifier négation radicale, la notion d'Autre opère *la liaison* entre la forme à laquelle l'être appartient et ce à quoi cette forme fait défaut» (L. ROBIN, *Platon*, nouv. éd., Paris 1968 [= Les Grands Penseurs], pp. 98-99).

vestigio de panteísmo en las teorías del jefe del Liceo. En este sentido, la doctrina del Estagirita ha superado largamente las hipotecas mitológicas subyacentes en el trasfondo del consenso compacto del filosofar griego precedente: la deidad del aristotelismo, definitivamente, no es una cosa de este mundo, donde todos los entes que lo pueblan son invariablemente móviles, finitos y compuestos. El Dios de Aristóteles es enteramente inmóvil, infinito en acto y absolutamente simple. Pero, por otra parte, sería demasiado presuntuoso el poner en su boca la palabra *trascendencia* para mencionar la índole de entidad separada de los entes terrenales que podemos apreciar en la naturaleza del primer motor inmóvil, pues el acto puro de la metafísica de nuestro escolarca, aun cuando se distinga tajantemente de las entidades móviles, compuestas y finitas observables en el mundo en que vivimos, nunca ha sido indicada en sus obras como algo a lo cual pertenezca aquel atributo, al menos tal como lo concebimos quienes aludimos a la trascendencia de Dios sin poder renunciar a entenderla según la significación que de ella se ha impuesto en la historia merced al poderoso influjo del cristianismo. La cuestión, empero, radica en estipular si la inexistencia del vocablo *trascendencia* en el lenguaje teológico aristotélico ha de evaluarse en términos meramente nominales, o bien si en sus escritos la ausencia de esa palabra preserva indemne la *res* significada —el mismo atributo de la esencia divina—, en el supuesto caso que Aristóteles lo haya afirmado en una instancia formalmente especulativa con arreglo a fórmulas que diferirían del repertorio lexicográfico de la teología difundida bajo la impronta de la predicación cristiana posterior. A la postre, lo que cabe averiguar es si Aristóteles ha afirmado o no ha afirmado la trascendencia de Dios, cualquiera haya sido el *modus significandi* que ha escogido cuando se ha abocado a versar en torno de la supramundinidad del acto puro o del primer motor inmóvil. ¿Es, pues, verdaderamente trascendente el Dios de la metafísica aristotélica? En nuestra opinión, esta pregunta debe ser respondida afirmativamente. A pesar del estilo escueto y lacónico que trasunta la prosa de los libros de filosofía primera del Estagirita, el acto puro es allí exaltado como el ente eterno y absolutamente simple que no entra en composición con ninguna substancia hilemórfica ni con ningún espíritu sujeto a las limitaciones devengadas por la pasividad de la *δύναμις*. Por tanto, aunque Aristóteles haya expuesto esta teoría teológica sin haber recurrido a un término griego equivalente a la voz latina *transcendentia*, tal atributo divino está tácitamente significado *secundum rem* en la notoria separación de la substancia eterna inmóvil con respecto a las cosas mundanas, todas las cuales, de acuerdo al jefe del Liceo tienen en Dios el principio imprincipiado de su devenir. Dios es un ente a cuya naturaleza le compete esencialmente la trascendencia, por más que Aristóteles no haya sido designado con este nombre dicho atributo de la deidad.

El aporte excepcional de Aristóteles a la teología, sin embargo, no ha impedido la incursión ulterior de la cultura y de la civilización paganas en un panteísmo que incluso se había trasladado al mismo campo de la vida moral y social de los pueblos de la antigüedad. La creencia en el Dios trascendente de la religión cristiana, en el Dios cuya providencia sobre la historia no es ajena a su causalidad universal y a su paternidad, sólo paulatinamente fue incorporándose a las naciones que iban recibiendo el mensaje de la revelación evangélica; mas, en todo caso, las ciudades que rendían culto a las deidades míticas y obsequiaban una latría de adoración a sus gobernantes recién fueron resignado esta faz política del panteísmo cuando la conversión al cristianismo obró la más formidable metamorfosis espiritual de que se tenga me-

moria en el derrotero temporal de la civilización humana. En efecto, el panteísmo profesado en términos religiosos no podía hallarse ausente de la praxis cívica de aquellos conglomerados renuentes a pensar que los dioses pudieran estar despojados de las mismas pasiones y bajezas exhibidas por quienes detentaban los poderes políticos, sin excluir la codicia, el odio y la crueldad. Retengamos esta síntesis de Festugière: «Es la humanidad toda entera la que Jesús ha venido a sanar; es sobre la muchedumbre que él ha llorado. La salvación que él trae no pone la mirada en los cuerpos: no promete ni da el bienestar temporal. Él quiere las almas, les abre el cielo. Su reino es de otro mundo. Ambos, César y Jesucristo, se llaman *señores*, y este título, de una y de otra parte, expresa sus naturalezas divinas. Pero son dos señoríos bien distintos y, a decir verdad, opuestos. Salvo algunos filósofos, cuando un pagano oraba, lo hacía en vista de bienes exteriores. Ninguna alusión al alma, a sus necesidades, en las oraciones públicas que nos provee la epigrafía [...] Por grandes que hayan sido, los beneficios del Imperio en nada excedían el orden de la carne. La reforma cristiana es una reforma interior. Los dos Señores no podían entenderse. La lucha era inevitable»¹⁴. En rigor, la inserción de la doctrina cristiana en las sociedades transidas por el panteísmo ha sobrepujado una crisis evidente de la concepción pagana de la lealtad, de la obediencia cívica y del patriotismo; virtudes éstas que eran consideradas inexcusables en todo hombre de bien y, desde luego, en aquéllos que gozaban de los privilegios de los ciudadanos. No obstante, como apunta Festugière, el cristianismo ha superado tal crisis sobrelevando esas virtudes en un grado proporcional al desprendimiento de sus compromisos con la visión panteísta del mundo, del estado y de las potestades políticas: «Estas virtudes morales —culto de los ancestros, amor a la patria, piedad para con el Emperador, lazo viviente de la ciudad terrenal— deben subordinarse al culto y al amor al Dios trascendente. Lo esencial es entrar en la ciudad celestial, de donde ha venido, de donde habrá de venir el Hijo de Dios»¹⁵. De sobra está que encarezcamos cuánto ha incidido el cristianismo en el asentamiento de la inteligencia humana de la trascendencia de Dios y, por consiguiente, en la superación del panteísmo político¹⁶.

3. EL CONSENSO PATRÍSTICO FRENTE AL DILEMA DEL UNO NEOPLATÓNICO

Los padres de la Iglesia y los escritores eclesiásticos antiguos han afirmado la trascendencia divina trasluciendo una virtual unanimidad de sus pareceres. En el siglo II de nuestra era, San Teófilo de Antioquía, a quien una tradición que se remonta a las informaciones suministradas por Eusebio de Cesarea considera el sexto obis-

¹⁴ A.-J. FESTUGIÈRE O. P., *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, Paris 1935 (=Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses), t. II, p. 21.

¹⁵ A.-J. FESTUGIÈRE O. P., *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, t. II, p. 22.

¹⁶ «C'est là ce qui donne à la loi évangélique son caractère essentiel: c'est une loi conçue et formulée par un Dieu, qui, possédant en lui la plénitude de la perfection, appelle les hommes à gravir ce sommet. Certains philosophes grecs avaient proposé à l'homme cet idéal: imiter Dieu; mais ce Dieu qu'ils proposaient en modèle, ils ne le connaissaient pas, et, s'ils s'efforçaient d'en fixer les traits, ils les dessinaient d'après leurs faiblesses: "Nul homme n'a jamais vu Dieu, mais le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a fait connaître"(Io I 18)» (J. LEBRETON S. I., *La vie chrétienne au premier siècle de l'Eglise*, Paris 1927 [=Collection La Vie Chrétienne 2], pp. 34-35).

po de esta sede¹⁷, dice que el Dios de la fe cristiana es inefable, inexpressable, invisible a los ojos del cuerpo; su gloria es ilimitada, igual que su grandeza; su altura rebasa todo lo que podamos suponer; su poder es inconmensurable por los hombres; su sabiduría no tiene par; su bondad no puede ser copiada; su magnanimidad es imponderable. Para Teófilo, consecuentemente, Dios no es algo de este mundo alejado de su perfección infinita¹⁸. Esta doctrina es retomada por San Hipólito Romano al proclamar que todas las cosas mundanas son *esclavas* de Dios, quien las ha creado por su Verbo¹⁹. A su vez, con su habitual vehemencia, Tertuliano ha salido al cruce de las modalidades más torpes y pedestres del panteísmo pagano —aquéllas que identificaban la deidad con el Sol y con bestias disfrazadas con diversos atuendos inventados por la imagería humana²⁰—, contrarrestando esta falsificación de la divinidad con una sucinta exposición de la verdadera naturaleza del Dios en quien creen los cristianos. En Tertuliano está del todo claro que Dios y el mundo son esencialmente diversos: «Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae, unde et Graeci nomen mundo κόσμον accommodaverunt»²¹.

Orígenes estatuye que la trascendencia divina con respecto a todas las cosas creadas se deduce de su omnímoda incorporeidad, de la imposibilidad de que Dios se halle mezclado con los entes materiales, de su simplicidad absoluta y de su condición de intelecto al cual nada puede agregarse ni con el cual ninguna cosa extradivina puede componerse²². San Atanasio, su sucesor a la cabeza de la Iglesia de Alejandría, tiene a Dios por algo de naturaleza del todo simple: ἀπλοῦς δὲ ὢν τὴν φύσιν²³, y esto hasta el punto de que, en razón de su misma naturaleza, se encuentra más allá de todas las cosas del mundo: ἔξω δὲ τῶν πάντων πάλιν ἔστι κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν²⁴. También dentro del clima dogmático impregnado por el espíritu del Concilio de Nicea, San Hilario de Poitiers describe la trascendencia de Dios afirmando que su ser le compete por sí mismo, o sea, en razón de su misma esencia; no lo debe a nada, pues su infinitud excluye el que pueda depender de otra cosa o residir en algo que no sea su propia substancia, de donde se halla fuera de toda circunscripción localizante o continente y aun fuera del tiempo y del evo, dado que estas medidas de la duración afectan solamente a las creaturas mundanas que Él

¹⁷ Cfr. EVSEBIUS CAESARIENSIS, *Hist. eccles.* Δ 24: PG XX 390.

¹⁸ Cfr. *Ad Autol.* A 3: *Théophile d'Antioche. Trois livres à Autolycus*, texte grec établi par G. Bardy, trad. de J. Sender, introd. et notes de G. Bardy, Paris 1948 (=Sources Chrétiennes 20), p. 62.

¹⁹ Πάντα δοῦλα ἔδειξαν εἶναι τοῦ θεοῦ τοῦ τὰ πάντα διὰ τοῦ λόγου κτίσαντος (*In Daniele* B 30, texte établi et traduit par M. Lefèvre, Paris 1947 (=Sources Chrétiennes 14), p. 176).

²⁰ Cfr. *Apolog.* XVI 1-14: *Tertullien. Apologétique*, texte établi et traduit par J.P. Waltzing avec la collaboration de A. Severyns, Paris 1929 (=Collection des Universités de France), pp. 37b-39b.

²¹ *Apolog.* XVII 1, p. 39b.

²² «Non ergo corpus aliquod aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adiunctionis admittens, uti ne maius aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονᾶς, et, ut ita dicam, ἐνᾶς, et mens, ac fons ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est» (*De princ.* A 1,6: PG XI 124; vel ex ed. P. Koetschau, Berlin 1913: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, hrsg. von der Kirchenväter-Kommission der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band V, S. 21).

²³ *Epist. de decret. Nicaen. synod.* 11: PG XXV 441.

²⁴ *Epist. de decret. Nicaen. synod.*, loc. cit, ibid.

ha obrado *ad extra* mediante su virtud productiva, ya que la divinidad no puede ser medida por ninguna cosa de este mundo²⁵.

San Basilio Magno no titubea al anunciar que la naturaleza divina, siendo absolutamente simple, es del todo incompuesta: ὁ δὲ Θεὸς ἀπλοῦς καὶ ἀσύνθετος παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖται²⁶. A la defensa de esta doctrina también se suma San Gregorio Nacianceno: el ser pertenece a Dios según su propia quiddidad y no se mezcla con nada ajeno a su esencia: ἡ τὸ εἶναι καθ'ἑαυτὸ, καὶ οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον²⁷. Junto a estos padres orientales, San Gregorio de Nyssa confirma que el Dios de la fe cristiana, según lo revelado en las Escrituras, es de naturaleza simple e incompuesta²⁸. Otro tanto se lee en el libro *De Spiritu Sancto* de Dídimo de Alejandría, que se ha conservado en una versión latina cuya comprensión no está exenta de una cierta dificultad: «Deus simplex et incompressa spiritualisque naturae neque aures neque organa, quibus vox emittitur, habet; sed solitaria incomprehensibilisque substantia nullis membris partibusque componitur»²⁹. Hacia la misma época, San Juan Crisóstomo se expedía en términos consonantes con éstos al decir que Dios, siendo esencialmente simple e incompuesto, escapa a toda figura que de Él podamos dibujar³⁰.

San Ambrosio de Milán ha tratado sobre la trascendencia divina con la profundidad que destaca en su explanación de la fe cristiana dirigida a Graciano. Aprovecha la temática relativa a este atributo de Dios para señalar también que tal trascendencia es perfectamente compatible con la ubicuidad y con la omnipresencia divinas: «Deus naturae simplicis est, non coniunctae atque compositae; cui nihil accedat, sed solum quod divinum est in natura habet sua; complens omnia, nusquam ipse confusus; penetrans omnia, nusquam ipse penetrandus; ubique totus, eodemque tempore vel in caelo, vel in terris, vel in novissimo maris praesens, visu incomprehensibilis, fatu ininterpretabilis, sensu inaestimabilis, fide sequendus, religione venerandus; ut, quidquid religiosius sentiri potest, quidquid praestantius ad decorem, quidquid sublimius ad potestatem, hoc Deo intellegas convenire»³¹. San Agustín de Hipona ex-

²⁵ «Ceterum eius esse in sese est, non aliunde quod est sumens, sed id quod est ex se atque in se obtinens. Infinitus, quia non ipse in aliquo, sed intra eum omnia; semper extra locum, quia non continetur; semper ante aevum, quia tempus ab eo est» (*De Trinit.* II 6: PL X 54).

²⁶ *Epist.* 38 *ad Caesar.* 2: PG XXXII 248. Cfr. *Epist.* 234 *ad Amphilocho.* 1: PG XXXII 869; et *Adv. Eunom.* A 15: PG XXIX 545.

²⁷ *Orat.* 30 18: PG XXXVI 125.

²⁸ Cfr. *Contra Eunom.* A 1: PG XLV 461.

²⁹ *De Spiritu Sancto* 35: PG XXXIX 1064. El extravío del original griego de este libro obstruye la posibilidad de establecer si la atribución a Dios de una cierta *solitudo* se hallaba efectivamente en la mente de su autor. Recordemos que esta expresión había sido descalificada por algunos padres de la Iglesia, cual el caso de Hilario: «Nobis neque solitarius, neque diversus Deus est confitendus» (*De Trinit.* IV 18: PL X 111). Siglos después, Santo Tomás de Aquino daba plena razón al obispo de Poitiers: «Vitandum est etiam nomen *solitarii*, ne tollatur consortium trium [divinarum] personarum» (*Summ. theol.* I q. 31 a. 2 resp.). De cualquier forma, la inconveniencia de atribuir a Dios la soledad mencionada en el opúsculo de Dídimo de Alejandría quedaría atenuada si con ello no se aludiera a la vida intratrinitaria, sino a la separación de la naturaleza divina en relación con las cosas de este mundo finito y rebajado, en cuya circunstancia dicha *solitudo* se aproximaría a la significación más exacta de la noción de *transcendentia* plasmada en la teología y en la metafísica de los maestros cristianos posteriores.

³⁰ Ὁ γὰρ Θεὸς ἀπλοῦς καὶ ἀσύνθετος καὶ ἀσχημάτιστος (*De incomprehen.* 4,3: PG XLVIII 730).

³¹ *De fide ad Grat.* I 16: PL XVI 552. Aunque ahora más concisamente, San Ambrosio expone la misma teoría en este otro texto: «Dei enim simplex naturae est, homo ex anima rationali constat et corpore»

cluye de la substancia divina toda composición con cualquier accidente, ya que esto es privativo de las creaturas mutables; de ahí que Dios se evada de la pertenencia al orden de las cosas compuestas, lo que equivale a afirmar que trasciende todo aquello que nos rodea en este mundo, el ámbito en que moran los entes sujetos al devenir y al cambio: «In rebus creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur [...] In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur»³². Inspirado en la teología de su predecesor Atanasio, el célebre *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* de San Cirilo de Alejandría, que se cuenta entre las piezas mayores de la dogmática patrística, contiene asimismo una confesión inequívoca de la trascendencia divina entendida conforme a la fórmula común de los padres orientales: la naturaleza de Dios es simple e incompuesta³³. En los diálogos insertos en una obra igualmente dedicada al dogma cardinal del cristianismo, Cirilo recalca que los hombres hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios; pero una distancia infinita nos separa de la substancia divina, porque no poseemos la naturaleza simple propia de nuestro Autor, quien, al ser simple e incompuesto, es la suma perfección y, en consecuencia, de nada carece³⁴.

Esta rápida antología de las principales sentencias patrísticas sobre la trascendencia de Dios nos sitúa en una fecha de la historia en la cual ha tenido lugar el auge del neoplatonismo. A los fines de nuestro estudio, esta corriente filosófica exhala una triple importancia. Ante todo, en el cultivo de la filosofía neoplatónica ha descollado la preocupación por las cuestiones teológicas y, en tal contexto, aquéllas referentes a los atributos divinos. En segundo término, es notorio que la mayoría de los autores que han protagonizado el esplendor del neoplatonismo no han sido indiferentes al bagaje teórico de la filosofía de Aristóteles —más aún, dichos autores se han lucido como los más renombrados expositores antiguos de las obras del Estagirita, como lo ponen al descubierto los monumentales *Commentaria in Aristotelem Graeca* editados en Berlín entre 1882 y 1909 bajo el patrocinio de la Real Academia de Letras de Prusia—, y aparte de ello, se han esmerado en la comparación y en la rectificación mutuas de los legados teológicos de Platón y del jefe del Liceo. Por último, la filosofía neoplatónica ha jugado un papel remarcable en diversos aspectos de las doctrinas de los padres de la Iglesia y de los escritores eclesiásticos de los primeros siglos de la era cristiana. Las especulaciones que en torno de la trascendencia de Dios provienen desde aquellos tiempos no han estado disociadas del influjo neoplatónico en la evolución de la teología vinculada a esta corriente filosófica; sin duda la de mayor vigor, junto con el estoicismo cultivado por los latinos, durante los primeros siglos de nuestra era.

Sin embargo, sería muy difícil el poder probar que la exégesis patrística de la trascendencia divina habría sido una adaptación directa de ciertas tesis de la metafísica neoplatónica a las exigencias de la revelación bíblica, como muchas veces se lo ha estimado, aunque sin alegarse los documentos que certifiquen esta impresión. Si no

(*De incarnat. domin. sacram.* 2: PL XVI 821).

³² *De Trinit.* V 5: PL XLII 914.

³³ Ἀπλή τις οὐσα καὶ ἀσύνθετος ἡ τῆς θεότητος φύσις (*Thes. de sancta et consubst. Trinit.* 11: PG LXXV 141).

³⁴ Cfr. *De sancta et consubst. Trinit. dialogi* 1: PG LXXV 673.

se puede dudar de algunos nexos valiosos entre la teología de los santos padres y el pensamiento de los filósofos neoplatónicos, no es lícito, a la inversa, el desear que el meollo de la dogmática patristica se haya elaborado a la manera de una absorción así como así de los rasgos salientes de ese pensamiento de cuño pagano. Tres razones nos llevan a emitir este juicio: 1ª) las descripciones de la deidad y de los atributos divinos legibles en las *Enéadas* de Plotino y en la literatura de Porfirio —los dos autores neoplatónicos de mayor influencia en el ámbito cristiano— eran lo suficientemente farragosas como para que los padres de la Iglesia y los escritores eclesiásticos antiguos pudieran percibir en ellas una explicación de la trascendencia de Dios medianamente vecina al mensaje de las Sagradas Escrituras y a la predicación apostólica. A ello cabe agregar que tanto Plotino como Porfirio han esgrimido la teoría de la emanación procurando balancear la díada trascendencia-inmanencia a través de una concepción de la participación que no sólo no disipaba las sospechas de panteísmo que esta concepción ya destilaba en la filosofía de Platón, sino que hasta aparecía más acentuada todavía a causa de la resistencia de los filósofos neoplatónicos a adherir a las verdades del cristianismo³⁵.— 2ª) La elaboración más detallada y aguda de la teología neoplatónica pagana no estado a cargo de Plotino ni de Porfirio, sino de Proclo, en cuyas obras, no obstante la persistencia de matices criptopanteístas nunca despejados del todo del panorama filosófico del neoplatonismo pagano, la separación de la deidad con respecto a las cosas de este mundo permite vislumbrar algo semejante al concepto cristiano de trascendencia con una diafanidad inadvertida en los filósofos que le han antecedido; pero sucede que Proclo, quien murió en el año 485 y en cuyos escritos pesaron tanto la ontología de las *Enéadas* de Plotino cuanto las

³⁵ Las opiniones de los críticos reflejan una amplia divergencia en esta materia. Un buen ejemplo de ella lo hallamos en las discrepancias relucientes en las respectivas interpretaciones de R. Arnou y de R. Jolivet. Para éste, el sentido último de la visión plotiniana del universo es manifiestamente panteísta: «Un tel panthéisme n'exclut pas, assurément, la réalité des êtres; mais en postulant que la production des êtres est nécessaire, il implique que ces êtres dérivent par émanation de la substance divine» (R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris 1931 [=Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie], pp. 124-125). Para Arnou, opuestamente, la afirmación plotiniana de la trascendencia divina vendría a equilibrar la inmanencia del Uno a la multiplicidad de los entes sublunares y, consiguientemente, la emanación de las cosas mundanas a partir del Uno no tendría por qué revestir el tenor panteísta que una vieja línea hermenéutica habría asignado gratuitamente a la ontología del filósofo egipcio: cfr. R. ARNOU S. I., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, ibi 1921, pp. 151-187. A nuestro entender, el problema merece esta precisión ulterior: es evidente que la afirmación de una cierta trascendencia del Uno en la filosofía plotiniana puede hacerse valer para mostrar un franco progreso de su ontología en relación con aquélla propalada por Platón y por sus discípulos de la primera Academia —y en esto Arnou no ha estado desacertado—; mas no lo es menos, como lo ha afirmado Jolivet, que, en Plotino, la trascendencia y la inmanencia de la divinidad no logran evitar que ambas se relacionen mutuamente en términos que no pueden eludir una buena dosis de paradoja o de contradicción. Por eso creemos que el neoplatonismo nunca ha logrado superar la antítesis en que invariablemente ha planteado tales relaciones; una antítesis de la cual los padres de la Iglesia jamás se han hecho eco y que recién en el siglo XIII, en la especulación de Tomás de Aquino, ha encontrado la solución definitiva mediante la depuración de la noción de emanación por su equiparación a la causalidad creadora del *ipsum esse subsistens*: «Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil» (*Summ. theol.* I q. 45 a. 1 resp.); o bien: «Secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum» (*Summ. c. Gent.* IV 11). Pero esta solución se sustenta en un supuesto metafísico previo que Santo Tomás ha fijado gracias a su originalidad teórica personal y, por ende, ausente de la tradición metafísica anterior: la identidad del ser y la esencia de Dios y la distinción real de uno y otra en todo ente por participación.

doctrinas de Jámblico y las elucubraciones aristotelizantes de Siriano y de Olimpiodoro, no ha tenido virtualmente ninguna ingerencia en la teología patrística, como no sea en la mente del Pseudo Dionisio Areopagita, según se lo acepta generalizadamente desde el Renacimiento en adelante. Por lo que incumbe a la teoría de la trascendencia divina, fuera del *Corpus dionysianum*, no hay en la patrística vestigios de un eventual acogimiento cristiano de las opiniones de Proclo³⁶. - Y 3ª) Las concepciones alentadas por los santos padres en derredor de la trascendencia de Dios no han dependido tanto del influjo de sus fuentes filosóficas neoplatónicas, sino más bien de la necesidad apologética de desbaratar el panteísmo que impregnaba las divagaciones cosmogónicas, el antropomorfismo, el zoomorfismo y los rituales religiosos de la civilización pagana, en cuya conversión se hallaban empeñados³⁷.

La afirmación definitiva de la trascendencia divina ha sido, pues, una conquista de los padres de la Iglesia, quienes sólo de un modo parcial, y normalmente aislado y discontinuo, han acusado la influencia de la filosofía platónica, al menos en este capítulo fundamental de la inteligencia teológica. Pero la exposición metafísica integral de este atributo de Dios ha debido aguardar el esplendor de la escolástica de la Edad Media hasta adquirir la envergadura científica con que ha llegado a nosotros. Recién entonces se ha puesto de manifiesto con total claridad la confluencia perfecta de la verdad cristiana de la trascendencia divina con la inferencia metafísica de este atributo de la deidad conseguida sobre la base de la prueba apodíctica de que, en efecto, hay un ente al cual todos los hombres llaman *Dios*. Los avances de la escolástica medieval en esta materia han estado encuadrados dentro de un contexto especulativo donde la nota saliente ha sido el contraste de las respuestas insatisfactorias del neoplatonismo con el rescate de la física y de la filosofía primera de Aristóteles.

³⁶ E. R. Dodds, editor de los *Elementos de teología* de Proclo, señala las proposiciones 5a, 7a, 23a, 30a, 56a y 98a de este libro como los lugares típicos donde el filósofo bizantino habría dado testimonio de su afirmación de la trascendencia de Dios, si bien siempre compensándola con la afirmación concomitante de la immanencia de la deidad a los entes por participación e incluso, en ocasiones, sin poder esquivar las paradojas de la antítesis ya apuntada en las ontologías de Plotino y de Porfirio: cfr. *Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary* by E. R. Dodds, 3rd ed., Oxford 1964, pp. 5-6, 8, 27-28, 35, 55 and 87-88. Véanse también las eruditas glosas de Dodds sobre las proposiciones citadas: pp. 191, 194-195, 210-211, 217, 230 and 251-252. Por otro lado, acerca de la influencia de Proclo en el *Corpus areopagiticum*, consúltense los estudios de H. KOCH, *Proclus als Quelle des Pseudus-Dionysius Areopagita*: «Philologus» LIV (1895) 438ff.; ID., *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinem Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900; J. STIGLMAYR S. I., *Das Aufkommen der Ps. Dionysius Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649*, Feldkirch 1895; y H. F. MÜLLER, *Dionysios. Proklos. Plotinos. Ein historische Beitrag zur neuplatonischen Philosophie*, Münster i. Westf. 1918 (=Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XX/3-4). Digamos, de paso, que no ha prosperado el criterio de Dodds (cfr. *Proclus. The Elements of Theology*, p. XXVIII) según el cual el Pseudo Dionisio habría redactado el *Corpus areopagiticum* exhibiendo una obsecuencia extrema en relación con la filosofía neoplatónica de Proclo, al punto tal que, según el editor británico, en ese catálogo de escritos teológicos anónimos, hasta la misma ortodoxia cristiana de la noción de trascendencia divina habría quedado en cierta forma comprometida por este percance. Contra esta opinión, repárese en el artículo de C. PERA O. P., *I teologi e la teologia nello sviluppo del pensiero cristiano dal III° al IV° secolo*: «Angelicum» XIX (1942) 39-95, especialmente 78-82.

³⁷ Sobre el influjo neoplatónico en la patrística, véanse las conocidas obras de J. STIGLMAYR S. I., *Kirchenväter und Klassizismus*, Freiburg im Breisgau 1913; R. ARNOU S. I., *Platonisme des Pères*: DThC XII 2258-2392; et ID., *De «platonismo» Patrum*, Romae 1935. Para el caso particular de San Agustín, consúltense CH. BOYER S. I., *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris 1920.

4. PRINCIPALES PRONUNCIAMIENTOS DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA SOBRE LA TRASCENDENCIA DIVINA

La Iglesia ha pregonado permanentemente la trascendencia de Dios a través de una doble vía: su afirmación como un atributo positivo de la esencia de la divinidad y las numerosas condenas de varias de las formas del panteísmo registradas a lo largo de la historia³⁸. Ya en el siglo V, si bien en fecha incierta, el primer Concilio de Toledo ha dado a publicidad una confesión de fe, el *Symbolum Toletanum I*, luego ampliado por el *Libellus in modum symboli* de Pastor de Palencia, donde se condenan los errores priscilianistas³⁹. Contra éstos, dicho sínodo estatuye que el alma del hombre «non divinam esse substantiam aut Dei partem»⁴⁰, anatematizando a quienes sostuvieron que nuestra alma «Dei portionem vel Dei esse substantiam»⁴¹. Hacia esos mismos días —más precisamente, el 21 de julio del 447— el Papa San León Magno firmó la epístola *Quam laudabiliter*, en respuesta a una carta del obispo Toribio de Astorga, donde el pontífice reprueba la opinión de aquéllos que afirman la divinidad del alma humana y su indistinción con respecto a la naturaleza espiritual de Dios, es decir, éstos quienes «divinae asserant esse substantiam, nec a natura Creatoris sui condicionis nostrae distare naturam»⁴². El primer Concilio de Braga, reuniendo el 1º de mayo del año 561, se expresa en términos similares, mas ahora anunciando que Dios no solamente trasciende el espíritu humano, sino también la substancia de los ángeles; de ahí su anatema de quien «animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia exstitisse, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt»⁴³. Como se puede ver, todas estas intervenciones del magisterio eclesiástico han salido al paso de ciertas variantes del panteísmo que tienen en común el haber propiciado una determinada consubstancialidad entre la naturaleza espiritual de Dios y la esencia de los espíritus creados.

Ya en el medioevo, el 13 de abril del año 1053, el Papa San León IX envió al patriarca Pedro de Antioquía la carta *Congratulamur vehementer*, que contiene una profesión de fe cuyos enunciados retoman la severidad expuesta precedentemente por el magisterio de la Iglesia en la lucha contra el priscilianismo. En orden a la confutación de esta herejía, se lee allí que el alma del hombre de ningún modo puede ser considerada como parte de la divinidad: «Credo etiam [...] Animam non esse

³⁸ No está de más que rememoremos que todo panteísmo sostiene la identidad o la unidad de Dios y de las cosas del mundo, o bien, ahora negativamente, la indistinción de estas cosas en relación con el Creador: «[Der Pantheismus] ist die Lehre von der Einheit Gottes und der Welt in dem Sinne, daß Gott eins ist mit der "All-Einheit", während die Welt in der Summe der besonderen Modifikationen des Seienden besteht. Gott und Welt sind nach dem P[antheismus] nicht zwei einander gegenüberstehende, getrennte Wirklichkeiten, auch ist die Welt nicht ein Erzeugnis Gottes, sondern ewig wie dieser. Gott ist und wirkt in der Welt, ist ihr "immanent", durchdringt alles Sein und Werden, so daß die Dinge als endliche, begrenzte, nur relativ (gegeneinander) selbständige Faktoren zwar nicht selbst göttlich sind, aber am Göttlichen teilhaben, Momente des göttlichen All-Lebens oder All-Geistes oder der Welt-Kraft sind» (R. EISLER, *Handwörterbuch der Philosophie*, Berlin 1913, s. v. *Pantheismus*, S. 472).

³⁹ Cfr. J. A. DE ALDAMA S. I., *El Símbolo Toledano I. Su texto, su origen, su posición en la historia de los símbolos*, Roma 1934 (=Analecta Gregoriana 7).

⁴⁰ Denz/Sch 190.

⁴¹ Denz/Sch 201. Cfr. J. A. DE ALDAMA S. I., *El Símbolo Toledano I*, pp. 29-30.

⁴² Denz/Sch 285. Vide SANCTVS LEO MAGNVS, *Epist XV 5*: PL 680.

⁴³ Denz/Sch 455. Cfr. K. KÜNSTLE, *Antipriscillianiana*, Freiburg im Breisgau 1905, S. 36-37.

partem Dei, sed ex nihilo creatam»⁴⁴. Un siglo más tarde, bajo la inspiración de las tenaces acusaciones de San Bernardo de Claraval, el Concilio de Sens condenó una serie de tesis de Pedro Abelardo, quien ya antes, en 1121, había sufrido la condena del Concilio de Soissons; pero en Sens —1140 ó 1141— se asestó a su teología un golpe aún más duro a causa de los famosos diecinueve *capitula*, en uno de los cuales existe una proposición francamente panteísta: *Quod Spiritus Sancti sit anima mundi*; una fórmula no del todo extraña a la osadía de no pocos teólogos de esa época, entre quienes Abelardo se ha destacado como ningún otro⁴⁵. Con motivo de esta nueva condena, Abelardo viajó a Roma para interponer una apelación ante el Papa Inocencio II —Gregorio Papareschi, antes de asumir la sede de San Pedro—, pero fracasó en sus intentos, dado que este pontífice, mediante la epístola *Testante Apostolo*, dirigida al obispo Enrique de Sens, confirmó la reprobación conciliar e impuso al controvertido teólogo, calificado como hereje, la obligación de observar silencio a perpetuidad: «Ipsius Petri [Abaelardi] dogmata s. canonum auctoritate cum suo auctore damnavimus, eique tamquam haeretico perpetuum silentium imposuimus»⁴⁶.

Pocas décadas después, patrocinado y guiado por Inocencio III, el cuarto Concilio de Letrán, que sesionó desde el 11 hasta el 30 de noviembre de 1215, condenó por heréticas diversas doctrinas del abad cisterciense Joaquín de Fiore, quien había muerto en 1202. El decreto *Damnatus ergo* rechaza el panteísmo de este monje denotado en su exégesis de aquel pasaje del Evangelio que reza: «No ruego sólo por éstos, sino también por aquéllos que, por medio de su palabra, creerán en mí, para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno» (Io XVII 20-23). En pugna contra Pedro Lombardo, el abad Joaquín había enseñado que la unidad de la cual habla el texto evangélico citando la oración de Jesucristo era predicable tanto de la unidad de la naturaleza divina, común a las Personas de la Trinidad, cuanto de la congregación de la grey cristiana en un cuerpo único a través de la gracia concedida por Dios a los miembros de la Iglesia. El concilio desestimó el razonamiento del monje cisterciense con una sentencia eficaz: «Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda»⁴⁷. El mismo concilio, a su vez, condenó las teorías panteístas del maestro Amaury de Bène, o de Chartres, jefe de una nutrida escuela —los *almariciani*— y autor de una teoría cuya significación definitiva, a estar de las interpretaciones de los historiógrafos, sigue permaneciendo en

⁴⁴ Denz/Sch 685. El texto de la epístola de San León IX en PL CXLIII 171-173, y también en *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, cura I. D. Mansi, ed. nova, Parisiis-Lipsiae 1901-1927, t. XIX 661-663.

⁴⁵ Denz/Sch 722.

⁴⁶ INNOCENTIVS II, *Testante Apostolo*: PL CLXXIX 517. Cfr. J. RIVIÈRE, *Les «Capitula» d'Abélard condamnés au Concile de Sens*: «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» V (1933) 5-22 et U. Mariani O. E. S. A., *Abelardo (Pietro)*: EncCatt I 61-65.

⁴⁷ Denz/Sch 806. Cfr. *Corpus iuris canonici*, ed. altera ab Aem. L. Friedberg, Lipsiae 1879-1881, t. II, p. 6-7; et *Chartularium Universitatis Parisiensis*, n. 22, ed. H. Denifle O. P. et Aem. Chatelain, Parisiis 1889-1897, vol. I, p. 81. Véase el comentario de Santo Tomás sobre este punto del decreto lateranense: *In primam Decret.*, circa finem. Acerca de la compleja y polémica visión de la Iglesia en la obra del abad cisterciense, repárese en el artículo de G. DI NAPOLI, *L'ecclesiologia di Gioacchino da Fiore*: «Doctor Communis» XXXII (1979) 302-326.

la penumbra, pero a quien se le atribuía el haber sostenido una doctrina frente a la cual la jerarquía de la Iglesia y sus colegas escolásticos no podían callar ni menos aún permitir su circulación impune: *quod Deus erat omnia*; una proposición que seguramente debió escandalizar en grado sumo a las autoridades eclesiásticas y al gremio teológico⁴⁸. Contra el panteísmo de Amaury, el concilio emitió una censura plasmada en frases que adquirieron perdurable resonancia, además de poner cpunto final a los intentos de su escuela: «Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma Almarici, cuius mentem sic pater mendacii excaecavit, ut eius doctrina non tam haeretica censenda sit, quam insana»⁴⁹.

Prolongadas discusiones ha suscitado la condena de veintitrés proposiciones, a las cuales luego se adjuntaron otras dos, del maestro Juan Eckhardt, uno de los primeros exponentes de la corriente mística en la familia germánica de la Orden de Predicadores, tal como figuran en la bula *In agro dominico* del 27 de marzo de 1329 debida al Papa Juan XXII. La redacción de las proposiciones que llevan los números 10, 12, 13, 20, 21 y 22, además de la primera de las proposiciones anexas, ostenta un cariz de inconfundible tenor panteísta⁵⁰. Pero, ¿está el panteísmo realmente presente en las obras de Eckhardt? Las opiniones de los historiógrafos están divididas, habiendo entre ellos un sector embarcado en la reivindicación de su ortodoxia, si bien reconocen que el estilo alegórico y hasta hermético de buena parte de los textos espirituales de Eckhardt conspira contra las posibilidades de una interpretación exacta de su pensamiento. No obstante, algunos han entendido la sincera retractación de sus últimos días como una certificación terminante de su admisión previa de los errores que se le achacaban, a pesar de lo cual todavía hoy persiste la querella en torno de sus verdaderas convicciones⁵¹.

⁴⁸ «D'après une glose d'Henri de Suse (*Ostiensis*), Amaury aurait enseigné que Dieu était toutes choses (*dixit quod Deus erat omnia*). Rien n'est plus vraisemblable qu'une telle assertion, si l'on se souvient du renouveau d'influence que connaît alors Érigène, ou simplement de la formule de Denys: Dieu est l'*esse omnium*. Si on l'entend, avec saint Bernard, au sens de l'*esse causale*, rien de mieux; si on l'entend en ce sens que l'être de Dieu est essentiellement le même que celui des choses, on est en plein panthéisme. Nous ignorons comment l'entendait Amaury, mais nous savons qu'on l'a accusé de l'entendre comme Érigène, accusé lui-même de l'avoir entendu au deuxième sens» (É. GILSON, *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe. siècle*, 2e. éd. Paris 1952 [=Bibliothèque Historique], p. 383). Cfr. G.-C. CAPPELLE O. P., *Autour du décret de 1210 III: Amaury de Bène et son panthéisme formel*, ibi 1932 (=Bibliothèque Thomiste XVI). Más abajo tendremos ocasión de ver cómo Santo Tomás, basándose en la autoridad de San Bernardo, ha resuelto el problema de la fórmula del Pseudo Dionisio, cuya malinterpretación ha dado origen a diversas posiciones panteístas a lo largo de la Edad Media.

⁴⁹ Denz/Sch 808. Cfr. el comentario de Santo Tomás: *In primam Decret.*, circa finem.

⁵⁰ Cfr. Denz/Sch 960, 962-963, 970-972 et 977. También se han querido ver en Eckhardt inclinaciones arrianas y monarquianistas. La grafía del nombre *Eckhardt*—ésta parece haberse impuesto paulatinamente—no ha hallado unanimidad entre quienes han estudiado y citado las páginas teológicas del cuestionado maestro dominicano.

⁵¹ Cfr. H. DENIFLE O. P., *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre: «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters»* II (1886) 417-652 und 673-687; G. THÉRY O. P., *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la Bibliothèque de Soest: «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge»* I (1926) 157-268; J. KOCH, *Vorschlag zu einer weiteren Ausgestaltung von Denzingers Enchiridion Symbolorum: «Theologische Quartalsschrift»* CXIII (1932) 152-156; ID., *Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts: «Archivum Fratrum Praedicatorum»* XXIX (1960) 5-52; et M.-H. LAURENT O. P., *Autour du procès de Meister Eckhart. Les documents des archives vaticanes: «Divus Thomas»* (Placentiae) XXXIX (1936) 331-348 et 430-447.

El 25 de noviembre de 1347, durante el pontificado de Clemente VI, se condena el panteísmo de Nicolás de Autrecourt, teólogo y filósofo nominalista enrolado entre los propulsores más entusiastas de las teorías de Guillermo de Ockham. Gilson y Bréhier aseguran que Nicolás ha sugerido un retorno al atomismo mecanicista de Demócrito, lo cual implicaba una negación de la ordenación jerárquica de los entes del universo e incluso la negación de la distinción entre Dios y las cosas que reciben participadamente las perfecciones que no poseen en virtud de sus propias naturalezas⁵². Repárese en esta tesis de Nicolás transcrita en el *Enchiridion symbolorum* de Denzinger: «El universo es perfectísimo según él mismo y según todas sus partes, no pudiendo haber en él ninguna imperfección ni parcial ni totalmente, por lo cual le conviene ser eternamente en su totalidad y en sus partes, no pudiendo mudar del no ser al ser ni del ser al no ser, porque de esto seguiríase la imperfección del universo y de sus partes»⁵³. El esquema de Nicolás no solamente es herético —la perfección del universo finito coincidiría esencialmente con la perfección infinita y absoluta de Dios—, sino que también encubre un sofisma fácilmente perceptible al incurrir en un círculo vicioso, pues allí se termina afirmando que la perfección del universo se deduciría de la imposibilidad de la imperfección del mismo universo.

En la Edad Moderna, el magisterio de la Iglesia ha insistido en la afirmación de la trascendencia divina recalcando que el panteísmo no puede ser tolerado por la doctrina católica. Así, por un decreto del 18 de septiembre de 1861, el Santo Oficio respondía negativamente a una consulta referida a la licitud de suscribir ciertas proposiciones divulgadas por algunos autores que adherían al ontologismo en boga durante el siglo XIX. Las siete tesis ontologistas colacionadas por Denzinger son desde todo punto de vista panteístas, sobre todo estas dos: «Vniversalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur»⁵⁴, y «Res creatae sunt in Deo tamquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit»⁵⁵. El decreto del Santo Oficio aludía a las opiniones de Gérard-Casimir Ubaghs, profesor de la Universidad de Lovaina, el cual, de acuerdo a las informaciones suministradas por Hocédez, pensaba que la censura del dicasterio romano reprobaba más bien un cierto tipo de ontologismo panteísta que él no admitiría, pero que no por ello correspondería condenar al ontologismo en cuanto tal, que Ubaghs sustentaba junto a muchos teólogos y filósofos decimonónicos⁵⁶.

⁵² Cfr. É. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, pp. 673-674; et É. BRÉHIER, *La philosophie du moyen âge*, nouv. éd., Paris 1971 (=L'Évolution de l'Humanité 28), pp. 364-365. Vide etiam P. VIGNAUX, *Nicolas d'Autrecourt*: DThC XI/1 562-587.

⁵³ Denz/Sch 1044. Esta doctrina consta en la *Schedula revocationis* de los errores de Nicolás: cfr. *Charitularium Vniversitatis Parisiensis*, ed. cit., n. 1124, vol. II, pp. 580-582.

⁵⁴ Denz/Sch 2843.

⁵⁵ Denz/Sch 2846.

⁵⁶ Cfr. É. HOCÉDEZ S. I., *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, Bruxelles-Paris 1946-1952 (=Museum Lessianum. Section Théologique 43-45), t. II, p. 109. Hacia esta época se advierte una expandida confusión en el gremio de los pensadores católicos por lo que concierne a la trascendencia de Dios. Uno de ellos, por ejemplo, elabora un sistema de teología y de filosofía mostrando evidentes cadencias racionalistas de la mejor estirpe cartesiana; mas, así y todo, es enérgico en su denuncia contra el panteísmo, error que asigna a los Vedantas; a las escuelas itálica, eleática y estoica de la filosofía griega antigua; a los gnósticos de los primeros siglos de la era cristiana; a Juan Escoto Eriúgena, Amaury de Bène y David de Dinant; a Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Cousin y los corifeos de Saint-Simon; a Pierre Leroux y a Lamennais. Se trata de

El *Syllabus* del Papa Pío IX, que data del 8 de diciembre de 1864, se inaugura con una proposición extraída de su alocución previa *Maxima quidem* del 9 de junio de 1862. En tal proposición se condena el panteísmo por su explícita negación de la trascendencia de Dios; una negación que en el siglo XIX se había ido acentuando como consecuencia de la profunda crisis de un pensamiento inquinado contra las conclusiones capitales de la metafísica⁵⁷. La tesis reprobada en este catálogo de errores ha sido redactada conforme a los siguientes términos: «Nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque Numen divinum existit, ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, Deusque reapse fit in homine et mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam; ac una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et iustum cum iniusto»⁵⁸. Como se puede notar, si bien la proposición condenada por el citado nomenclador de errores alude con llamativa amplitud a diversas modalidades del panteísmo conocidas desde tiempos muy remotos, es patente el énfasis puesto por el documento de Pío IX en la falsedad del pensamiento que niega la trascendencia de Dios por encima de todas las cosas de aquí abajo —el cristianismo tiene

Jean-Baptiste Bouvier (1783-1854), obispo de Le Mans, cuyos escritos fueron censurados por la Santa Sede; sin embargo, hombre de celosa obediencia a la Iglesia, el prelado francés se sometió. Véanse sus por entonces muy leídas *Institutiones philosophicae ad usum seminariorum. Logica, metaphysica, moralis*, ed. 10a, Parisiis 1853, pp. 348-357: «Dissertation sur le panthéisme». Cfr. F. DESHAYE, *Bouvier (Jean-Baptiste)*: DThC II/2 1117; et É. HOCÉDEZ S. I., *op. cit.*, t. II, p. 260.

⁵⁷ En el mismo pensamiento católico de esta época se puede apreciar la pobreza de las concepciones de la causalidad y del significado metafísico de la analogía, sin las cuales resulta harto difícil, si no imposible, la elaboración de un esquema filosófico medianamente satisfactorio acerca de la trascendencia de Dios. Baste esta página de Lammenais para comprobarlo: «Observons: 1° que les propriétés générales de l'Être, à quelque état qu'elles subsistent, étant toujours identiques à elles-mêmes, dans tous les êtres il y a nécessairement quelque chose de commun, et ceci est le fondement de l'unité. En 2° lieu la création toute entière tend nécessairement vers cette unité première et divine, c'est-à-dire tend de plus en plus à se rapprocher de son éternel exemplaire. Les êtres ont donc une tendance à s'unir entre eux pour s'unir à Dieu même. Or, s'unir c'est se communiquer, se donner réciproquement ce qui constitue son être. Voilà pourquoi les lois d'union varient selon les diverses natures des êtres; car s'ils ne peuvent donner que ce qui est dans leur nature, ils ne peuvent non plus recevoir que ce qui est analogue à cette nature. Il y a donc dans les êtres particuliers tendance à s'unir, et cette tendance vers une unité particulière et spéciale, qui lie les êtres particuliers entre eux, devient, en se généralisant, comme un élément de la tendance universelle à l'unité absolue. Il y a donc ainsi des centres particuliers d'unité, et un centre commun qui est Dieu» (F. DE LA MENNAIS, *Essai d'un système de philosophie catholique (1830-1831)*, ouvrage inédit, recueilli et publié d'après les manuscrits avec une Introduction, des Notes et un Appendice par Chr. Maréchal, Paris 1906 [= Études de Philosophie et de Critique Littéraire], p. 160). Cfr. ID., *Esquisse d'une philosophie*, ibi 1840, t. I, pp. 325ss. Es interesante indicar que los alcances del panteísmo, paralelo o sucedáneo a la negación de la trascendencia divina, también habían inquietado a no pocos pensadores acatólicos, como se lo puede advertir en un frondoso tratado de Gottlieb Benjamin Jäsche (1762-1842), de quien apenas se ha conservado su memoria como editor de las notas incluidas por Kant en el manual de lógica de G. F. MEIER, *Vernunftlehre*, Halle 1752, utilizado por el autor de la *Crítica de la razón pura* para impartir sus propias lecciones en la Universidad de Königsberg. En pleno desarrollo de la filosofía hegeliana en Alemania, en efecto, Jäsche ha dado a publicidad el tratado *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinen Ursprung und Fortgang, seinen spekulativen und praktischen Wert und Gehalt. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik dieser Lehre in alter und neuerer Philosophie*, 3 Bände, Berlin 1826-1832.

⁵⁸ Denz/Sch 2901. Como se sabe, el título completo de este documento es *Syllabus complectens praeceptos nostrae aetatis errores qui notantur in allocutionibus consistorialibus, in encyclicis aliisque apostolicis litteris Sanctissimi Domini Nostri Pii Papae IX*: ASS III (1867) 168.

como indubitable que Dios es «ab hac rerum universitate distinctus»— y aun en la falsedad de las opiniones que consideran al Creador un ente sujeto a las mismas leyes que rigen las cosas de la naturaleza, algo que se hallaría conminado a adquirir su entidad mediante un devenir inmanente a la humanidad y a las cosas del mundo, de manera que, a la postre, todo el universo y la misma deidad coincidirían en una única substancia, con lo cual Dios sería algo de este mundo y el mundo algo de suyo divino⁵⁹. En nuestra opinión, aunque el *Syllabus* no mencione explícitamente ni autores ni escuelas, su censura parece haber apuntado directamente contra el panteísmo de la ontología monista que arranca con Spinoza y culmina en la cosmogonía de Hegel, para la cual Dios se hallaría inmerso en el devenir sempiterno de un espíritu incrustado unívocamente en la historicidad de todos sus participantes. Ahora bien, muchas veces ha sucedido que el estilo adoptado por el magisterio eclesiástico cuando le ha tocado señalar errores de esta índole ha sido usufructuado por una exégesis relativista que le ha imputado la ineficacia de dicho proceder; una exégesis que incluso acostumbra blandir un arsenal de textos de determinados autores incursos en tales errores que, en apariencia, permitirían exceptuarles de las reprobaciones romanas. Llevada al extremo, esta exégesis relativista arroja un resultado deplorable: las censuras del *Syllabus* deberían desestimarse porque caerían en el vacío; no se podría identificar ninguna posición que sostenga taxativamente aquello condenado en sus proposiciones; la crítica historiográfica del pensamiento panteísta reprobado por la Iglesia estaría en condiciones de poder mostrar que no ha habido tal panteísmo, o que éste se encontraría lo suficientemente matizado como para no hacerse acreedor de tales refutaciones, y hasta que habría necesidad de analizar la posibilidad de descubrir algún camino intermedio o conciliador por el cual se pueda filtrar la ocasión de una síntesis entre un panteísmo mitigado y la afirmación cristiana de la trascendencia de Dios. Quizás ningún otro documento de la Iglesia haya sido objeto de tantas artimañas destinadas a neutralizar su valor doctrinal como lo ha sido el *Syllabus* desde los mismos días de su publicación en aquellos días turbulentos de mediados del siglo XIX.

Durante el pontificado de Pío IX, el Concilio Ecuménico Vaticano I promulgó la constitución dogmática *Dei Filius*, del 24 de abril de 1870, mediante la cual la Iglesia ha definido que Dios *est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt*⁶⁰. La necesidad de definir esta proposición de la fe ha instado a los obispos reunidos en Roma a incluir dos cánones en la citada constitución dogmática que complementan su doctrina y permiten comprender mejor aún la significación otorgada a la materia definida por el concilio. Ambos cánones confirman la trascendencia absoluta de Dios anatematizando el panteísmo que la contradice. El primero de ellos anuncia: «Si alguien dijere que es una y la misma la substancia o la esencia de Dios y de todas las cosas, sea a-

⁵⁹ Cfr. L. BRIGUÉ, *Syllabus*: DThC XIV/2 2910-2922.

⁶⁰ «Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum caeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis substantia, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus» (Denz/Sch 3001). Cfr. *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, ed. cit., t. II 429.

natema»⁶¹. El restante contiene esta otra fórmula: «Si alguien dijere que las cosas finitas, ora corpóreas, ora espirituales, o al menos las espirituales, emanarían de la substancia divina, o que la esencia divina se haría todas las cosas por su manifestación o por su evolución, o que, por consiguiente, Dios sería el ente universal o indefinido, el cual, determinándose a sí mismo constituiría el universo distinto de las cosas según los géneros, especies e individuos, sea anatema»⁶². Por este lado, notemos que estas reprobaciones conciliares se inscriben dentro de la lucha eclesiástica contra el mismo espíritu doctrinal ya presente en la tesis panteísta censurada en el *Syllabus* de Pío IX.

Después del Vaticano I, en el marco de las controversias teológico-filosóficas desatadas por el ontologismo del siglo XIX, el decreto *Post obitum* del Santo Oficio, que data del 14 de diciembre de 1887, censura algunas opiniones vertidas en las obras de Antonio Rosmini, quien había muerto treinta y dos años atrás. La censura del Santo Oficio, confirmada por el Papa León XIII, contiene un elenco de nueve tesis extraídas de libros publicados en vida de Rosmini y treinta y una otras correspondientes a obras editadas póstumamente sin que su autor haya tenido oportunidad de revisarlas o de corregirlas. Ciertamente, al menos tres de las tesis reprobadas por el decreto de la congregación romana no pueden ocultar el sabor propio del ontologismo panteísta. Helas aquí: 1ª) «In natura igitur universi, id est in intelligentiis, quae in ipso sunt, aliquid est, cui convenit denominatio divini non sensu figurato, sed proprio. Est actualitas non distincta a reliquo actualitatis divinae»⁶³.- 2ª) «Entia finita, quibus componitur mundus, resultant ex duobus elementis, id est ex termino reali finito et ex esse initiali, quod eidem termino tribuit formam entis»⁶⁴.- Y, 3ª) «Finita realitas non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitae realitati limitationem. Esse initiale fit essentia omnis entis realis. Esse quod actuatur naturas finitas, ipsis coniunctum, est recisum a Deo»⁶⁵. Pues bien, existen tres problemas distintos en relación con estas tesis: por una parte, la autenticidad de la autoría rosminiana —las tres tesis censuradas fueron tomadas de la *Teosofía*, una obra que comenzó a editarse en Turín a partir de 1859, es decir, cuatro años después del deceso del pensador roveretano—; por otra, su coincidencia teórica con el conjunto de las teorías sostenidas en los escritos publicados en vida por el mismo Rosmini; y, por fin, el contenido explícito de las opiniones reprobadas por el Santo Oficio⁶⁶. Desde el pun-

⁶¹ Denz/Sch 3023.

⁶² Denz/Sch 3024.

⁶³ Denz/Sch 3203.

⁶⁴ Denz/Sch 3208.

⁶⁵ Denz/Sch 3212.

⁶⁶ Es inexacto el juicio de Hocédez acerca de las obras rosminianas desde las cuales el Santo Oficio ha extraído las tesis condenadas: «Toutes ces propositions [el autor se refiere a la totalidad de las tesis reprobadas por el dicasterio romano] sont tirées des oeuvres posthumes de Rosmini [...] Il suit de là aussi que Rosmini lui-même n'est pas responsable de la divulgation de ces erreurs [...] Il est à noter encore que ces ouvrages restés à l'état de manuscrits n'avaient pas reçu leur forme achevée: nous ne savons donc pas à quel point ils représentent la pensée ferme de l'auteur, celle qu'il eût voulu livrer au public» (É. HOCÉDEZ S. I., *Histoire de la théologie au XIXe. siècle*, t. II, p. 154). La inexactitud de este parecer se verifica sin inconvenientes, pues cinco de las obras tenidas en cuenta por el decreto *Post obitum*, como acabamos de decir, ya habían sido editadas en vida de Rosmini, i. e., *Antropologia in servizio della scienza morale*, Milano 1838; *Teodicea*, ibi 1845; *Introduzione alla filosofia*, Casale 1850; *Trattato della coscienza morale*, Milano 1844; y *Filosofia del diritto*, ibi 1841ss. La obras póstumas de las cuales se ha valido el Santo Oficio son

to de vista doctrinal, es evidente que es este último aspecto el que en verdad descuella por encima de todos los demás: la Iglesia ha vuelto a rechazar el panteísmo estereotipado en aquel trío de tesis transcritas en el decreto *Post obitum*⁶⁷. En este sentido, la responsabilidad de Rosmini en la suscripción de tales tesis pasa a ocupar un plano indudablemente secundario, pues lo que en el fondo importa es que el magisterio eclesiástico ha reiterado una vez más que son insostenibles las opiniones expuestas en los términos recusados por aquel dicasterio. Sabemos, no obstante, que nunca se ha acallado la polémica en torno del recostamiento de Rosmini en el ontologismo panteísta. Más todavía, la controversia se remonta a varios años antes de la fecha del decreto *Post obitum*, por cuanto consta que ya en 1848, Pío IX, quien admiraba las infrecuentes dotes espirituales y religiosas de Rosmini, había sido disuadido de concederle la púrpura cardenalicia a causa de las sospechas de heterodoxia de que era acusado. Además, la Sagrada Congregación del Índice, en 1849 y 1854, había censurado algunas de sus obras, a lo cual cabe añadir el famoso *dimittantur* pronunciado por el propio Pío IX el 3 de julio de este último año durante la reunión de la comisión de cardenales encargada de expedirse sobre el asunto⁶⁸. La por entonces naciente neoescolástica, por otro lado, estaba llevando a cabo una querella encarnizada contra el ontologismo y el panteísmo, en la cual la obra de Rosmini se había convertido en el blanco preferido de los teólogos y filósofos enrolados en esta corriente vivamente apadrinada por Pío IX y por León XIII⁶⁹.

Tres textos sobre la trascendencia de Dios se destacan en el magisterio eclesiástico del siglo XX. En primer lugar, la afirmación del Papa Juan XXIII en derredor de la condición esencialmente espiritual que reviste el orden social; un orden cuya naturaleza se sustenta en principios universales, absolutos e inmutables instituidos por un designio del mismo Dios verdadero y personal, quien ha legislado las reglas fundamentales en que descansa tal orden; pero el Dios que así ha obrado trasciende la propia naturaleza humana, a la cual no es ajena la convivencia ordenada de los individuos que la participan⁷⁰. En segundo lugar, en el *Credo del Pueblo de Dios* de Pablo VI se vuelve a declarar que Dios «est in seipso super omne nomen, superque

la Teosofía, Torino 1859ss; la *Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, ibi 1882; y la *Psicologia*, Milano 1887.

⁶⁷ Una síntesis del pensamiento rosmíniano y de la problemática que envuelve en A. MICHEL, *Rosmini (Antonio)*: DThC XIII/1 2917.

⁶⁸ Véase el decreto de la Congregación del Índice del 5 de diciembre de 1881: ASS XIV (1881-1882) 288 (cfr. Denz/Sch 3154-3155), confirmado por la autoridad de León XIII.

⁶⁹ Entre los múltiples ataques neoescolásticos dirigidos contra las doctrinas de Rosmini han sobresalido los de Serafino Sordi S. I. (1793-1865), profesor del Aloisianum de Gallarate (*Lettere intorno al Nuovo saggio sull'origine delle idee del Abate Antonio Rosmini Serbati*, Monza 1851, de las cuales se puede encontrar un valioso fragmento en P. DEZZA S. I., *I neotomisti italiani del XIX secolo*, Milano 1942-1944 [= *Pensatori Italiani* 3-4], t. I, pp. 106-127); Mateo Liberatore S. I. (1810-1892), del Colegio Máximo de Nápoles de la Compañía de Jesús (*Della conoscenza intellettuale*, Napoli 1857, 2a. ed., ibi 1879; *Degli universalí*, Roma 1876); Giovanni B. Cornoldi S. I. (1822-1892), también del Aloisianum de Gallarate (*Il rosminianismo, sintesi dell'ontologismo e del panteismo*, Roma 1881); y Tommaso Maria Zigliara O. P. (1833-1893), quien había enseñado en el estudio dominicano de la Minerva antes de obtener el título de cardenal de manos de León XIII (*Della luce intellettuale e dell'ontologismo*, ibi 1874).

⁷⁰ «At huius generis ordo — cuius principia cum ad omnes attinent, tum absoluta atque immutabilia sunt — a Deo vero, et eo quidem personali atque humanam naturam transcendentem, initium omnino repetit» (IOANNES XXIII, *Pacem in terris*, n. 38: AAS LX [1963] 267).

omnes res et intelligentias creatas»⁷¹. En tercer lugar, el *Catecismo de la Iglesia católica*, promulgado por Juan Pablo II mediante la constitución apostólica *Fidei depositum* del 11 de octubre de 1992, abunda en afirmaciones tajantes acerca de la trascendencia divina: «Dios trasciende toda criatura. Es preciso, pues, purificar sin cesar nuestro lenguaje de todo lo que tiene de limitado, de expresión por medio de imágenes, de imperfecto, para no confundir al Dios “que está por encima de todo nombre y más allá de todo entendimiento, el invisible y fuera de todo alcance” con nuestras representaciones humanas. Nuestras palabras humanas quedan siempre más acá del Misterio de Dios»⁷². «Dios trasciende el mundo y la historia», se dice más adelante⁷³. Allí se afirma que el mismo nombre *Padre*, aplicado a Dios, atestigua que por nuestra fe creemos que Él «es origen primero de todo y autoridad trascendente»⁷⁴. El *Catecismo* no soslaya el hecho de que «la fe cristiana se ha visto confrontada a respuestas distintas de las suyas sobre la cuestión de los orígenes [del mundo]», porque a nadie se le oculta que, a diferencia de la doctrina revelada, para la cual el primer principio de todas las cosas es el mismo Dios trascendente a todos los entes mundanos, la humanidad también ha conocido posturas divergentes a la nuestra: «Así, en las religiones y culturas antiguas encontramos numerosos mitos referentes a los orígenes. Algunos filósofos han dicho que todo es Dios, que el mundo es Dios, o que el devenir del mundo es el devenir de Dios (panteísmo); otros han dicho que el mundo es una emanación necesaria de Dios, que brota de esta fuente y retorna a ella»⁷⁵. Luego de la colación de las actitudes del dualismo gnóstico, del maniqueísmo y del deísmo, se nos recuerda que otros, a la manera de los materialistas, tampoco aceptan «ningún origen trascendente del mundo»⁷⁶. En verdad, contra toda actitud panteísta, el cristianismo sostiene que «Dios es infinitamente más grande que todas sus obras»⁷⁷.

A la luz de todos estos documentos eclesiales, la trascendencia divina surge afirmada explícitamente como un atributo de la esencia misma de Dios, el cual, de ser negado o disminuido, nos transportará indefectiblemente a un panteísmo que la Iglesia y la tradición metafísica han denunciado en todos los tiempos como algo reñido con la verdadera substancia de la divinidad. Pero este apretado recuento de declaraciones católicas también debe ser evaluado en función del nuevo recrudecimiento del panteísmo en el pensamiento difundido con posterioridad a la Edad Media, sobre todo en aquél que ha vuelto a hacerse presente en la historia moderna a través de la sublimación gratuita de ciertas cosas de nuestro mundo; en este caso, del hombre. En efecto, el panteísmo moderno ofrece una variante sutil y refinada en el pensamiento que ha propulsado la aparente necesidad de afirmar la autonomía absoluta de los entes finitos, especialmente aquélla asignada a la conciencia y a la libertad del

⁷¹ PAVLVS VI, *Sollemnis professio fidei*, n. 9: *El Credo del Pueblo de Dios*, comentario teológico por C. Pozo S. I., 2a. ed., Madrid 1975 (=Biblioteca de Autores Cristianos. Series Minor 6), p. 18.

⁷² *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 42. El subrayado cita textualmente la anáfora de la liturgia de San Juan Crisóstomo.

⁷³ *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 212.

⁷⁴ *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 239.

⁷⁵ *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 285. Adviértase la reminiscencia tácita de los errores condenados por el *Syllabus* de Pío IX y por el Concilio Vaticano I perceptible en este párrafo del texto catequético.

⁷⁶ *Catecismo de la Iglesia católica*, *ibid.*

⁷⁷ *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 300.

ente humano; una autonomía concebida en términos tales que no dan la menor ocasión para ver en Dios a la causa eficiente primera del universo y del hombre mismo ni al último fin de la creatura racional, con lo cual debería creerse que el ser poseería su excelencia suprema en su inmanencia a la autoconciencia trascendental de un ente finito en concreto —el hombre— para quien la divinidad no sólo ya no sería el Padre sapientísimo y rebosante de amor, tal como lo proclama la fe cristiana, sino ni siquiera el ente por esencia, el primer ente, la causa incausada o el *ipsum esse subsistens* de la metafísica de la razón natural.

Cornelio Fabro ha puesto de relieve que una de las consecuencias inevitables de la adopción del principio moderno de inmanencia se palpa en esto: el pensamiento dependiente de este principio ha arribado sin remedio a un monismo cuya propia médula desnuda una regresión al corazón del espíritu panteísta. Retengamos estas declaraciones incluidas en su *Introduzione all'ateismo moderno*: «Está claro, por tanto, que el principio de inmanencia desemboca y se expresa en el “principio de pertenencia”, que es la fórmula más avanzada del panteísmo monista, el cual se resuelve luego en el ateísmo por la proclamada realización de Dios en el mundo: así, en efecto, el Infinito se realiza en lo finito, lo Necesario y Absoluto en los contingentes, la Eternidad en el tiempo, el Uno en los muchos [...] Brevemente: el Ser en los esentes como el Universal en los particulares. La realidad del Infinito como constituida por su descender a lo finito, por su *relación* con lo finito, es la fórmula spinoziana del ateísmo. La realidad de Dios como Espíritu (absoluto), constituida por su actualizarse en las instituciones humanas, es la fórmula del ateísmo hegeliano. La realidad del mundo y del hombre, desvinculada del Absoluto condenado a actualizarse en lo finito, es la fórmula del ateísmo reducido a la instancia esencial del principio de inmanencia que se encuentra —después de la obra de Feuerbach-Kierkegaard-Marx-Nietzsche...— en la filosofía contemporánea y, sobre esta vía, desde la inmanencia [ya] no es posible ninguna maniobra de retorno. Para estos máximos epígonos y críticos del pensamiento moderno, una afirmación del teísmo, a partir del principio de inmanencia, es una cosa no sólo ridícula, sino sobre todo deshonestá: en el campo del pensamiento, como en el del ser que él manifiesta, no es admitida ninguna *sanatio in radice*. Hasta cuando y en cuanto tales idealistas-teístas y espiritualistas cristianos den crédito al *cogito* y pongan freno al ser, también ellos deben caer, si son metafísicos, en el “principio de pertenencia” del panteísmo; o bien, si son actualistas, en el “principio del acto” y, por ende, de la finitud del ser, que es la posición del humanismo ateo contemporáneo»⁷⁸.

La importancia de los enunciados de Fabro radica en haber señalado con precisión que el panteísmo del pensamiento moderno no es una mera tesis aislada dentro del contexto general de su esquema inmanentista, sino que constituye el corazón mismo de su organización noemática, toda ella dependiente de la postulación de la autonomía óntica y operativa de un *cogito* al que se lo quiere identificar con la esencia propia del hombre y, por consiguiente, puntalizado como el elemento definitorio de nuestra naturaleza. Pero, si esto fuese así, si el hombre y su autoncencia gozaran de la estatura entitativa que les ha asignado aquel pensamiento, no habría más remedio que ver en el animal racional a una cosa que estaría en posesión de la emi-

⁷⁸ C. FABRO C. P. S., *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. II, p. 1044.

nencia del ser y del obrar de la divinidad, con lo cual la perfección suma del ser pasaría a verificarse de un modo arquetípico en su inmanencia a la substancia humana. Por cierto, un planteo de esta factura no deja a salvo la trascendencia de Dios. Es por ello que el diagnóstico de Fabro, que compartimos en su totalidad, nos mueve a aseverar que la afirmación filosófica de la trascendencia de Dios recaba la recuperación de los principios metafísicos desde los cuales se deduce lógica y apropiadamente la conclusión de tal atributo de su quiddidad, para lo cual nada más aconsejable que volver la mirada a la especulación de Tomás de Aquino.

5. LA TRASCENDENCIA DEL *IPSVM ESSE SVBSISTENS* EN LA METAFÍSICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Santo Tomás ha demostrado con argumentaciones concluyentes la trascendencia de Dios apelando a un procedimiento analítico por el cual este atributo divino se deduce necesariamente de las inferencias contenidas en las *rationes ad probandum Deum esse*. De acuerdo a Santo Tomás, podemos deducir que Dios trasciende todas las cosas del mundo, sin excepción alguna, investigando los mismos datos que nos llevan a afirmar que hay un Dios, el ente sumo, cuya naturaleza se distingue realmente de cuantas cosas existen en el universo de los entes finitos y compuestos, esto es, de esas mismas cosas cuya inteligencia nos habilita a establecer apodócticamente que hay algo allende todas ellas a lo cual llamamos *Dios*.

Santo Tomás ha encarado ya en su juventud el problema neoplatónico de la emanación de todas las cosas a partir de un primer principio. Desde temprano ha tenido noticias de que ciertas dicciones estampadas en el *Corpus areopagiticum* podrían dar pie para pensar que la procedencia de todas las cosas desde su causa divina comportaría que Dios fuese el mismo ser de las creaturas: «Videtur quod Deus sit esse omnium rerum per id quod dicit Dionysius [...]: "Esse omnium est superesse divinitatis". Hoc etiam idem dicit [...]: "Ipse Deus est esse existentibus"»⁷⁹. La autoridad del *beatus Dionysius*, al menos en apariencia, parecía favorecer las cadencias panteístas del neoplatonismo pagano; sin embargo, Santo Tomás ha acudido a otro texto embebido de doctrinas neoplatónicas —el *Liber de causis*—, por entonces extrañamente atribuido a Aristóteles, para dejar asentado que no es posible ver en Dios el ser de las cosas infradivinas. Tal vez ello nos estaría sugiriendo que Santo Tomás habría albergado la intención de poner de manifiesto que la filosofía neoplatónica, a la cual el Pseudo Dionisio había adherido con una firmeza descollante en el conjunto de las *auctoritates* o de los *sancti doctores*, permite salvar sin dificultades la trascendencia del primer ente: «Contra, nihil est magis in re quod sit unitum sibi quam esse suum. Sed Deus non unitur rebus, quod patet etiam per Philosophum, lib. *De causis* [...]: "Causa prima regit omnes res, praeterquam commisceatur cum eis". Ergo Deus non est omnium esse»⁸⁰. Pero Santo Tomás ha organizado un segundo argumento para

⁷⁹ *In I Sent.* dist. 8 q. 1 a. 2 obi. 1a. Las fuentes dionisianas de esta objeción: *De cael. hierar.* 4,1: PG III 178, y *De div. nomin.* 5,4: ibid. 818.

⁸⁰ *In I Sent.* dist. 8 q. 1 a. 2 sed contra 1. Se sabe que en tiempos de Santo Tomás, sobre todo en los primeros años de su carrera universitaria, los maestros escolásticos exhibían no pocas ignorancias y confusiones al momento de sindicar la autoría y la filiación teórica del *Liber de causis*. La propia literatura a-

probar la trascendencia divina, aunque ahora prescindiendo de toda alusión a las opiniones de los filósofos y de las *auctoritates*: nada tiene ser como sea por una participación del ser divino, el ser del primer ente, que es la causa de todo cuanto es; mas la participación acaece *per modum participantis*, pues todo lo que un sujeto recibe, es recibido según el modo de éste, de manera que, siendo de suyo finito el ser de las cosas creadas, éstas lo participan igualmente de un modo no menos finito y con una inferioridad que no corresponde a la perfección suma del ser divino, dado que el ser imparticipado es perfectísimo, de donde se impone la aceptación de esta verdad: «Ergo constat quod esse creaturae, quo est formaliter, non est divinum esse»⁸¹.

Como ya se ha anunciado, Santo Tomás también se ha valido de la autoridad de San Bernardo de Claraval para resolver el problema. Del santo cisterciense son estas palabras: «Ecce est ergo omnium quae facta sunt ipse factor eorum, sed causale, non materiale»⁸². El maestro dominicano ha entendido que en tal doctrina bernardiana se halla la clave de la solución de nuestra cuestión: el ser de Dios se comunica con todas las cosas que lo participan, mas sin que ello implique la conformación de una comunidad substancial del Creador y de las creaturas. La conveniencia de Dios con los entes que participan el ser acaece en la línea de la causalidad divina, de la cual depende todo el ser de las cosas causadas. Pero Santo Tomás se ha visto compelido a estipular qué clase de causalidad es ésta que determina la institución de los efectos de Dios en su ser propio de creaturas que participan finitamente el acto por el cual son entes. Por cierto, no puede tratarse de una causalidad en sentido equívoco, pues así no habría la menor conveniencia en el ser entre la causa incausada y las cosas causadas. Tampoco puede ser una causalidad unívoca, ya que, en tal circunstancia, los efectos serían porciones de la naturaleza divina. Resta, por tanto, que la causalidad de Dios sea concebida en un sentido estrictamente analógico: «Vnde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sua imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat»⁸³. Es éste el único modo de entender cómo Dios puede ser mirado a la manera del *esse omnium rerum*, lo cual ha llevado a Santo Tomás a aprovechar el sentir de San Bernardo para aventar toda presunción de panteísmo en la teología del Pseudo Dionisio, quien ha hablado del ser divino como de un *superesse* en orden a destacar que la trascendencia de Dios, precisamente, se toma de su distinción real en relación con la esencia finita de las creaturas⁸⁴. Empero, el razonamiento tomista necesitaba completarse con el recurso a un fundamento metafísico más sólido; de ahí el envío a una tesis medular de la filosofía de Aristóteles: no cabe pensar que entre Dios y los entes causados haya una diferencia sobreañadida a éstos, toda vez que, propiamente hablando, entre el primer ente y sus efectos, más que diferencia, hay una verdadera diversidad, según aquello establecido por el Estagirita, esto es, que lo

quiniana muestra sucesivas oscilaciones en este orden de cosas: cfr. C. VANSTEENKISTE O. P., *Il Liber de causis negli scritti di San Tommaso*: «Angelicum» XXXV (1958) 325-374.

⁸¹ *In I Sent.* dist. 8 q. 1 a. 2 sed contra 2.

⁸² *Serm. in Cant.* IV: PL CLXXXIII 798.

⁸³ *In I Sent.* dist. 8 q. 1 a. 2 resp.

⁸⁴ «Et per hoc patet solutio ad dictum Dionysii, quod ita intelligendum est, ut patet ex hoc quod dicitur «superesse». Si enim Deus esset essentialiter esse creaturae, non esset superesse» (*In I Sent.* dist. 8 q. 1 a. 2 ad 1um).

diverso es absoluto, mientras lo diferente es relativo: τὸ μὲν οὖν ἕτερον καὶ ταὐτὸν οὕτως ἀντίκειται, διαφορὰ δὲ καὶ ἑτερότης ἄλλο⁸⁵. Santo Tomás culmina su discurso aplicando esta teoría aristotélica a nuestro caso: «Deus et esse creatum non differunt aliquibus differentiis utrique superadditis, sed seipsis: unde nec proprie dicuntur differre, sed diversa esse: diversum enim est absolutum, sed differens est relatum»⁸⁶.

Más tarde, cuando Santo Tomás ha disputado las cuestiones ordinarias *De veritate*, uno de los temas propuestos en el transcurso de este ejercicio universitario escolástico ha consistido en la solución del problema *utrum omnia sint bona bonitate divina*, en el cual se plantea la necesidad de justificar la participación de la bondad de Dios en las creaturas evitando los giros criptopanteístas de la metafísica del bien advertidos en diversos enunciados de matriz neoplatónica. En ese lugar, todo el esfuerzo de Santo Tomás se concentra en sostener que la bondad inmanente a las creaturas no es ajena a la bondad divina, pero que ello no nos faculta para afirmar que sea la misma bondad substancial de Dios el constitutivo intrínseco de la perfección de sus efectos. De antemano, Santo Tomás descarta, pues, la posición de aquéllos que se han dejado llevar por razones frívolas pensando que Dios se identificaría esencialmente con las cosas de este mundo, entre las cuales hay que contar a David de Dinant, quien había tenido la infeliz ocurrencia de suponer que el ente divino sería la propia materia primera que coprincipia todos los cuerpos naturales⁸⁷. La solución aquiniana de este problema recupera una tesis de la filosofía de la naturaleza de Aristóteles: la causa eficiente de una cosa causada no coincide con la causa material de su efecto⁸⁸. La diversidad de razones por las cuales decimos que algo es el agente de un efecto y por las cuales este efecto es coprincipiado por un principio potencial intrínseco impiden toda identificación de su principio pasivo y de su principio efectivo extrínseco. Siendo la causa eficiente primera y universal de todas las creaturas, Dios, luego, no es la materia de los entes corpóreos que tienen el ser por participación: «Vnumquodque enim est agens secundum quod est actu; materiae ratio vero est esse in potentia; efficiens vero et forma effecti sunt idem specie, in quantum omne agens agit sibi simile, sed non idem numero, quod non potest esse idem faciens et factum»⁸⁹. Pero Dios no sólo no es la materia de sus efectos corpóreos, sino que tampoco es la forma de éstos, pues la perfección substancial que adviene a las cosas compuestas en razón de la forma que les confiere el ser no significa que la participación finita de este acto implique la inmanencia de Dios a las creaturas al modo de su forma actualizante intrínseca. Las cosas creadas son buenas en virtud de la forma substancial que las actualiza intrínsecamente dándoles el ser en acto; no por la bondad increada que los principia extrínsecamente, la cual, aunque participada en las obras del primer agente, permanece esencialmente diversa y separada de sus efectos.

⁸⁵ *Metaphys.* I 3: 1054 b 22-23. Cfr. *Δ* 9: 1018 a 12-15.

⁸⁶ *In I Sent.* dist. 8 q. 1 a. 2 ad ad 3um.

⁸⁷ «Quidam enim, frivolis rationibus ducti, adeo desipuerunt quod ponerent Deum esse de substantia cuiuslibet rei. Quorum quidam posuerunt eum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando» (*De verit.* q. 21 a. 4 resp.). Cfr. G. THÉRY O. P., *Autour du décret de 1210 I: David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste*, Paris 1925 (=Bibliothèque Thomiste VI).

⁸⁸ Cfr. ARISTOTELES, *Phys.* B 7: 198 a 22-27.

⁸⁹ *De verit.*, loc. cit.

De afirmarse la inmanencia formal de la bondad divina a las creaturas, el panteísmo sería inevitable, ya que, en tal circunstancia, la perfección substancial del ente finito sería nada menos que la naturaleza propia de Dios, algo que no es admitido ni por el espíritu cristiano ni por la ciencia del ente en cuanto ente. Al decir de Santo Tomás, Dios, entonces, no es ni la materia ni la forma de ninguno de sus efectos: «Ipsa divina essentia nec est materia alicuius rei, nec forma, ut ea possit creatura dici formaliter bona, sicut forma coniuncta»⁹⁰. Pero, por otra parte, es necesario asegurar que la bondad substancial o el *bonum* transcendental del ente finito reclama un principio extrínseco, pues la misma causalidad finita del acto de ser, que otorga la primera perfección entitativa de las cosas en acto, no pasa de ser la virtud edificante derivada de una causa extrínseca y naturalmente anterior al ser participado⁹¹. De ahí que, para Santo Tomás, la bondad de las creaturas dependa de la perfección de sus formas substanciales intrínsecas, la cual, su turno, no podría advenir receptivamente a ellas mismas si no fuera por la acción causal de un principio increado cuya esencia oficie como la causa ejemplar de toda perfección finitamente participada por las cosas cuyo ser se compone y se distingue realmente de sus quididades: «Sic ergo dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona bonitate *creata* formaliter sicut forma *inhaerente*, bonitate vero *increata* sicut forma *exemplari*»⁹². No obstante, es preciso aclarar que la sindicación tomista de la bondad divina como la forma ejemplar de la bondad del ente por participación no debe entenderse como si el Aquinate hubiese reducido el principio extrínseco de la perfección substancial de sus efectos a su mera prefiguración en las ideas que Dios tiene de todas las cosas, y esto por dos razones: una, porque la simplicidad absoluta de la naturaleza divina impide toda distinción real de sus ideas, de su eficiencia creadora y de su condición de causa final; la otra, porque la predeterminación eidética que las creaturas poseen en la mente de Dios no es de suyo el acto por el cual son creadas, ya que Dios no está compelido a crear todo aquello que concibe ejemplarmente desde toda la eternidad, pues una necesidad tal se contrapondría a la condición libérrima de la creación e introduciría en Dios el absurdo de un obrar necesario impuesto por sus efectos.

En la *Summa contra Gentiles*, después de haber demostrado que en la naturaleza de Dios de ningún modo hay materia y que su esencia absolutamente simple excluye

⁹⁰ *De verit.*, loc. cit.

⁹¹ Detrás de esta doctrina tomista se percibe sin dificultad el peso de las elucubraciones contenidas en el libro de Boecio que la escolástica medieval citó abundantemente con el título *De hebdomadibus*: «Idcirco enim licet in eo quod sint bona sint, non sunt tamen similia primo bono, quoniam non quoquo modo sint res ipsum esse earum bono est, sed quoniam non potest esse ipsum esse rerum, nisi a primo esse defluerit, id est bono; idcirco ipsum esse bonum est praeterquam bonum. Hoc autem nisi ab illo esset, bonum fortasse esse posset, sed bonum in eo quod est esse non posset. Tunc enim participaret forsitan bono; ipsum vero esse quod non haberent a bono, bonum habere non possent. Igitur sublato ab his bono primo mente et cogitatione, ista licet essent bona, tamen in eo quod essent bona esse non possent, et quoniam actu non potuere existere, nisi illud ea quod vere bonum est produxisset, idcirco et esse eorum bonum est et non est simile substantiali bono id quod ab eo fluxit; et nisi ab eo fluxissent, licet essent bona, tamen in eo quod sunt bona esse non possent, quoniam et praeter bonum et non ex bono essent, cum illud ipsum bonum primum est et ipsum esse sit et ipsum bonum et ipsum esse bonum» (*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, circa finem: *Boethius. The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy*, ed. by H. F. Stewart and E. K. Rand, 8th ed., London-Cambridge, Mass., 1968 [=The Loeb Classical Library 74], p. 48).

⁹² *De verit.*, loc. cit.

toda composición⁹³, Santo Tomás exalta la trascendencia divina en el trámite de varios argumentos destinados a confutar el error de quienes han pensado que Dios sería el *esse formale* de todas y cada una de las cosas. La falsedad de esta posición es manifiesta, porque el *esse formale* de las cosas es el mismo ser substancial que las hace entes en acto, o bien el ser accidental de sus modificaciones adventicias; pero no cabe atribuir a Dios un ser de esta índole, pues el ser así entendido solamente inhiere en aquellas cosas que pertenecen a un género determinado, lo cual no se predica del ente por esencia, pues Dios trasciende todo género y toda determinación predicamental. El ser formal de las cosas, por otro lado, obtiene una cierta especificación merced a su composición real con la esencia dentro de cuyos términos es recibido, ya que sus participantes no se distinguen entre sí en razón del mismo ser que les ha sido comunicado —«Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt»—, sino en razón de la diversidad de las quididades que los distingue genérica o específicamente —«[res] habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode»—; pero el ser divino no inhiere compositivamente en ninguna naturaleza, pues la esencia de Dios es el *ipsum esse subsistens*, de donde, si su ser fuera el ser formal de todas las cosas, la multiplicidad de los entes que pueblan el universo quedaría suprimida por la unicidad implícita en la identidad del mismo ser subsistente y de la esencia del acto puro. También atendiendo este otro dato se prueba que Dios no es el ser formal de las cosas: la forma intrínseca de las cosas es principiada, porque su inmanencia a aquello que actualiza no puede acontecer sin la acción productiva de una causa extrínseca; mas esto es impredecible de Dios, toda vez que su inmanencia a las creaturas, a la manera de una forma intrínseca a éstas, comportaría que el ser divino dependiera necesariamente de una causa precedente, lo cual es absurdo. Además, aquello que es común a muchas cosas, como el *universale in essendo* o *in praedicando*, no tiene ser en acto en las cosas mismas, sino solamente en potencia, pues su actualidad la obtiene recién cuando adquiere la forma de una especie expresa en el intelecto posible de quien la conciba, o sea, cuando se instituye al modo de un *universale in significando* o *in repraesentando* gracias a la función abstractiva del intelecto agente; pero, en este caso, el ser en acto de eso común a muchas cosas no sobrepasa la condición óntica de un ente de razón, lo que tampoco puede predicarse de Dios: «Ostensum est autem [...] Deum esse non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium». Santo Tomás ha visto igualmente que el *esse formale* de las cosas inhiere en éstas como consecuencia del proceso genético cuyos términos extremos son la privación y la forma substancial; mas no tendría asidero el poner el ser divino como si fuese el resultado del movimiento físico de la generación, ya que esto, ante todo, es propio y exclusivo de los compuestos hilemórficos y ajeno a toda substancia puramente espiritual, y, por otra parte, no es posible, según algo ya apuntado más arriba, que el ser de Dios sea efecto de ninguna causa. El querer ver en el ser divino el ser formal de las creaturas choca contra la evidencia de la temporalidad de aquello naturalmente sujeto a los movimientos de la generación y de la corrupción: el ser divino es eterno, pero el atributo de la eternidad no se puede predicar de la esencia de los compuestos de materia y forma, los cuales forzosamente se engendran

⁹³ Cfr. *Summ. c. Gent.* I 17-18.

y se corrompen en el tiempo, de cuya medida Dios está exento por completo. Santo Tomás clausura este capítulo de la *Summa contra Gentiles* consignando que la afirmación de la trascendencia de Dios no es ni desmentida ni resentida por la afirmación simultánea del atributo de su omnipresencia en todos sus efectos, porque el ente por esencia se halla presente en todas las cosas de un modo que no obsta para que las trascienda a todas infinitamente; por eso ha impugnado la incursión en el panteísmo abierto que se puede detectar en las opiniones de algunos autores que no han sabido conjugar la verdad de ambos atributos de la naturaleza de la deidad, es decir, la opiniones de aquéllos «non intelligentes quod [Deus] non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa quae nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter dicimus esse formam in corpore, et nautam in navi»⁹⁴.

La síntesis definitiva de la especulación aquiniana sobre la trascendencia de Dios y, al mismo tiempo, del rechazo de las formas más osadas del panteísmo, se halla en la *Suma de teología*. Santo Tomás refuta aquí los cuatro modelos panteístas que a su juicio representaban las variantes más peligrosas de esta herejía: 1) la opinión de quienes hacían de Dios el *anima mundi*, una opinión antaño reprobada por San Agustín⁹⁵; 2) aquélla según la cual el ente divino sería el alma del primer cielo, que Santo Tomás la estima convergente con la anterior⁹⁶; 3) la tesis de Amaury de Bèze y de sus discípulos, quienes han creído que Dios sería el principio formal intrínseco de las creaturas⁹⁷; y 4) la doctrina de David de Dinant, desechada frontalmente por el Aquinate, porque este autor «estúpidamente sostuvo que Dios es la materia primera»⁹⁸. La reacción de Santo Tomás contra estas actitudes siempre ha trasuntado una cuota de vehemencia inocultable. El texto de la *Suma de teología* no constituye una excepción: «Todas estas [posiciones] contienen una falsedad manifiesta: de ningún modo es posible que Dios advenga a una composición con alguna [cosa], ni como principio formal, ni como principio material»⁹⁹. Dios no es la materia de ninguna cosa corpórea en razón de la imposibilidad de que este principio intrínseco de los entes sensibles coincida numérica ni específicamente con la causa eficiente y, por tanto, causa extrínseca, que obra el ser de las substancias hilemórficas. Dios es el primer agente y la primera causa eficiente; pero esto no puede predicarse de ninguno de los principios intrínsecos al ente compuesto, pues tales componentes exigen invariablemente el ser principiados, a su vez, por una causa anterior a sí mismos.

⁹⁴ *Summ. c. Gent.* I 26.

⁹⁵ «Quidam enim posuerunt quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum» (*Summ. theol.* I q. 3 a. 8 resp.). La fuente agustiniana: *De civ. Dei* VII 6: XLI 199.

⁹⁶ «Et ad hoc [=a la descripción de Dios como *anima mundi*] etiam reducitur, quod quidam dixerunt Deum esse animam primi caeli» (*Summ. theol.*, loc. cit.). En la *Summa contra Gentiles* se atribuye a esta posición el haber justificado la idolatría pagana: «Sic igitur gentilium error evacuatur, qui dicebant Deum esse animam caeli, vel etiam animam totius mundi. Et ex hoc errorem idolatriae defendebant, dicentes totum mundum esse Deum, non ratione corporis, sed ratione animae, sicut homo dicitur sapiens non ratione corporis, sed animae: quo supposito, sequi opinabantur quod mundo et partibus eius non indebite divinus cultus exhibeatur» (*Summ. c. Gent.* I 27). Para Santo Tomás, esta modalidad del panteísmo ya había sido desbaratada pretéritamente con amplitud y eficacia por la argumentación metafísica de la filosofía: «Sed haec etiam positio per ipsos philosophos est improbata multipliciter» (*De potent.* q. 6. a. 6 resp.).

⁹⁷ «Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Et haec dicitur fuisse opinio Almarianorum» (*Summ. theol.*, loc. cit.).

⁹⁸ *Summ. theol.*, loc. cit.

⁹⁹ *Summ. theol.*, loc. cit.

Por fin, dado que Dios es el primer ente en un sentido absoluto —lo cual implica que sea el primer principio imprincipiado, porque es el acto puro—, Él no puede consistir en la materia de los cuerpos físicos, que es pura potencia, ni tampoco en la forma de estas cosas, por cuanto ésta es un principio que adviene a ellas por participación, es decir, como un efecto, todo lo cual está completamente ausente del ser imparticipado de la divinidad, que es su misma esencia¹⁰⁰. Dios trasciende el ser participado y la naturaleza de todos los entes finitos porque ningún ente de este mundo es divino y porque el mismo Dios nada debe a las cosas que Él libremente ha creado de la nada, pues posee eternamente la plenitud de su ser con entera independencia de sus efectos. Aunque Dios nada hubiera creado, su perfección se hubiera preservado inmutable y jamás amenguada por la inexistencia de un mundo con el cual el Creador se vincula según una relación de razón; no según una relación real.

6. NECESIDAD DE LA REAFIRMACIÓN DE LA TRASCENDENCIA DE DIOS ANTE LA REEDICIÓN DE NUEVAS FORMAS DEL PANTEÍSMO

Los hombres no podemos evadirnos de la inclinación a entender la trascendencia divina en un sentido preferentemente negativo, a tal punto que, por lo común, nos contentamos con describirla anunciando tan sólo que Dios no es una cosa de este mundo. Razones muy comprensibles prohíjan este modo de expresarnos; pero la trascendencia de Dios es mucho más que la mera negación de una comunidad substancial del Creador y de las creaturas. Tanto la significación de la *via negationis* cuanto aquélla de la *via eminentiae*, los procedimientos empleados por el intelecto humano para elevarse al conocimiento de algo de la esencia de Dios, nos permiten persuadirnos acerca de esta verdad: la afirmación de su trascendencia también debe incluir la afirmación de la soberanía del *ipsum esse subsistens* aun con prescindencia de sus relaciones con todas las cosas emanadas de la virtud creadora del primer agente. La propia subsistencia eterna del ser divino en su identidad con la naturaleza que es acto puro implica que su separación de las cosas del mundo se deduzca inmediatamente de la demostración de que la esencia de Dios es el mismo ser subsistente, porque el ente que subsiste en mérito a su propia quiddidad de ninguna manera puede pertenecer a este mundo de la composición y de la finitud, donde todas las cosas se distinguen realmente del ser que no son, sino que participan limitadamente con arreglo a las determinaciones coartantes impuestas por la potencia pasiva de sus naturalezas.

Sin embargo, la afirmación de la trascendencia divina acaba de ser cuestionada de un modo que, si bien no reitera las formas arcaicas del panteísmo oportunamente contrarrestado por la tradición del cristianismo y por la argumentación metafísica, ha irrumpido en la historia moderna a través de una triple formulación que no conserva intacta la verdad de aquel atributo de Dios. Esta triple reformulación reciente

¹⁰⁰ Cfr. *Summ. theol.*, loc. cit. También conviene reparar en el importante texto paralelo del *Compendium theologiae*, donde Santo Tomás demuestra la trascendencia de Dios en virtud de su inmutabilidad absoluta: «Illud igitur quod est omnium moventium primum, oportet maxime dominari super res motas. Hoc autem esse non posset, si esset mobili aliquo modo alligatum; quod esse oporteret, si esset forma eius, vel virtus. Oportet igitur primum movens neque corpus esse, neque virtutem in corpore, neque formam in corpore» (*Comp. theol.* I 17).

del panteísmo se palpa en aquello que pudiera considerarse como la *lógica interna* que decide la impronta de otras tantas teorías divulgadas extensamente en el panorama de la cultura de nuestra época: el antropocentrismo, el ontologismo y el denominado *pensamiento trascendental*¹⁰¹.

Con el nombre de *antropocentrismo* se designa una actitud espiritual que no sólo exalta la excelencia del hombre en el conjunto de todas las creaturas, sino que, además, y por encima de cualquier otra consideración, coloca al ente humano al nivel de una *res summa*. Nada habría por encima del hombre; por tanto, el principio, el fin y el secreto del universo se resolverían en el ser del animal racional, el cual, a expensas de este modo de pensar, sería el único objeto digno de glorificación y de adoración. El adagio *Creo en el hombre*, que latía ya en el humanismo renacentista, aunque sin ninguna referencia antitética con respecto a la cláusula inicial del símbolo la fe cristiana —*Creo en Dios Padre todopoderoso*—, poco a poco se ha ido transformando en un *Creo únicamente en el hombre*, principalmente bajo el influjo del agnosticismo y de las ideologías ateas o indiferentistas. Puesto que el ateísmo niega a Dios, que el agnosticismo reduce la verdad divina a una incógnita indescifrable por la razón humana y que *Dios ya no interesa*, según la proclama desembozada del humanismo secularizado y secularizante hoy en boga, el hombre ha pasado a usurpar el templo del ser ocupando el vértice de todo cuanto sea o pueda ser. De haber alguna deidad, ésta no sería sino algo pura y exclusivamente humano.

El ontologismo, en cambio, es profesado en un ámbito cultural mucho más acotado, pues se trata de una teoría cuya difusión ha estado constreñida a los gremios de los filósofos y de los teólogos y a un cierto número de *penseurs* a quienes se suele confundir con los filósofos verdaderos. En la Edad Moderna, la actitud ontologista ha despuntado con la enunciación revolucionaria del *cogito* a manos de Descartes: la existencia del mundo exterior, en el mejor de los casos, sería dudosa; de ahí la necesidad de afirmar que la primera verdad inteligible por el hombre se hallaría en la

¹⁰¹ Existe, además, otra forma de panteísmo moderno y contemporáneo que reproduce anacrónicamente la fabulación antigua de la *πόλις* o de la *civitas* como el único reino dentro de cuyos confines el hombre alcanzaría toda su felicidad y, por tanto, como si a la sociedad política, a la nación o al estado se debiera una consagración total no exenta de una latría religiosa. El galicanismo y el cesaropapismo de la última etapa de la Edad Media y del derecho constitucional de la modernidad, que han adquirido su máxima expresión en la defensa de un supuesto *derecho divino* de las autoridades civiles, como se lo ha pregonado sobre todo en la etapa del absolutismo monárquico, ha terminado haciendo de la religión un negocio político y del príncipe un pontífice a quien no sería ajena la concesión de una misión reparadora y hasta salvífica que el cristianismo asigna solamente a Jesucristo y a la Iglesia fundada por Él mismo. Late en ello la ignorancia o la negación de la tajante distinción real que Santo Tomás de Aquino ha establecido entre el derecho divino o sobrenatural de la Iglesia y el derecho puramente humano o natural de la comunidad cívica. Las consecuencias de este panteísmo político están a la vista: el mesianismo de los ideólogos y de quienes detentan o pretenden detentar los poderes públicos, la atribución a la actividad política de una tarea redentora de la moralidad humana, la identificación de la tradición cristiana con determinadas instituciones históricas —las más de las veces sepultadas en un pasado irrepetible—, las esperanzas de los pueblos en personajes ataviados con virtudes soteriológicas, la promesa incesante de paraísos terrenales a edificarse bajo el imperio de las leyes de los hombres, la glorificación de las potestades y de las dignidades sociales, el culto exacerbado de empresas y gestas temporales, la idolatrización de los próceres de la ciudad, la sacralización de los valores vernáculos, la expiación revolucionaria de la injusticia y de la opresión, etc. En todo caso, se trata del mismo panteísmo político que el cristianismo había derrotado gracias a la obra de los apóstoles, de los santos padres y de los primeros cristianos, esto es, la superchería de divinidad del César o del conjunto del pueblo.

verdad de la autoevidencia del propio acto humano de pensar, es decir, en su inmanencia a la conciencia subjetiva. Tras los pasos de Descartes, Kant ha absolutizado este criterio: los objetos cognoscibles por nuestra mente debieran estar constituidos sobre el contenido noemático de las formas *a priori* que subyacerían en la conciencia sin correlato alguno con las cosas instaladas *ad extra*, pues éstas, en sí mismas, en su *an sich*, no podrían ser conocidas por nosotros. Pero en el siglo XIX, apoyados en estos precedentes idealistas, un abultado contingente de pensadores ha llevado al ontologismo a su punto culminante: el conocimiento sería esencialmente autoconciencia, de donde cabría inferir que toda la verdad cognoscible por el hombre, incluso la verdad suma y primera, la misma verdad de Dios, advendría a la posesión del intelecto humano no más que por la percepción inmediata de la identidad de la verdad y de las ideas inmanentes a tal conciencia. Con la excepción del Hegel, quizás ninguno de los partidarios del ontologismo haya advertido que esta doctrina es formalmente panteísta, ya que ese modo de conocer termina definiendo la intelección humana de la verdad como el mismo acto en que consiste el entender propio y exclusivo de Dios, o sea, como ese acto en que estriba el *ipsum intelligere subsistens*. En efecto, ¿qué diferencia existe entre la caracterización ontologista de la inteligencia de la verdad obtenible por la mente del hombre y aquella magistral pintura del entender de Dios que Aristóteles ha testado a la posteridad diciéndonos que el acto divino de entender es el mismo acto intelectual que constituye la substancia del intelecto eterno y simplicísimo del primer motor inmóvil: ἡ νόησις νοήσεως νόησις¹⁰²? Ninguna, porque la autoevidencia de la verdad primigenia del *cogito* solamente puede ser afirmada en caso que se afirme antecedentemente la identidad substancial del entendimiento del hombre con su acto de intelección, lo cual equivale a atribuir al animal racional el mismo modo de ser y de conocer propio de Dios.

El pensamiento trascendental, por último, ha sido acuñado al calor del mismo ontologismo que implícita o explícitamente impregna la médula de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Por lo que atañe a la cuestión debatida en este artículo, los mayores voceros de este pensamiento en los días que corren, Martin Heidegger y Karl Rahner, han suscrito sin reservas el núcleo del canon ontologista que descuella en dicha obra kantiana al exclamar que el hombre contaría con una preconcepción anticipada del *ser en general*, a saber: una aprehensión del ser en su totalidad actualizada en nuestra mente con antelación a todo conocimiento conceptual o temático de las cosas del mundo exterior¹⁰³. Así, la intelección humana estaría dotada de una autonomía absoluta en relación con la inteligibilidad de los entes extrasubjetivos, lo que implica algo cuyos alcances ninguno de ambos autores parece haber sospechado, i. e., que el pensamiento inmanecería al espíritu del hombre al modo de un acto perpetuo, ya que un conocimiento preconceptual o aтемático del *ser en general* no pue-

¹⁰² *Metaphys.* A 9: 1074 b 33-34.

¹⁰³ «Wir wissen nicht, was "Sein" besagt. Aber schon wenn wir fragen: "was ist Sein?" halten wir uns in einem Verständnis des "ist", ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das "ist" bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. *Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum*» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen 1967, S. 5). «Der Mensch ist das Wesen der Transzendenz, insofern alle seine Erkenntnis und seine erkennende Tat begründet sind im *Vorgriff* auf das "Sein" überhaupt in einem unthematischen, aber unausweichlichen Wissen in die Unendlichkeit der Wirklichkeit» (R. RAHNER S. I., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, 4. Aufl. der Sonderausgabe, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 1987, S. 44).

de significar otra cosa que su actualidad impertérrita y ajena a toda indigencia de un objeto situado allende el pensamiento mismo. Si son de suyo patéticas las redundancias panteístas del ontologismo implícito en la postulación de las formas *a priori* de la conciencia, según ha sido expuesta en la *Crítica de la razón pura* de Kant, no lo son menos los enunciados de Heidegger y de Rahner acerca del conocimiento preconceptual del *ser en general*, pues dichos enunciados son consecuencias congruentes con la absorción sistemática del trascendental kantiano detectable en los escritos de los pensadores friburguenses. Éstos, en pos de Kant, han sostenido que el hombre, de acuerdo a lo que acabamos de ver, poseería una verdadera preconcepción del *ser en general*, la cual, en cuanto tal y por remitirse objetivamente al *ser en general* —o sea, sin ninguna limitación de la proyección perceptiva de la razón humana—, no podría excluir un conocimiento expreso del propio ser allí mismo donde éste se da de un modo eminente y arquetípico: en su identidad con la esencia divina, pero con este agravante: ese conocimiento no surgiría en el alma del hombre como efecto de su inspección científica sobre las cosas del mundo exterior, sino, al contrario, como una suerte de presencia innata del ser en la inmanencia de su preconcepción a la conciencia de un sujeto cuyo acto de pensar gozaría de una omnimoda autonomía para darse a sí mismo los objetos de su consideración. La preconcepción del *ser en general*, ya previamente en Kant y luego tanto en Heidegger como en Rahner, no sería sino el signo típico del pensamiento calificado hoy día como el acto trascendental por antonomasia: *Ich denke überhaupt*. Con ello, una vez más, se ha vuelto a atribuir al hombre un modo de ser —la actualidad indeleble de su substancia pensante— y un modo de obrar —la suficiencia absoluta de su conciencia para aprehender un objeto de antemano inmanente a ella misma— que de ninguna manera se distingue del modo de ser y del modo de obrar que convienen al acto puro predicado exclusivamente de la substancia del *ipsum intelligere subsistens*.

A nuestro juicio, por el solo hecho de que el pensamiento humano haya llegado a este punto, la necesidad de reafirmar la trascendencia de Dios se nos ofrece como uno de los imperativos más urgentes entre todas las tareas que sobrellevan en los tiempos que corren los peritos en teología sagrada y en la ciencia del ente en cuanto ente.

MARIO ENRIQUE SACCHI

NOTAS Y COMENTARIOS

EL TEMA DE LA ANGUSTIA

Hace algunas décadas, un médico famoso, Alexis Carrel, publicó una obra que tuvo un éxito singular. Fue traducida a nuestra lengua como *La incógnita del hombre*, título acertado aunque tal vez menos expresivo que el original francés, *L'homme, cet inconnu* (*El hombre, ese desconocido*). Y es que por mucho que haya avanzado el saber y aun con las técnicas más sofisticadas, el hombre sigue siendo algo misterioso, precisamente en lo que tiene de más propio. Hoy la resonancia magnética nos permite escudriñar minuciosamente el interior de nuestro cuerpo; hace medio siglo, cuando era estudiante de medicina, un profesor me hizo ver los núcleos de mis propias células. La psicología profunda puede, con más o menos éxito, detectar traumas escondidos en el inconsciente. Pero la filosofía, que es la disciplina que primero se ocupó del hombre, nos declara que, contrariamente a los pronósticos optimistas del racionalismo, desde Descartes hasta sus epígonos más cercanos a nosotros, nuestro conocimiento de nosotros mismos es deficiente.

Esto, por supuesto, no ha desalentado a los filósofos. Es verdad que algunas tendencias recientes, como el estructuralismo de Foucault, concluyen en un escepticismo que llega a negar la existencia del hombre como sujeto; pero también es cierto que hasta autores tan desconfiados de la validez de la ciencia, como el epistemólogo Popper, hayan afirmado que ya se ha exagerado en exceso la limitación del conocimiento humano. Pero a la vez han surgido líneas filosóficas centradas en la determinación del tema del hombre. Hay un humanismo liberal, un humanismo marxista, un humanismo tomista, un humanismo existencialista. Precisamente al existencialismo le debemos la reflexión filosófica sobre temáticas que parecían ser más bien propias de la psicología o de la moral, cuando en realidad tienen un sentido metafísico profundo.

Notemos que en nosotros hay zonas inteligibles y zonas oscuras. Podemos objetivar en conceptos y nociones lo que captamos intelectualmente. Así definimos, con mayor o ínenor claridad, lo que entendemos. Pero cuando salimos del plano de lo definible, entrarnos en la oscuridad. Por ejemplo, todos sabemos qué es el color rojo, pero no lo podemos definir. Lo sensible no es directamente inteligible. Mas difícil es el ámbito de los sentimientos, de las emociones y de las pasiones. La gran mayoría de los filósofos han tratado esta temática, pero de un modo indirecto, como un ingrediente necesario para reflexiones de otra índole; por ejemplo, moral, ética o psicológica.

Santo Tomás, que en el siglo XIII analizara admirablemente el dolor, la tristeza, el miedo, el temor, determinando sus objetos, sus causas y sus efectos, en un estudio que merece ser releído por su profundo sentido humano y su precisión, no se detuvo a tratar de la angustia, aun cuando la menciona en repetidas oportunidades. Por ejemplo, al tratar del ansia de felicidad que bulle en el interior de cada hombre y como ni los bienes sensibles que tantos afanosamente buscan ni los bienes intelectuales que famosos filósofos consideraron como el fin de la vida humana logran satisfacer plenamente, exclama: «¡Cuántas angustias padecieron esos pleclaros pensadores, desconocedores que el bien perfecto sólo se encuentra después de esta vida!».

Aquí parecería ubicarse la noción de la angustia. No se trata del miedo, reacción afectiva ante un mal inminente y difícilmente superable, ni del temor, reacción ante un mal remoto que parece insuperable, sino de algo más hondo: el sentir que el anhelo de una felicidad total radicada en lo íntimo de nuestro ser carecería de objeto: se enfrentaría con la nada.

Es en el siglo pasado que el filósofo danés Søren Kierkegaard trató de precisar el concepto de «angustia». Estudiante en Copenhagen, para ser pastor luterano, recibió el impacto de una confesión que le hizo su padre antes de morir: él era el «hijo de la maldición». Había sido pastor de ovejas; sufriendo extrema pobreza, había ido a una playa solitaria, y levantando su puño, maldijo a Dios. Desde entonces, todo le comenzó a ir bien; acompañó a un tío en un comercio de telas, del que fue pronto dueño, y amasó una gran fortuna. Fué un ciudadano respetable, amigo de los obispos luteranos, pero afectado de una constante angustia por su acto blasfemo. Aunque iba a misa y comulgaba, tenía una tremenda conciencia de culpa. Para entenebreecer aún más su pesimismo protestante mechado de calvinismo, tras enviudar sin hijos había tenido relaciones con su sirvienta, con la que después se casó. Su conciencia lo llenaba de temor y temblor, que transmitió a sus hijos.

Søren, moldeado por lo que más tarde llamó «una educación insensata», vivió siempre teniendo ante sí la espada de Damocles de la condenación eterna. Una interrupción de sus estudios eclesiásticos para entregarse a una vida licenciosa no lo alejó de su angustia. Vino luego la dramática confesión de su padre. Tras una estadía en Alemania, donde conoció el idealismo de Schelling, distinto del de Hegel, que cultivaban algunos clérigos daneses, retornó a su vocación pastoral. Pero tampoco pudo realizarla. Al fallecimiento del obispo luterano Mynster, su vicario (y después sucesor) Martensen hizo un elogio fúnebre en el que lo presentaba como un «testimonio de la verdad». Esto irritó a Kierkegaard, para quien los obispos y pastores de la Iglesia Establecida eran funcionarios burgueses del gobierno, sin preocupaciones pastorales, mundanos y alejados del cristianismo interior.

La reflexión sobre su propia existencia llevó al pensador danés a esclarecer que la realidad no es un juego de abstracciones, sino ante todo una subjetividad vivida que hace que cada uno sea «único» para sí mismo. La gran mayoría de los hombres vive una existencia inauténtica, sin preocuparse sino por sus satisfacciones, sean éstas sensibles o intelectuales; y aun éstas son casi siempre un refinamiento de la sensualidad. Es lo que llama el «estadio estético», tomando este término, no en el sentido de Baumgarten, como teoría de la belleza y del arte, sino en el derivado del griego, como el ámbito de lo sensible (αἰσθητικός). Pero esta vida asentada en la diversión y el placer termina fatalmente en la insatisfacción, en el aburrimiento y en la desesperación. Pero la desesperación puede superarse por un «salto cualitativo» a otro estadio de la existencia, el estadio ético.

Experimentada la inconsistencia del placer, la rectitud de vida se presenta como una instancia más elevada y sólida. El cumplimiento del deber, la justicia, la solidaridad, instalan al hombre en un clima moral en el que puede sentirse realizado. Sin embargo las virtudes humanas son frágiles y sobre todo las normas éticas, al ser generales, masifican, según Kierkegaard, al individuo: lo llevan a perderse en lo general, en la masa, olvidando su singularidad. Al comprender esto aparece la necesidad de un nuevo «salto cualitativo» al estadio de existencia religiosa. Precisamente es en la existencia religiosa donde el hombre vive su singularidad. El caso de Abraham

escandaliza a la mente ética: recibe de Dios el precepto de matar a su propio hijo en sacrificio ritual. No lo puede decir a nadie, ni a su mujer, ni a su criado, ni a su víctima. Está solo, delante de Dios, con temor y temblor. Va a faltar a un mandamiento, pero va a hacerlo, obedeciendo al Señor. Su actitud de fe le merecerá no sólo el ver impedido ese acto horrendo, sino que lo constituirá en padre de numerosos pueblos. Kierkegaard quiere subrayar vigorosamente que la relación con Dios es absolutamente singular, contra el autonomismo moral de Kant o la universalidad normativa de Hegel.

Estas reflexiones, admirablemente valiosas en cuanto reflejan un drama personal, pero empañadas del pesimismo que campea en diversos aspectos del luteranismo, están vertebradas en el concepto de la angustia. Kierkegaard separa la noción de miedo de la de angustia: aquél es la reacción ante un peligro y ésta ante la nada. La angustia existencial estaría íntimamente relacionada con el pecado: por una parte, es consecuencia del pecado, pero, por otra, es anterior a él. No surge de algo exterior, sino de la existencia misma de cada uno. Porque cada individuo debe realizar, por sus opciones libres, su propio destino. Y es allí, en la libertad, donde aparece la posibilidad de pecar y de condenarse y con ella la angustia. Ella conduce, con la ayuda de la fe, a la unión con Dios.

Esta visión religiosa incluye elementos que un siglo más tarde serán laicizados por la filosofía existencialista. Destaquemos sólo uno referente a la angustia. La libertad nos hace optar, pero al optar se aniquilan las posibilidades distintas de lo elegido. La nada de bondad que es el pecado se convertirá simplemente en la nada metafísica, la anulación del ser. Pero antes de los existencialismos del siglo XX, la angustia ha sido estudiada desde el punto de vista psiquiátrico por Sigmund Freud. Sus observaciones muchas veces rozan con lo filosófico.

El padre del psicoanálisis distingue entre la angustia, el temor y el pavor. La angustia es un estado de expectación de un peligro desconocido; el temor es la reacción afectiva ante un peligro concreto que puede superarse; el pavor es ante un peligro sorpresivo que parecería insuperable. En la angustia Freud ha distinguido la «angustia objetiva», producida por factores fisiológicos, de la «angustia neurótica», debida a causas psíquicas. La angustia objetiva paraliza la acción, detiene la respiración y origina una contracción torácica, de donde proviene el nombre de angustia (estrechez). La angustia neurótica tiene una difícil etiología: ciertas fobias imprecisas, impulsos sexuales insatisfechos y no sublimados, sentimientos de desprotección. Ya al nacer aparece la angustia de ser lanzado al mundo fuera del abrigo seguro del útero materno. Sobre ella se engarzan otros factores que la hacen culminar en neurosis.

El metafísico Martin Heidegger ha replanteado la pregunta por el ser. Y busca la respuesta en el análisis fenomenológico del «Dasein», el ser del hombre. Ante todo es un «ser-en-el-mundo»: está «arrojado» en el mundo y como abandonado ante cosas que debe utilizar y así darles sentido: están «a la mano» como utensilios. Y también ante otros existentes humanos. Debe cuidarse del mundo porque lo vuelca a él, haciéndolo vivir del «se»: se dice, se habla, se comenta... Diríamos en nuestro lenguaje que se masifica. Debe pasar del «se» al «sí»: ser uno mismo, reconquistar su propio ser. Pero allí encuentra su finitud: es, pero antes no fue y tras vivir no será. Está asentado sobre la nada; de ahí la angustia existencial consubstancial al «Dasein» cuando no está «distráido» por el mundo.

Ha agudizado esta posición Jean-Paul Sartre. También centra sus reflexiones en el ser. Pero el ser no es sino «lo que es», idéntico a sí mismo, compacto, sin interioridad, puro aparecer sin que haya nada tras la apariencia. En este «ser en sí» se abre una grieta: lo invade la nada. La nada es la conciencia. Porque la conciencia es siempre la conciencia de algo. Si quitamos ese «algo» nos hallamos con la nada. Y como la conciencia constituye al hombre, éste es una nada que quiere llegar a ser, pero infructuosamente. Por ello define al hombre como «una pasión inútil». De ahí la angustia. Y ante los otros, la nada de cada uno presenta una máscara: quiere aparecer como algo que no es. Estamos, por lo tanto, eternamente incomunicados, obrando de mala fe, enfrentados conflictivamente. «El infierno son los otros».

Las elaboraciones de los filósofos existencialistas sobre la angustia, ligadas a sus concepciones metafísicas, que son de difícil lectura, aun para los especialistas, han constituido un aporte positivo en cuanto llamada de atención sobre un aspecto soslayado por el racionalismo, pero eminentemente humano, no sólo en cuanto fenómeno psíquico, sino metafísico. Han destacado la contingencia, la finitud y la indigencia de la existencia humana. Han replanteado el problema de la nada, a la que sin quererlo le asignaron cierta positividad, dando un cariz negativo y pesimista a sus conclusiones. Han acertado en el nexo entre la libertad y la angustia. Así han tocado el tema teológico: la angustia ante la nada es la posibilidad de elegir la nada-de-bien que es el pecado.

El cristiano sabe que Cristo ha triunfado de la muerte y del pecado con su resurrección y que en la medida en que está unido a Él por la fe y el amor también será triunfador de la angustia, que puede afectarlo pero no derrotarlo. No está solo en el mundo, sino acompañado por hermanos que, aun siendo falibles como él, son todos hijos de un Padre que los ama y los perdona. Dios respeta la libertad de cada uno de los humanos porque los hizo libres y no podría contradecirse a sí mismo. Y fortalece con su gracia las limitaciones de la libertad. Jesús ha dicho: «Sin mí, nada podéis hacer»; nada en el orden del bien. Pero podríamos revertir la frase conservando su sentido: «Sin mí, podéis hacer la nada», y entrar en la oscuridad de la angustia. Pero ésta ya está vencida por el sacrificio de Cristo que nos abre la luminosa perspectiva de su esperanza.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Seminario Arquidiocesano de La Plata.



SOBRE LA EXPERIENCIA ESTÉTICA

Como tantas veces se ha dicho, el mundo del arte implica un artista o productor, una obra de arte o producto y finalmente un amante del arte o consumidor. Situándonos en este último punto de vista, con talento personal o sin él, el contemplador aspira a solazarse con los productos artísticos que admira, a esparcir con ellos sus

sentidos y su espíritu, y es esto lo que constituye la experiencia estética propiamente dicha. Pero el acceso a ella está condicionado por múltiples factores. No todos los asistentes a un concierto, ni todos los visitantes de un museo resultan capaces de apreciar el sabor artístico de las obras. Es frecuente observar en un museo a multitud de personas que desfilan ante las obras sin advertir que lo son. Sólo les han brindado una rápida ojeada, mirándolas sin verlas. «Si la simple visión de un vaso griego pintado —escribe Gilson al respecto— no llena a un hombre con un inefable gozo, en vano leerá la colosal literatura que se amontona sobre este tema con la esperanza de adquirir la experiencia estética que, si tiene vista para la belleza, el más indocto de los hombres gozará inmediatamente y sin esfuerzo»¹.

Evidentemente, no se logra la vivencia estética a propósito de un vaso griego o de un cuadro de Monet informándose sobre el arte griego o sobre el impresionismo francés. El menos versado de los hombres puede deleitarse con lo que contempla, siempre y cuando tenga olfato para la belleza. Pero aquí reside uno de los factores mencionados que pone límites a una experiencia estética indiscriminada y accesible a todos. ¿De qué depende que un hombre goce con una determinada obra y otro permanezca indiferente? Alguien ha dicho que la vulgaridad consiste en pasar ante lo sublime y quedarse impávido. Si bien esto es en parte verdad, no es toda la verdad. Uno podría pensar, en tal sentido, que el mundo del arte está clausurado para una persona no cultivada. Aunque en gran medida sea de hecho así, no nos atreveríamos a afirmar que la experiencia estética esté vedada para ella. Un monarca puede haber dormido al escuchar a Mozart, mientras que un simple lacayo puede haber disfrutado con su música.

Se podría pensar también que un gran artista, en el rubro que sea, está más capacitado que cualquier hombre corriente para apreciar estos bienes de la sensibilidad, como dice Gilson, que son las obras de arte. Pero esto tampoco es así. Al respecto, A. J. Battistessa comenta un pasaje del *Werther* en el mal Goethe señala la superioridad de la palabra sobre el sonido, lamentando que la música carezca de significación y sosteniendo que su única función debe consistir en acompañar a la palabra y en ponerse a su servicio; la música, en suma, ha de subordinarse al lenguaje. Esta postura, observa nuestro autor, manifiesta la repulsa que «Goethe mostró casi siempre por la música»². ¿Le confiaríamos, entonces, al ilustre poeta una clase para enseñar a valorar las obras de arte? «No en lo que concierne a la música, pues él no entendía nada, y lo sabía», escribe Gilson, coincidiendo así con nuestro crítico. Pero «tampoco en pintura, pues él creía entender y discurría al respecto abundantemente, pero él pensaba que nada supera en importancia al tema en las artes plásticas, y que el talento es vano si el tema no vale nada. Pero, ¿cómo juzgar la calidad de un tema independientemente del talento que lo trata? ¿No es más bien el talento lo que justifica el tema? Goethe era de opinión contraria, precisamente porque, ignorando lo que es la esencia de la pintura, él le atribuía todo su mérito a su aptitud para representar fielmente un tema»³.

Nada menos que Goethe, maestro indiscutible en su arte, parece haber sido sordo para la música y ciego con respecto a la naturaleza de la pintura. Y, por si fuera

¹ É. GILSON, *Pintura y realidad*, Aguilar, Madrid 1961, p. 197.

² A. J. BATTISTESSA, *El poeta en su poema*, Nova, Buenos Aires 1965, p. 215.

³ É. GILSON, *Introduction aux arts du beau*, Paris 1963, pp. 231-232.

poco, bastaría citar a Schiller refiriéndose a Haydn, después de haber escuchado *La creación*: La creación: «Es un tejemaneje sin carácter. Haydn es un artista diestro a quien falta inspiración (*sic*). El conjunto es frío»⁴. Se podría argüir, sin embargo, que ambos poetas pueden quedar disculpados por su insensibilidad con relación a un género artístico distinto al que cultivaron, cosa que no podría suceder con artistas juzgando a otros creadores en su misma área de competencia. Desengañémonos, sin embargo, rápidamente, y oigamos a grandes compositores musicales refiriéndose a sus pares. Weber «se burlaba de la *Séptima sinfonía* de Beethoven», y éste, por su parte, «se reía de las séptimas disminuidas de Weber». Berlioz se obstinaba «en no comprender nada de *Tristán*». Brahms se dormía «al escuchar la *Sonata en si menor* de Liszt»; y Chaikowsky, a su vez, calificaba a Brahms «como el músico más soporífero de la tierra»⁵.

Estas opiniones, de por sí elocuentes, podrían multiplicarse. De ninguno de los autores mencionados podría decirse que hayan logrado una experiencia estética de las obras escuchadas. Y no eran mediocres compositores, pero sí, quizás, desconsiderados para un estilo diferente del propio. Según Gilson, los juicios estéticos vertidos traducen la actitud de personalidades artísticamente vigorosas defendiéndose con su crítica de otras personalidades igualmente vigorosas.

Pero pasemos ahora a otro campo y atendamos a distinguidos pintores opinar sobre sus iguales. Cézanne le pronostica a su amigo Émile Bernard, que pronto le dará «la espalda a los Gauguin y a los Van Gogh»⁶. Renoir, por su parte, le dice directamente en la cara a Matisse que «no es un buen pintor»⁷. Miró, a su vez, se sorprende de que haya intelectuales como Malraux que admiren a Chagall⁸.

Sin querer agobiar, bastaría asomarnos por último al mundo de las letras para comprobar que ocurre otro tanto: «Tolstoi consideraba *King Lear* como una de las peores obras dramáticas jamás perpretadas; George Santayana tildó de «bárbara» la poesía de Whitman y Browning»⁹. Y recientemente Sábato nos ha recordado la opinión negativa que tenía Lope de Vega acerca del *Quijote*¹⁰.

Nos atrevemos, por tanto, a afirmar que cualquier modesto amante del arte, que jamás ha creado, ni creará nada, puede haber obtenido una verdadera experiencia estética, que le fue negada a Weber, al escuchar la *Séptima sinfonía*, o a Chaikowsky, al oír a Brahms. Puede incluso haberse complacido, y seguir complaciéndose, con algún Gauguin o Van Gogh, gratificación que no pudo tener Cézanne. Puede asimismo deleitarse con cualquier composición musical, deleite que Goethe, al parecer, nunca sintió.

Indudablemente, la experiencia estética está íntimamente asociada al gusto individual, y lo presupone. Si la obra place, la vivencia estética brotará espontáneamente. Pero el gusto estético depende de cada sensibilidad particular. Las mismas obras podrán gustar a ciertos contempladores y disgustar a otros. En el primer caso, el juicio

⁴ I. STRAWINSKY, *Poética musical*, Emecé, Buenos Aires 1946, p. 108.

⁵ Testimonios recogidos por A. SALAZAR en su nota introductoria a la *Poética musical* de Strawinsky.

⁶ É. GILSON, *Peinture et réalité*, Vrin, Paris 1972, p. 314.

⁷ H. MATISSE, *Reflexiones sobre el arte*, Emecé, Buenos Aires 1977, p. 276.

⁸ *Conversaciones con Miró*, Granica, Barcelona 1978, p. 90.

⁹ F. SAVATER, *La república de los intelectuales*: «La Nación» 2.XII.90.

¹⁰ E. SÁBATO, *Entre la letra y la sangre*, Planeta, Buenos Aires 1988, p. 79.

estético será favorable; en el segundo, las obras merecerán la indiferencia o, quizás, incluso, la reprobación. Con ello queremos rubricar la falibilidad del juicio estético. Para cerciorarnos al respecto, bastaría repasar las opiniones antes citadas vertidas por notables artistas sobre otros notables artistas. La palabra resulta desesperante, observa Gilson, pues tanto el gusto estético como el juicio consiguiente carecen de justificación racional.

Las preferencias anidan profundamente en la intimidad del consumidor y dependen, apunta Gilson, de su «estructura psíquica», de su «organización interior», de su «organismo afectivo»; en una palabra, de su entera personalidad¹¹. Y estimamos que los juicios estéticos resultan improcedentes, porque no existe sintonía entre la significación y el arte. La palabra es un instrumento semántico al servicio de la comunicación, de la información y de la instrucción. El arte, en cambio, es un quehacer creador al servicio de la belleza. Son dos ámbitos heterogéneos, sin puntos de contacto o zonas comunes. Por tal motivo, la experiencia estética resulta incomunicable. Dado que ella «tiene lugar en un universo distinto al del lenguaje —inquire Gilson—, ¿cómo podría comunicarse por medio de palabras?»¹².

Incomunicable la experiencia estética, injustificable racionalmente el juicio pertinente e imponderable el gusto estético que los promueve. La belleza es algo inefable y la razón humana, enemiga del misterio, quisiera a toda costa hincarle el diente, medirla, regularla, reglamentarla; pero esta pretensión de constituir una ciencia del arte tropieza con el carácter a-lógico de la belleza, esquivo de suyo al plan conceptual y, por ende, a la expresión y al lenguaje.

Además, está en juego la diversidad misma de los capíritus. Santo Tomás apunta algunas razones de esta disparidad, por otra parte natural. Según su opinión, el alma, forma sustancial del cuerpo, se adapta y ordena a un determinado cuerpo, y cuanto mejor está dispuesto, «tanto mejor resultará el alma»¹³. Dentro de la misma comunidad específica, los individuos varían, porque realizan de modo distinto la misma naturaleza humana. Y ello debido a la diversa relación existente entre la materia y la forma en cada hombre particular: «Las formas individualizadas de las cosas se diversifican individualmente según la materia que las individualizan»¹⁴. Incluso, Santo Tomás llega a decir que la esencia de un fuego no es la misma que la de otro fuego, no obstante que ambos poseen la misma naturaleza. Y concluye finalmente que la diversidad de las almas no proviene de sus principios constitutivos esenciales, sino de la «diversa conmensuración de las almas a los cuerpos: pues esta alma está conmensurada a este cuerpo, aquélla a aquél, y así sucesivamente»¹⁵.

Existen, por tanto, disposiciones naturales que favorecen o entorpecen la percepción estética, como así también circunstancias que la alientan o desalientan, ya sean de índole familiar, social, educacional, etc. Pero estas últimas sólo pueden incentivar o no la apreciación estética; nunca provocarla, porque ellas están subordinadas a las aptitudes perceptivas y espirituales del contemplador.

¹¹ Cfr. É. GILSON, *Du fondement des jugements esthétiques*: «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» (1917) 83.

¹² É. GILSON, *Pintura y realidad*, p. 179.

¹³ *Summ. theol.* I q. 85 a. 7.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Summ. c. Gent.* II 81.

El principal valor de un cuadro residía para Goethe en su tema, no así para Delacroix: «El primer mérito de un cuadro es el de ser una fiesta para el ojo. Esto no quiere decir que no sea necesaria la razón; lo mismo sucede con los bellos versos: toda la razón del mundo no les impide ser malos, si ellos chocan al oído. Uno dice: *tener oído*; no todos los ojos son capaces de gustar las delicadezas de la pintura. Muchos tienen el ojo falso o inerte; ellos ven literalmente los objetos, pero lo exquisito, no»¹⁶. En este notable texto, Delacroix destaca el carácter eminentemente festivo de la experiencia estética. Fiesta para el ojo si se trata de pintura o escultura, fiesta para el oído en el caso de la música; pero este regocijo puede ser causado tanto por obras de tono representativo o imitativo, centradas en la imagen, como asimismo por obras de tipo no representativo ni imitativo, carentes de imagen.

El arte actual ha mostrado fehacientemente que se puede crear belleza sin el auxilio de la imagen; y sin ella se evapora el tema, el asunto o el contenido de la obra, o sea, sin imagen, portadora espontánea de sentido, no hay significación posible. Pero aún en el caso del arte representativo que, en mayor o menor medida, vierte la silueta y el contorno exterior de las cosas, la significación no es lo importante, aunque la imagen naturalmente la evoque; estéticamente hablando, ella ha de ocupar un lugar secundario. Por ello, si se trata de pintura, el espectador sólo podría abrirse a la experiencia estética, si sabe apreciar la factura misma de la obra, su textura material, su encanto cromático, el juego de sus líneas, la armonía de su composición. Pero si trata primordialmente de descifrar el posible mensaje de la obra, o se detiene exclusivamente en su sentido, que podrá ser político, mitológico, religioso o patriótico, o lo que fuere, se aleja irremisiblemente de la experiencia estética propiamente dicha.

Si al contemplar *La rendición de Breda* de Velázquez, el espectador sólo repara en su significación histórica, que indudablemente posee, o si al admirar *La piedad* de Miguel Ángel cala únicamente en su sentido religioso, que también tiene, menoscababa la vivencia estética como tal. En una palabra, en la medida en que un contemplador está interesado en la significación de la obra deja de estimarla como obra de arte. Considerar las obras de arte como si fuesen textos de lectura no es en sí mismo censurable, pero sí lo es el pensar que ello constituye la aprehensión estética misma.

Para M. Levy, la *National Gallery* de Londres, de la que fuera conservador y subdirector, «es un templo del goce estético; lo que no significa que se excluya de ella el aspecto educativo; puede instruir, pero, ante todo, se propone atraer»¹⁷. El arte puede enseñar e ilustrar, y efectivamente lo ha hecho en el curso de su historia; pero ello no designa su naturaleza. Su misión esencial consiste en crear bellos objetos, nuevos seres, nuevas realidades, que permitan al destinatario halagar sus potencias sensibles, que lo atraigan para que se recree con su encanto y pueda así enriquecer su dimensión espiritual.

Pero, como señalaba Delacroix, no todos los ojos son capaces de apreciar las delicadezas de la pintura. Muchos tienen el ojo falso o inerte; ven literalmente los objetos, es decir, las imágenes, el tema o asunto; en suma, la presunta significación de la obra; pero lo exquisito, la pintura misma, no. Análogamente, no todos los espíri-

¹⁶ E. DELACROIX, *Journal*, Plon., París 1981, pp. 808-809.

¹⁷ *La National Gallery de Londres y sus pinturas*, Noguer, Barcelona-Madrid 1974 (presentación).

tus son idóneos para aprehender la sonoridad de un poema. Con el afán de develar su significado, se les escapa la médula poética, desconociendo que también en este terreno la significación resulta secundaria. Y lo mismo se verifica en el orden musical. Muchos tienen el oído inepto para disfrutarla, y en muchos casos debido a que también se hallan empeñados en descubrir su significación, ignorando que la música no dice nada, ni contiene ninguna idea, porque los sonidos son en sí mismos semánticamente neutros.

Si el escollo de la significación resulta superado, se puede despertar una sensibilidad dormida. Puede suceder, no obstante, que el fervor estético no se encienda; en tal caso, hay que saber esperar, sin desesperar. Y si aún así no detectamos ninguna resonancia, no tenemos por qué desanimarnos, ni mucho menos avergonzarnos de nuestras limitaciones personales, de las que no somos responsables, dado que se enraízan en nuestra naturaleza particular. En todo caso, sólo deberíamos avergonzarnos de no hacer fructificar los talentos recibidos, del orden que sean y por mínimos que fuesen.

RAÚL ECHAURI

Universidad Nacional de Rosario.



LIBERALISMO E SCIENZA POLITICA NEOCLASSICA

Con *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*¹ —notevole per la forza degli assunti, la solidità dell'impianto e la vastità dei temi affrontati—, Vittorio Possenti realizza un significativo sviluppo del proprio itinerario di studioso di filosofia della politica. Come egli stesso osserva, il volume porta a compimento un impegno assunto nel licenziare il precedente studio su *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica*², l'impegno cioè di elaborare e offrire una trattazione organica di «Scienza politica» (quella che Aristotele denominava πολιτική ἐπιστήμη e Tommaso *scientia civilis*, diversa dalla scienza politica empirica in senso moderno).

Rilevo subito che *Le società liberali al bivio* è un'opera lineare nella struttura e complessa nel programma che persegue. La struttura è fornita da una articolazione in tre parti. La prima parte presenta una dottrina della forma politica in quanto oggetto specificatore della «Scienza politica»: «il politico —osserva Possenti— [...] è caratterizzato da alcuni coefficienti, che ne individuano l'essenza e che, presi insieme, costituiscono la forma politica»³. I coefficienti in questione sono il bene comune, il diritto naturale, il popolo, l'autorità (quest'ultimo tema non è fatto

¹ Ed. 2a, Marietti, Genova 1992.

² Vita e Pensiero, Milano 1983.

³ P. 37.

oggetto di una trattazione specifica, che Possenti rinvia a un futuro studio, ma l'idea direttiva di tale studio già si lascia cogliere nel volume che ora presento). La *seconda* parte contestualizza la riflessione sulla forma politica in una più ampia indagine sullo statuto della ragione pratica, dal momento che «la filosofia pubblica [locuzione che Possenti utilizza come equivalente di "Scienza politica", o di "filosofia politica"] è un prodotto della ragione pratica»⁴. In questa seconda parte sono presentate analisi particolari di filosofia pubblica, quali una discussione della teoria della giustizia di John Rawls e del pensiero di Norberto Bobbio, un abbozzo di filosofia del lavoro e della tecnica, una riflessione su filosofia pubblica e religione. La *terza* parte infine presenta una indagine «materiale» di filosofia pubblica, e precisamente una teoria «fondativa» della democrazia ove il principale interlocutore polemico è Hans Kelsen, una dottrina dello Stato e del rapporto Stato-società-formazioni sociali, una riflessione sul tema della «società aperta». Quest'ultima trattazione apre all'epilogo, nel quale emerge esplicitamente quel riferimento all'«attualità storica» che per altro sottende tutto il libro e che concerne l'alternativa che si dischiude oggi di fronte alle moderne società liberali dopo la dissoluzione dei sistemi del «socialismo reale».

La sommaria enunciazione degli argomenti affrontati nel volume lascia intendere la complessità dell'intreccio e la vastità del programma che Possenti ha tessuto e intrapreso.

Direi che il libro è come attraversato e ispirato da un gruppo di propositi, che fanno corpo insieme e reciprocamente si sostengono e che assicurano la peculiarità della visione generale ivi sviluppata. Provo a elencarli.

In primo luogo Possenti ha inteso scrivere un'opera di «Scienza politica» che desse (o ridesse) a questa espressione il suo pieno significato filosofico, e allo stesso tempo non soltanto la differenziasse dalla scienza politica empirica (della quale Possenti non contesta la legittimità), ma anche la contrapponesse all'«empirismo» o al «comportamentismo» della *Political Science*. Da qui l'impegno profuso nella prima parte a delineare una dottrina della forma politica. Possenti osserva che «l'idea di forma politica [...] possiede una valenza non solo strutturale, ma pure normativa, poiché si riferisce al fine o τέλος del politico, accedente rispetto al piano empirico, pur nel riferimento a esso»⁵; inoltre egli annota che questa idea della forma, di tipo normativo-teleologica, si manifesta come capace di rendere conto sia della statica che della dinamica della società, e perciò consente, a differenza del puro normativismo come anche dell'empirismo, di concepire il momento (o la possibilità) della trasformazione sociale. In una nota a pagina 39 Possenti richiama l'equivalenza del termine «forma politica» con quello di «costituzione» come «insieme dei rapporti socio-politici sui quali è impresso il sigillo dell'unità politica di un gruppo umano» (cf il greco πολιτεία) e del quale la «costituzione» come legge suprema dello Stato è traduzione sul piano normativo-giuridico. Una implicazione di questa, a mio giudizio esatta, osservazione di Possenti è che una discussione di modifica e/o revisione costituzionale non dovrebbe omettere di considerare che tali atti non toccano soltanto livelli «tecnici» ma attengano in misura più o meno grande anche e proprio il livello della «forma politica» di una società particolare.

⁴ *Ibid.*

⁵ P. 40.

Si può intendere inoltre da queste spiegazioni il modo specifico in cui l'Autore concepisce la filosofia pubblica, che egli —come osservato— usa come equivalente di Scienza o filosofia politica. Filosofia pubblica è «studio della forma politica», ossia indagine razionale dei principi di ciò che è «comune» e «riguarda tutti», che i greci denominavano con *πῶλις* e i latini con *civitas*. Un corollario di questo approccio è che la filosofia pubblica comprende ma non si identifica con la dottrina dello Stato, il quale, come è stato messo in luce da Jacques Maritain, è soltanto la «parte specializzata» del «corpo politico» o società politica.

Si coglie da qui il secondo proposito che ispira *Le società liberali al bivio*. Esso consiste nella ripresa e nello svolgimento del potenziale di principi e di categorie forgiato dalla tradizione di quello che Possenti chiama il «neoclassicismo politico», la tradizione della «Scienza politica» di Aristotele e di Tommaso d'Aquino e che ha il suo più incisivo rappresentante novecentesco in Jacques Maritain, di cui Possenti è competente studioso e infaticabile editore. Se non vado errato Possenti intende effettuare nell'ambito della filosofia politica una operazione per molti versi analoga a quella che la scuola neoclassica dell'Università cattolica e la scuola padovana della metafisica classica con autonomia di percorsi hanno inteso e intendono realizzare nel campo della «filosofia prima», cioè argomentare la verità ed esibire la fecondità della linea classico-metafisica, rivisitata con nuovo approccio, sia per risolvere aporie palesatesi con la crisi dei sistemi ottonovecenteschi della filosofia sia per individuare percorsi razionali della riflessione che non subiscano come insuperabili le pregiudiziali post-moderniste e insieme contribuiscano ad affrontare le questioni attuali. A tal proposito Possenti sottolinea decisamente la vocazione civile della filosofia pubblica, che deve essere sì sapere scientifico, ottemperante perciò a criteri di rigore e oggettività, ma che non può indirizzarsi a un circuito di destinatari e di interlocutori soltanto intra-accademico. Direi che l'ancoraggio solido della trattazione non soltanto alla dottrina di Aristotele ma anche al tomismo politico contrassegna con un tratto peculiare «neoclassicismo politico» proposto da Possenti rispetto al filone «neoaristotelico», come d'altra parte la contestualizzazione decisa dell'indagine nell'attuale ripresa di studi di filosofia pratica non consente di catalogare la filosofia della società elaborata da Possenti come una riedizione di tesi neo-scolastiche o neotomiste sulla politica.

Da quanto detto si delinea già il terzo proposito del libro: esso tende apportare un contributo alla filosofia pratica, e in particolare all'etica. «Il punto più nevralgico della filosofia pubblica contemporanea si colloca nella sfera dell'etica»⁶. Non cognitivismo etico e crisi della filosofia pubblica sono strettamente legati. Possenti, nella scia della tradizione neoclassica, argomenta e illustra ampiamente la legittimità e la necessità di un'etica di tipo cognitivo, che attui una ripresa della conoscenza di principi sostantivi e non soltanto procedurali. Una tesi principale del libro è che «la filosofia morale presuppone quella speculativa» e che —benché «i rispettivi paradigmi di razionalità [siano] affatto diversi, dal momento che il sapere pratico si scaglionava in numerosi livelli, onde tenere dietro alla struttura estremamente complessa dell'esperienza morale»— «la metafisica è per il sapere pratico un supporto di illuminazione che ne dischiude il senso»⁷.

⁶ P. 14.

⁷ P. 151.

Possenti si pone in una relazione critica —pur in un contesto di apprezzamento del loro impegno ricostruttivo— anche verso alcuni filoni contemporanei di ripresa della ricerca etica, ad esempio il filone ermeneutico e l'etica del discorso, proprio a causa del loro deficit sul piano della giustificazione metafisica dei principi morali.

Ritengo tuttavia che questi filoni della filosofia pratica abbiano messo a fuoco e tematizzato «strutture» che non hanno ricevuto dalla tradizione classica una attenzione specifica: penso al tema della comunità della comunicazione —e perciò alla struttura intersoggettiva e linguisticamente mediata dell'essere cosciente— di cui l'etica del discorso evidenzia la configurazione «trascendentale» e l'ermeneutica la dimensione «fattuale».

Mi chiedo se una ricostruzione dell'etica cognitiva dei principi (in particolare come «sapere del bene») non dovrebbe —per riprendere una espressione di Paul Ricoeur— anche sperimentare la «via lunga» di una indagine trascendentale sui presupposti della conoscenza morale e di una fenomenologia della prassi.

Considero pertinenti le osservazioni di Possenti a proposito di Nietzsche⁸, che egli chiama «il filosofo morale della nostra epoca» nel senso che ne interpreta «la cifra oscura» e ha «compreso come nessun altro la debolezza della filosofia morale dell'illuminismo». Ora, «la filosofia morale postilluministica —conclude Possenti— si trova in gravi difficoltà nel rispondere all'attacco di Nietzsche, in special modo le etiche «senza verità». Come sarebbe possibile —per le vie di un'«etica senza verità» — controargomentare per vie ragionevoli contro l'autoaffermazione di «moralì di gruppo», di etnia, di setta, ecc.? E' da qui che si lascia percepire il quarto proposito del libro, la evidenziazione e la discussione del bivio dinnanzi al quale si trovano le attuali società liberali. Con una metafora efficace Possenti rappresenta Nietzsche come «l'angelo tentatore delle società liberali».

Questi infatti le pone di fronte a una precisa scelta etica: «esse devono scegliere tra chi intende l'essenza dell'essere come volontà di potenza e chi come atto d'essere, verso cui si volge il contemplare noetico».

Possenti intende per società liberali quelle a regime costituzionale liberaldemocratico, che sotto il profilo etico-culturale sono sì figlie della filosofia (neo)illuministica e «occidentalistica», ma che sono insieme contessute da molteplici altre tradizioni morali e religiose. E' dentro questa complessità che si deve discernere e selezionare, per fronteggiare la sfida contemporanea cui tali società si trovano esposte: «dopo aver vinto la battaglia con il marxismo e in generale col totalitarismo, le società liberali devono ora vincere il confronto con se stesse, ripianando lo scarto tra principi e realtà»⁹. Infatti «il progetto delle società liberali è incompleto in tutte e tre le sfere rappresentative della vita sociale (economica, politica, etico-culturale)»¹⁰. Possenti intende separare le «conquiste» (libertà, ricchezza, benessere, parziali adempimenti di giustizia sociale, ecc.) e il «realismo istituzionale» liberali dall'«occidentalismo», inteso come «figura riassuntiva di modernità atea, di secolarizzazione e di politeismo morale conflittuale»¹¹. La sua tesi è che il legame fra istituzioni della libertà e occidentalismo non è un nesso necessario, e che una affermazione generaliz-

⁸ Pp. 169-176.

⁹ P. 405.

¹⁰ P. 406.

¹¹ P. 413.

zata del secondo fattore addirittura indebolisce e pericola la tenuta delle istituzioni della libertà. Da qui la delineazione dell'alternativa emblematicamente raffigurata nella scelta fra Nietzsche o Tommaso d'Aquino (Nietzsche rappresentando, come accennato, lo smascheratore delle insufficienze delle filosofie neoilluministiche, utilitaristiche, ecc.). Secondo Possenti esiste una parte della stessa «filosofia liberale» —egli richiama Locke, Kant, Smith, Tocqueville— che non si lascia ricondurre semplicemente all'orizzonte teorico dell'«occidentalismo», ma reca in sé una ispirazione e un orientamento umanistico e religioso. Questa parte della tradizione liberale può «allearsi» con la tradizione del neoclassicismo politico. Direi che questa «alleanza» dovrebbe avere per Possenti un livello radicale etico-religioso che egli chiama «alleanza fra spirito di libertà e spirito di religione»¹² e un livello più propriamente pertinente la filosofia pubblica che l'Autore esemplifica ad esempio così: «un'alleanza tra idea del bene comune e prospettiva contrattualistica della società giusta capace di contrapporre al neoliberalismo un progetto [...] che includa nelle sue clausole un principio di giustizia distributiva»¹³.

La nozione di «alleanza», più volte ribadita, rende inesatto catalogare la prospettiva qui delineata da Possenti come venata di «integrisimo filosofico». Egli afferma chiaramente che «non diciamo che per essere personalisti, universalisti, comunitari ecc. si debba essere necessariamente realisti conoscitivi e teisti»¹⁴. Egli aggiunge però —come è legittimo che un filosofo che si riconosce nella tradizione neoclassica per parte sua dichiari— che «quelle posizioni trovano nella *Seinsphilosophie* del realismo e del teismo la loro base più solida»¹⁵. Perciò *Le società liberali al bivio* coniuga l'autoriconoscimento nel valore di verità di una tradizione che non si esime dal sottoporsi a discussione seria, e l'apertura al dialogo, che per essere tale deve amettere la legittimità e la pretesa di verità di altre tradizioni, anche questa da sottoporre alla verifica critica (ἐλεγχος). Possenti conclude che l'incontro e lo scambio di tradizione liberale e tradizione neoclassica dovrebbe produrre «una nuova filosofia pubblica adeguata alle non esaurite virtualità della democrazia, e un migliore equilibrio tra il principio pluralistico e quelli del bene comune e del personalismo comunitario»¹⁶.

Un ulteriore problema potrebbe essere quello della realizzabilità della prospettiva tracciata da Possenti. A quale condizione è effettivamente attuabile una riforma «in senso umanistico» e «occidentalistico» delle società liberali? E a quali condizioni il modello della società liberale può rappresentare l'assetto istituzionale-politico idoneo a regolare l'evoluzione delle società postsocialiste e delle società del terzo e del quarto mondo?

Possenti segnala che la «filosofia pubblica [...] si compone a rigore di filosofia politica e di economia politica»¹⁷. Ritengo che questa osservazione veda assai lontano: una riflessione filosofica sul futuro delle società liberali dovrebbe realizzarsi come analisi della causalità ideale nella storia —cioè come critica e controargomentazione a livello delle «antropologie»—, ma dovrebbe anche attuarsi come indagine di

¹² P. 414.

¹³ P. 415.

¹⁴ P. 416.

¹⁵ Ivi.

¹⁶ P. 417.

¹⁷ P. 44.

quella causalità materiale, della quale Marx ha, secondo Maritain, giustamente colto l'importanza essenziale, pur errando nel farne la causalità puramente e semplicemente primaria.

Causalità ideale e causalità materiale sono «co-principi».

Una filosofia dell'economia e la elaborazione dei principi di una analisi dell'economia-mondo, che riconosca naturalmente lo spazio e il ruolo dell'indagine empirica, è forse uno fra i *desiderata* più pressanti della contemporanea filosofia pubblica.

MARCO IVALDO

Università degli Studi di Napoli.



CORNELIO FABRO C. P. S. (1911-1995)

Pocas semanas atrás, ya próximo a cumplir ochenta y cuatro años, falleció en Roma el Padre Cornelio Fabro C. P. S., uno de los más ilustres filósofos italianos de este siglo. El Padre Fabro había nacido el 24 de agosto de 1911 en Flumignano. Su formación universitaria le introdujo de lleno en los campos de la filosofía y de la teología, a la vez que emprendió con entusiasmo el estudio de las ciencias biológicas positivas y de la psicología experimental en centros de investigaciones de Roma, Padova y Nápoles. Su nombre alcanzó notoriedad en plena juventud, ya que en 1934, contando veintitrés años, le fue conferido el premio que la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino había instituido como recompensa de los trabajos destinados a tratar un tema de máxima relevancia filosófica: el principio de causalidad. La contribución del Padre Fabro (*La difesa critica del principio di causa*: «Rivista di Filosofia Neoscolastica» XXVIII [1936] 102-141) alcanzó pronta resonancia y, por otra parte, constituyó la base de la redacción de su tesis doctoral en filosofía.

La metafísica y la gnoseología fueron las dos ramas del saber filosófico que ya desde temprano gozaron de su predilección. Los duros tiempos de la Segunda Guerra Mundial no le impidieron dar a publicidad dos obras de singular valor. Así, en 1941 aparecen la *Fenomenologia della percezione* y *Percezione e pensiero*, en las cuales el Padre Fabro ha conjugado con pericia el análisis filosófico del conocimiento humano con los datos que suministra el examen experimental de la organización anatómica y fisiológica del cuerpo del hombre en orden a la producción de las operaciones sensoriales. Sus aportes al análisis de la misión del *sensus communis* y de la *vis cogitativa* se cuentan entre los mayores logros de la escuela tomista en este ámbito de la ciencia. Pero antes de esto se había registrado el suceso provocado por su disertación doctoral en filosofía, defendida en la actual Pontificia Universidad de los Estudios de Santo Tomás de Aquino, el antiguo Colegio Internacional *Angelicum* de la Orden de Predicadores: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. La disertación recibió una acogida triunfal en los medios filosóficos y teológicos, toda vez que en ella se pone de manifiesto que en la teoría tomista de la

participación se sintetiza el bagaje especulativo de los tres conceptos claves de la filosofía primera del Aquinate: la causalidad, la analogía y la distinción real del ser y la esencia del ente creado. Es aquí donde el Padre Fabro ha señalado con energía la necesidad de remarcar la originalidad absoluta de Santo Tomás cuando ha destacado que el *esse*, el *actus essendi*, es el centro y el vértice de toda la teorización metafísica. Pero esto implica la necesidad de superar una vieja hipoteca que ha venido dominando el panorama filosófico desde el siglo XIII hasta nuestros mismos días: la identificación del *actus essendi* con la *existentia*, con el *esse existentiae* y con el *esse actualis existentiae*. El descubrimiento de tal originalidad de Santo Tomás, por otro lado, ha llevado al Padre Fabro a poner freno a las exageraciones de Heidegger acerca del ocultamiento y del olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) en la tradición metafísica de Occidente: las imputaciones heideggerianas no sólo no afectan a Santo Tomás, sino que el propio filósofo friburguense ha sido una de las tantas víctimas de la ontología reuente a distinguir el acto del ser y el ser en acto.

Después de la edición de sus primeros escritos, el Padre Fabro dio comienzo a una larga y fructífera etapa de revisión crítica del pensamiento de la Edad Moderna concentrada particularmente en sus pronunciamientos en torno del ser y de Dios. Ha reunido en varias antologías de textos de autores de esta época las principales inquietudes que al respecto se han ido suscitando a lo largo de la modernidad. El Padre Fabro insistió con énfasis en que el derrotero de dicho pensamiento presenta una línea llamativamente homogénea a partir de la postulación del *cogito* de Descartes, pues la coherencia con este principio inaugural de tal pensamiento se advierte con claridad en los momentos descolantes de su evolución posterior: el univocismo de Spinoza, el ataque a la causalidad en el escepticismo de Hume, la enunciación del trascendental kantiano, el panteísmo de Hegel, la reacción antihegeliana de Kierkegaard, la crisis del romanticismo alemán del siglo XIX, el ateísmo beligerante de Feuerbach y de Nietzsche, los ensayos fenomenológicos de Husserl y de sus discípulos, la regresión leibniziana de Blondel y de los epígonos del modernismo, los diversos existencialismos del siglo XX, la ontología de Heidegger y el denominado *tomismo trascendental* encabezado por Karl Rahner. La conclusión del Padre Fabro en este orden de cosas se puede sintetizar con estas palabras: el pensamiento moderno es radicalmente ateo, aun con prescindencia de las intenciones personales de muchos de sus voceros, precisamente porque su afirmación constante del principio de inmanencia no le permite ir más allá de la afirmación de la finitud del ser en su agotamiento en las cosas del mundo, ya se trate de la totalidad de la creación en sus estructuras ópticas limitadas por la participación de un acto que no se identifica con la substancia de nada de aquí abajo, ya de aquello subrayado por el antropocentrismo moderno como el reducto supremo de la manifestación del ser: la conciencia y la libertad humanas. Sin embargo, independientemente de los valores historiográficos de la meticulosa recapitulación del pensamiento moderno llevada a cabo por el Padre Fabro, lo más sintomático de su tarea en este sentido es algo que hasta ahora quizás no se haya advertido con la suficiente perspicacia: toda su crítica de tal pensamiento reposa en la tesis de la distinción real del ser y la esencia de los entes infradivinos —el punto neurálgico de la metafísica de Tomás de Aquino—, con lo cual el desaparecido filósofo italiano, tal vez sin habérselo propuesto deliberadamente, ha corroborado abundantemente la proyección teórica vislumbrable en la primera gran obra de la filosofía primera neotomista, i. e., el formidable *De veritate fundamentalis philo-*

sophiae christianae de Norberto del Prado O. P. (Friburgi Helvetiorum 1911). El Padre Fabro ha volcado en cuatro densos libros el fruto de su enjuiciamiento del pensamiento moderno y contemporáneo: *Dall'essere al esistente*, Brescia 1957; *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1969; *Luomo e il rischio di Dio*, ibi 1967, pero singularmente en la voluminosa *Introduzione all'ateismo moderno*, cuya segunda edición en dos tomos (ibi 1969) se nos ofrece como una obra insustituible para la comprensión del acontecimiento protagonizado por el pensamiento en cuestión.

Alrededor de cuarenta años atrás, el Padre Fabro se abocó a un estudio integral de la obra de Søren Kierkegaard, del cual surgieron sus traducciones al italiano de diversos escritos del filósofo danés precedidos de importantes introducciones que los eruditos estiman entre las mejores semblanzas del pensamiento de este autor protestante atormentado y rebelde. Todo parece indicar que Kierkegaard no ha dejado de ejercer un influjo sugestivo en algunas actitudes del «último Fabro». Hay razones para suponer que este rasgo se puede palpar con cierta evidencia en la peculiar apreciación que el Padre Fabro, especialmente en la etapa postrera de su carrera literaria —más concretamente, desde 1970 en adelante— ha brindado acerca de las relaciones de los actos del intelecto humano con nuestra voluntad y, de un modo todavía más acentuado, en sus opiniones sobre la esencia de la libertad del hombre. Este aspecto de su doctrina ha sido objeto de severos cuestionamientos de parte de sus colegas tomistas. No obstante, al mismo tiempo que se enfrascaba en su lectura de los escritos de Kierkegaard, el Padre Fabro no cesaba de profundizar en el legado metafísico del Doctor Común, tal como se lo puede advertir en las clases dictadas en 1954, cuando ocupó la Cátedra Cardenal Mercier de la Universidad Católica de Lovaina. El jefe del neotomismo lovaniense era por entonces Louis de Raeymaeker, quien tuvo a su cargo el prólogo del libro que congrega las lecciones del Padre Fabro en la famosa universidad belga: *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Louvain-Paris 1960; versión italiana, Torino 1961), que es la continuación de la temática abordada en su disertación doctoral, aunque ahora encarada con un conocimiento más detallado de la metafísica escolástica de fines de la Edad Media, de la filosofía renacentista, de la llamada *segunda escolástica*, de los dos autores que ha reputado como los pensadores arquetípicos de nuestro tiempo —Hegel y Heidegger— e incluso de la recepción neoescolástica del testamento especulativo de Santo Tomás.

También el año de 1970, con motivo del Séptimo Congreso Tomista Internacional, nos muestra al Padre Fabro iniciando una encendida polémica contra el *tomismo trascendental*. El blanco de su briosa arremetida fue la obra de Karl Rahner, pero, de hecho, toca al conjunto del nutrido grupo de autores católicos interesados en la construcción de un sistema teológico y filosófico donde el tomismo, de acuerdo a las expresiones del Padre Fabro, es vaciado y tergiversado a favor del inmanentismo existencialista de Heidegger. Nuestro filósofo ha visto en ello una prolongación de los intentos de conciliar la metafísica y la gnoseología de Santo Tomás con el trascendental de la *Crítica de la razón pura* de Kant, tal como otrora habían sido desplegados por Pierre Rousselot y Joseph Maréchal. En *La svolta antropologica di Karl Rahner* (Milano 1974), el Padre Fabro ha resumido sus puntos de vista en esta materia, mas sus consideraciones han tenido una suerte de complemento teológico en otro libro publicado simultáneamente —*L'avventura della teologia progressista*— cuyo núcleo lo constituye la denuncia de la crisis del pensamiento católico a expensas de

las cláusulas salientes del movimiento acaudillado por Rahner. En esta querella contra el *tomismo trascendental*, el Padre Fabro ha observado un criterio enteramente coincidente con aquél que en Alemania venía sosteniendo desde varios años antes su colega Bernhard Lakebrink. Lamentablemente, Rahner nunca ha respondido a las graves acusaciones que le dirigiera el Padre Fabro. No obstante, no han faltado alumnos y admiradores de Rahner que han querido intervenir en la controversia; pero, por desgracia, casi todas los ensayos emprendidos en su defensa se han diluido no más que en deplorables denostaciones de la persona y de la trayectoria filosófica del Padre Fabro. Con todo, su prédica, junto a los esfuerzos colaterales de Lakebrink, han comenzado a surtir efecto, a tal punto que se han convertido en los puntos de referencia indispensables de las reacciones adversas hacia el *tomismo trascendental* perceptibles sobre todo en medios filosóficos y teológicos de Estados Unidos, Alemania e Italia.

El Padre Fabro ha sido miembro y animador permanente de las Academias Romanas de Santo Tomás de Aquino y de Teología. Ejerció la enseñanza en la Universidad Católica del Sagrado Corazón, en Milán; en las Universidades Urbaniana y de Letrán; en la Facultad del Magistero di Maria SS. Assunta, también en Roma; y en la Universidad de los Estudios de Perugia, su último lugar de docencia. Además de haber ocupado la Cátedra Cardenal Mercier de la Universidad Católica de Lovaina, fue igualmente profesor visitante de la Universidad de Notre Dame, en Indiana, desde donde irradió una sensible influencia en el neotomismo norteamericano.

El Padre Fabro albergaba un sentimiento invariablemente afectuoso hacia la Argentina, de lo cual no retaceaba el testimonio franco a través de palabras adornadas de una particular calidez. En una sola oportunidad estuvo entre nosotros, a saber: en ocasión de la celebración del Primer Congreso Nacional de Filosofía, que tuvo lugar en Mendoza en 1949. Cosechó entonces amistades que se fueron multiplicando con el pasar de los años, siempre acrecentadas por la rápida y feliz acogida que iban mereciendo sus sucesivos escritos. Varios argentinos se han beneficiado con su dirección de tesis de doctorado, defendidas exitosamente en universidades romanas, y muchos más con preciosos consejos, enseñanzas y comentarios personales que obsequiaba con presteza y cordialidad ante el primer requerimiento.

MARIO ENRIQUE SACCHI

BIBLIOGRAFÍA

JORGE F. AGUIRRE SALA, *Ética del placer*. Universidad Iberoamericana. México D. F., 1994, 240 págs. ISBN 968-859-151-3.

Con el subtítulo de «Una versión de la *hedoné* en Platón», el libro de Jorge Aguirre contiene un interesante y original, a la vez que clásico, planteo acerca del placer. Lo hace a través de un cuidadoso estudio de las diversas facetas de este concepto a lo largo de la obra platónica. Como señala Mauricio Beuchot en el prólogo, «el trabajo de Jorge Aguirre viene oportunamente a llamar nuestra atención sobre lo agradable y placentera que puede ser la virtud, a despecho de que en la modernidad solía vérsela como algo pesado y difícil, aquejada como estaba del extrinsecismo moral que trajo el racionalismo, en el que la ética de la ley (sin la virtud) ha propiciado el formalismo y el fariseísmo que acompaña a todos los pietismos y fanatismos. En cambio, una ética de la virtud, que no rechaza la ley, sino que la integra en el dinamismo de la persona humana, está vinculando el actuar moral y sus potencias con el interior ontológico del hombre, y de esta manera puede servir de puente entre la ética y la metafísica» (p. 11). Aguirre denomina «moralismo-legalista» a esa variante moderna, ya presente como alternativa en los diálogos platónicos. Ella se opone a la ética de las virtudes aristotélica y a la eventual conciliación entre placer y bondad. Corresponde a la ruptura entre naturaleza y ley, incluida en los dualismos modernos, presente desde los sofistas hasta el mismo Freud. Del análisis del *Filebo* destaca su concepción del placer como *génesis*, un movimiento, interpreta el autor, que constituye «un proceso de autorrealización, autogeneración para recobrar la originalidad que sentimos perdida» (p. 126). El placer no es el bien, pero es bueno, porque supone un dinamismo persistente hacia su fin. Ese fin de la *génesis* es la *ousía* con su diversidad de sentidos también en el *Filebo*: verdad, sustancia, existencia del *eidos* o de la cosa, ser del arquetipo. *Genesis* que restaura nuestra *ousía*. Pero como no todo placer lleva a la integración, hace una taxonomía del mismo en función al acceso a nuestro bien, la virtud, llegando a determinar las notas del placer verdadero: es bueno, medurado y necesario, proviene de la virtud y también es sabio. Sin embargo, no es puro sino mixto, como lo es el hombre. Ésta es, en suma, su propuesta: «La moral del bienestar incluye al placer en su exacta dimensión, el desarrollo de la personalidad y por ende de la persona, la consecución de la *ousía*, lo propio, la consolidación suficiente del humano en tanto pueda dejar de ser insuficiente» (p. 182). Aguirre ve amplias connotaciones en su aporte: «La moral del bienestar, prosigue, sin ir más allá de una nueva y completa versión de la ética eudemonista clásica, resuelve en lo concreto las grandes aporías de la filosofía en general. Reconciliar placer y bondad es conseguir el matrimonio de lo inmanente con lo trascendente; ambas esferas reclaman para sí su legítima dimensión. Poner el placer dentro de la eticidad es retornar a complementar el mundo objetivo con el subjetivo, alcanzar la unión de subjetividad con objetividad, no superación de contrarios, sino asumir los mutuos condicionados, incluir el placer verdadero como criterio moral —quizás único en tanto verdadero— también amalgama la dimensión temporal de lo humano con su esfera permanente. Como lo señalamos, del revelador *Filebo* es la vinculación de lo sensible con lo inteligible, de lo contingente con lo neutro, del ser con el deber justificado, la resolución al problema mente-cuerpo, la integridad de lo íntegro» (p. 183).

Volvemos sobre una idea del principio: el autor trata con originalidad un tema clásico, procurando ahondar acerca del lugar que corresponde al placer en la ética de las virtudes.

Ricardo F. Crespo

IGNACIO EUGENIO MARÍA ANDEREGGEN, *Introducción a la teología de Tomás de Aquino*. Editorial de la Universidad Católica Argentina. Buenos Aires 1992. 208 páginas. ISBN 950-523-007-9.

Cualquiera que se aboque a la lectura de esta presentación de la teología de Santo Tomás percibirá desde el vamos que estamos ante un enfoque del todo original que, a nuestro entender, no conoce precedentes en la vasta literatura dedicada a trazar un bosquejo introductorio de la concepción tomista de la *doctrina sacra*. En el esquema adoptado por Andereggen para introducirnos a la teología de Santo Tomás cabe desatacar que el autor no acomete el tema central del libro de un modo directo, pues el escrito se inicia con una breve descripción de la teología mística del Pseudo Dionisio Areopagita (pp. 11-26), si bien en el transcurso de este capítulo no se precisa cuál habría sido el grado de influencia del opúsculo areopágico homónimo —la *Teología mística*— en la especulación del Aquinate. Este aspecto de la opinión de Andereggen, seguramente, no habrá de ser compartido por la mayoría de los estudiosos de la teología de Santo Tomás, pues aunque el peso de numerosas doctrinas dionisianas en la elaboración de otras tantas tesis tomistas es unánimemente reconocido por la tradición de los exégetas de la obra del Doctor Angélico, difícilmente en el contexto de tal tradición se admita que la *Teología mística* sea «un pequeño tratado que ha influido en la historia de la cultura como ningún otro» (p. 13). A continuación Andereggen incluye otro capítulo que precede al análisis de la teología aquiniana, esta vez consagrado a «La teología de Alberto Magno» (pp. 27-58). Reconozcamos que, a diferencia de lo dicho con respecto a la *Teología mística* del Pseudo Dionisio, la tradición exegética ha resaltado en todo momento el valor de la concepción albertina de la teología como un cierto punto de partida de la teoría de Santo Tomás acerca de la naturaleza de esta ciencia, esto es, en tanto la exposición de San Alberto, en buena medida, se alzaba ante los ojos de su discípulo a la manera de un punto de llegada e incluso de una síntesis del enorme material escolástico acumulado hasta entonces. Sin embargo, casi todos los investigadores de este asunto, y aun los más renombrados de todos ellos (Grabmann, Gardeil, Manser, Xiberta, Wyser, Stolz, Gagnebet, Chenu) concuerdan en señalar que Santo Tomás, ya en los comienzos de su carrera científica, ha brindado un criterio epistemológico absolutamente personal que también ha marcado un alejamiento progresivo de las posiciones de su maestro. El nudo gordiano de este disentimiento entre el maestro y el alumno pasa por el hecho de que recién con Santo Tomás la escolástica ha llevado a cabo un examen exhaustivo de la noción de *ἐπιστήμη* legada por Aristóteles e incorporándola al proceso discursivo por el cual la teología sagrada adquiere su definición perfecta y su estatuto como hábito apodíctico de la razón sobrelevada por la fe.

Al empezar el estudio de la teología tomista, Andereggen lo inaugura con una protesta que bien puede ser motivo de polémica: «La neoescolástica y el neotomismo nos han acostumbrado a una visión estática y fría de la doctrina del Aquinatense que oculta su prodigiosa potencialidad magisterial para nuestra propia época y contexto teológico» (p. 61). Justa e importante es su declaración de que el principio de la especulación teológica de Santo Tomás lo constituye una meditación en torno del mensaje de las Sagradas Escrituras conformada sobre la base de las interpretaciones suministradas por las *authoritates*, es decir, por los santos padres; un dato muchas veces obnubilado o relegado por los comentaristas. La Biblia es la fuente primaria de la teología aquiniana. Pero en su teoría de los *loci theologici*, quizás por primera vez en la historia de nuestra ciencia, Santo Tomás también ha conferido un lugar de relevancia al magisterio pontificio y conciliar de la Iglesia. No menos saliente es su recurso a la autoridad doctrinal de San Agustín de

Hipona, a quien consideraba el mayor de los padres de la Iglesia occidental. No obstante, el empleo tomista de las fuentes patrísticas, tanto latinas como orientales, no tiene parangón en ninguno de los maestros medievales. También los filósofos tienen un lugar de primer orden en la síntesis tomista, siendo Aristóteles quien ostenta una preferencia indiscutible a los ojos de nuestro doctor. A partir de aquí, Andereggen concentra en breves párrafos aquello que considera como los elementos destacables de la teología de Santo Tomás: la relación entre la metafísica y la teología en el *Comentario sobre las Sentencias* (pp. 90-92); el conocimiento de Dios en la *Summa contra Gentiles* (pp. 93-96); los conceptos tomistas de fe, teología y sabiduría (pp. 96-102); la teoría en derredor de la unidad de Dios en la exposición sobre el *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio (pp. 102-105); la teología trinitaria desenvuelta en la *Summa theologiae* (pp. 106-111); la concepción de la creación en la *Summa contra Gentiles* (pp. 111-115); los lineamientos generales de la teología moral (pp. 115-121); la cristología desarrollada en el tratado *De Verbo Incarnato* de la *Suma de teología* —a nuestro juicio, lo mejor del libro— (pp. 122-144); y, por fin, la eclesiología (pp. 144-147). La obra se cierra con una reseña de la primera escuela tomista (pp. 151-167), y con un apéndice acerca del esquema aquiniano de las perfecciones o nombres de Dios en la *Prima pars* de la *Summa theologiae* (pp. 169-201).

Algunas observaciones ante la eventualidad de una reedición de este libro. En primer lugar, no se advierte que el texto de Andereggen ponga en claro la referencia inaugural a la influencia de la *Teología mística* dionisiana en la organización de la especulación teológica de Santo Tomás. En tal sentido, si tal influencia no fuese documentada como correspondería a la relevancia que el autor le ha concedido —confesamos nuestras reservas en esta materia—, el capítulo dedicado al pensamiento del Pseudo Dionisio pudiera considerarse superfluo en una introducción de esta índole. En segundo lugar, sería conveniente la inclusión o la ampliación de algunos temas ausentes o escasamente sobrayados; v. gr.: 1º) las razones que han llevado a Santo Tomás a optar por el método de exposición teológica comenzando por el tratamiento *De Deo Uno*, con lo cual se ha adscripto a la tradición latina separándose de la costumbre oriental de afrontar directamente la cuestión *De Trinitate*; 2º) el lugar de las cuestiones *de angelis* en la sistemática de la teología tomista; 3º) la peculiaridad de la consideración teológica del hombre *ex ratione animae*; 4º) la problemática del gobierno divino del mundo, sobre todo por su vinculación con la necesidad de introducir la densa elucubración aquiniana de aquello que luego se ha denominado *premoción física* —la cual, además, es el antecedente indispensable para el abordaje de los asuntos relativos a la libertad de las creaturas espirituales—; 5º) el énfasis que Santo Tomás ha puesto en la moral de las virtudes teologales y cardinales, que absorben todo el conjunto de la *Secunda secundae*; y 6º) el sitio que el Doctor Común ha asignado al estudio de los sacramentos.

Mario Enrique Sacchi

FLORENCIO JOSÉ ARNAUDO, *Principales tesis liberales*. Editorial Pleamar. Buenos Aires 1994, XIII + 168 pp. ISBN 950-583-068-8.

El autor, profesor a tiempo completo de la Universidad Católica Argentina, ya es conocido en nuestro ambiente, especialmente por sus libros y artículos críticos del marxismo. Ahora ha volcado su experiencia en un libro sobre el liberalismo. El trabajo que ha hecho, es sumamente meritorio y útil. Ha resumido en sesenta y ocho tesis referidas a

los diversos aspectos implicados en el liberalismo sus características fundamentales. Arnaudo habla del liberalismo como una cosmovisión de la burguesía del siglo XIX que surge a partir de las ideas de un conjunto de pensadores de la modernidad. En esto coincide con los mismos liberales. Recientemente lo ha expuesto uno de ellos, John Gray, en una obra de divulgación de sus ideas, para quien el liberalismo es una tradición que no tiene una esencia única, sino una serie de rasgos: individualista, igualitario, universalista y meliorista (*Liberalismo*, Alianza, Madrid 1994, pp. 10 y 11). El trabajo de Arnaudo, compartiendo esta noción amplia, es más sistemático y preciso en la caracterización. Haremos una rápida revista a las principales tesis liberales expuestas por el autor. En cuanto a la dimensión religiosa, el liberalismo es deísta, sostiene la existencia de una religión natural, que es una moral dictada por la propia razón. El balance que realiza Arnaudo acerca del concepto liberal de tolerancia es muy equilibrado. En el aspecto filosófico, los liberales reconocen la existencia de un orden natural; son racionalistas y científicistas. Incurren en el dualismo antropológico y tienen, en general, una concepción optimista acerca del hombre. La moral es autónoma, de acuerdo con el corte moderno entre naturaleza y libertad. Pasemos a los órdenes social y político. La familia, que es natural, surge del matrimonio, que comienza con un contrato civil revocable. La procreación está en función del interés familiar y social. La regla de juego social es el individualismo. La sociedad es un pacto para la defensa de los derechos fundamentales, entre los que tiene un lugar principal la propiedad privada, que es absoluta. La ley y la autoridad civil, que también tienen su origen en un acuerdo, están en función de estos derechos. Recomienda la separación de poderes dentro de la autoridad y la separación de esta última respecto a las iglesias. El único límite de la libertad es la ley, que impone igualdad de derechos a los hombres. Tienen desconfianza en las sociedades intermedias (aunque también hay liberales que las defienden). La educación formal tiende a crear hábitos de convivencia, que respeten la libertad de las personas; debe ser neutra en cuanto a los valores. Finalmente, las características económicas. El liberalismo olvida que la libertad humana es parte de la naturaleza. Por tanto, traslada a la economía el automatismo espontáneo propio de la naturaleza física; trata las acciones económicas como carentes de libertad. El interés por el lucro y la libre competencia conducen al equilibrio de ese «orden natural». Por esto, se debe evitarse la intervención del Estado, cuya misión es la protección de esas condiciones. Por otra parte, el trabajo es una mercancía más y la desigualdad en lo económico es necesaria para el desarrollo. Éste es, en apretado resumen, el modo en que Arnaudo dibuja un perfil del liberalismo. El equilibrio entre la completud de las notas y la síntesis en la exposición tiene un gran mérito y facilitará el acceso de mucha gente a este texto.

Ricardo F. Crespo

AUTORES VARIOS, *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*. Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA), Barcelona 1993. Edición a cargo de Eudaldo Forment con la colaboración de Ignacio Guiu, Enrique Martínez y Francisca Tomar Romero. Instituto Filosófico de Balmesiana. Cuadernos de Espíritu 4. Editorial Balmes. Barcelona 1994. 2 tomos. 962 páginas de numeración corrida. ISBN 84-210-0484-0.

La Sociedad Internacional Tomás de Aquino, fundada en 1977, «intenta promover, según rezan sus Estatutos, un diálogo fecundo entre el pensamiento de Santo Tomás y la cultura de nuestro tiempo». Sus fines son «el estudio profundo y actualizado de la obra

del Aquinate; la difusión de su doctrina; y el examen de los problemas fundamentales de nuestro tiempo, en especial los que afectan al pensamiento cristiano, a la luz de sus enseñanzas». Su Consejo Directivo, integrado por miembros procedentes de varios países, está presidido por Battista Mondin. La Sección española de la Sociedad también tiene su Consejo Directivo, bajo la presidencia de Victorino Rodríguez O. P. Su sección local de Barcelona, fundada en 1989, organizó, junto con el Instituto Filosófico de Balmalesiana, estas Jornadas sobre *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico* del 21 al 23 de septiembre de 1993. La convocatoria fue exitosa, pues se presentaron más de cien ponencias y asistió un numeroso grupo de profesores y alumnos.

Eudaldo Forment, vicepresidente de la SITAE y editor de estas Actas, dice en la presentación de las mismas: «Los estudios publicados, entre otras importantísimas aportaciones, muestran cómo la doctrina de Santo Tomás afirma y justifica la suprema perfección y dignidad de la persona humana y su capacidad perfectiva en el orden individual y social. Una consecuencia de su concepción personalista del hombre es su consideración de la persona humana como ser social. Por esta dimensión social la persona es esencialmente comunicativa. Necesita de la agrupación de los demás para lograr su propia perfección, pero también para difundir la que posee. Nunca la persona es, en ningún aspecto ni en circunstancia alguna, independiente absolutamente de la sociedad. Tampoco lo es su propio bien, por depender del bien común de la sociedad, objeto propio y específico de la justicia general o legal» [...] «Las dimensiones éticas y sociales de la persona humana —sigue Forment—, fundamentadas en su naturaleza intelectual y, en último término, en su ser personal, le permiten que pueda alcanzar la verdad, la felicidad y la paz social. Además, como también se ha advertido, el pensamiento de Santo Tomás reconoce y respeta todas las peculiaridades de la persona humana, tanto las de tipo intelectual como las efectivas, e igualmente las distintas concreciones del carácter y de la actividad humana en la vida cotidiana individual y social» (pp. 8-9).

Llevaría varias páginas reseñar las diversas colaboraciones de estas Actas, y aun sería excesivo mencionar a todos sus autores. Nos limitaremos a nombrar a algunos de ellos. Las sesiones plenarias fueron seis. La intervención de Francisco Canals Vidal —«Ser personal y relación interpersonal»— defendió la incomunicabilidad del primero como fundamento de la segunda. Jesús García López se refirió a «Naturaleza y razón en la configuración del derecho natural». Abelardo Lobato O. P. dijo que las tres nociones involucradas en el título de las Jornadas fueron el legado heredado por el nuevo mundo del tomisismo en el siglo XVI. Agustín Luna Serrano habló de «Las referencias morales del ordenamiento jurídico». Victorino Rodríguez de «Persona digna en una sociedad justa» y Juan Vallet de Goytisolo, finalmente, de «Dignidad personal y comunidad humana en el orden jurídico».

Entre las sesiones particulares a cargo de ponentes españoles destacamos las del ya difunto Carlos Cardona sobre «Diagnóstico de la modernidad»; Blanca Castilla y Cortázar sobre «Trascendentalidad de la persona»; Jordán Gallego O. P. acerca de «Raíz y límites de la libertad en una sociedad pluralista». Señalamos, además, los aportes de Eudaldo Forment, Juan Pegueroles S. I. y José M^a. Petit. En cuanto a las ponencias de autores extranjeros mencionaremos las de Mauricio Beuchot, de Méjico, «Derecho natural y falacia naturalista»; Giuseppe Cenacchi, profesor en Ferrara, sobre la correlación filosófica entre el concepto de persona y la bioética; Bertrand de Magerie S. I., acerca del pensamiento político de E. Stein; Mario Enrique Sacchi, sobre la dignidad del orden político internacional, y, por último, la de Horst Seidl, profesor de ética de la Universidad Lateranense, que analizó la ética existencia de Karl Rahner a la luz de la de Santo Tomás.

Causa alegría comprobar, gracias a recopilaciones como ésta, la vitalidad del tomisismo

y su adaptabilidad a los más diversos asuntos contemporáneos. Supone, además, un nuevo impulso para continuar trabajando en esta línea tan promisorio.

Ricardo F. Crespo

STEPHEN L. BROCK, *Action and Conduct. A Thomistic Study*. Athenaeum Romanum Sanctae Crucis. Facultas Philosophiae. Romae 1992. 278 páginas.

Se trata de la edición completa de la tesis doctoral del autor, defendida el 24 de junio de 1991 en el Ateneo Romano de la Santa Cruz. Estamos frente a un importante trabajo, que combina admirablemente la erudición y rigurosidad propias de una tesis, con la proximidad y gravitación de los aportes de una obra de madurez. Brock retorna el tema de la acción humana, destacando aspectos de la doctrina de Santo Tomás que nos conducen a una comprensión más plena de algunas de sus virtualidades. Esos aspectos tienen relación con el tratamiento sobre esta materia hecho por los representantes de la filosofía analítica. Entre estos últimos, los más citados por Brock son G. E. M. Anscombe, Alan Donagan y Ludwig Wittgenstein. Sus visiones requieren precisiones y correcciones para las que resulta muy adecuado el pensamiento tomista sobre la acción en la línea desarrollada en este trabajo. Pero su programa no se limita a un recorrido marcado exclusivamente por el interés de un diálogo con los analíticos. Surgen además interesantes consideraciones acerca de la teoría aristotélica de la acción, y también se hacen patentes las divisiones entre las nociones humeana de causalidad y kantiana de acción respecto a las correspondientes nociones tomistas.

Es particularmente importante, señala Brock, enfocar la acción humana dentro del marco más amplio de la acción. Tanto las diferencias como las coincidencias de las acciones física, viviente y humana, arrojan conclusiones que ayudan a entender mejor esta última y a poner el dedo en la llaga de las debilidades de las doctrinas de la filosofía analítica. Son analizados los conceptos de causalidad, intención, acción y actos de la voluntad. Mientras que para los filósofos analíticos las últimas tres pertenecen exclusivamente, en general, a la acción humana, para Tomás de Aquino sólo la última es propia del hombre. La conexión de todas ellas en la persona humana, en lo que Brock denomina «conducta», le hace ganar en riqueza y en arraigo metafísico. Es por ello que el autor comienza estudiando la noción común de acción, concepto análogo, con analogía de proporción, y cuyo analogado principal es, precisamente, la acción humana. En ella el agente es dueño de su acto en el sentido máximo de que él mismo fija sus fines. En el otro extremo, está la mera posesión de la forma que es principio remoto de acción. En la acción misma se agrega necesariamente la intencionalidad, ya sea que su objeto provenga del mismo agente o de otro, del cual es instrumento.

«El acto del agente está en el paciente». Hay acción cuando hay relación entre uno que actúa (el agente) y otro que es actuado por él (el paciente). Sin estas relaciones de causación real no hay acción. La acción sólo existe si hay un fin que la mueve, que es causa de su unidad. La intención especifica la acción, que a su vez es especificada por el objeto (el paciente en cuanto tiene capacidad de recibir la acción). La importancia del análisis detallado de esta cuestión es justamente la fijación de la causalidad real como elemento esencial a la acción. Y hay causalidad si hay fin. Estas nociones, las de causalidad e intencionalidad, son las que tienen en común la acción física y la humana. En el concepto técnico de *uso*, por su parte, analizado a fondo en el capítulo V, se evidencia esa coincidencia y también su diferencia: la voluntad, facultad que posibilita el autodetermi-

narse propio del hombre. El que haya o no resultado exterior no agrega nada esencial a lo específicamente humano de la acción. Lo propiamente humano es immanente. La producción es instrumental. Por eso toda acción humana es moral, es esencialmente un uso de sí que hace al hombre bueno o malo según su coincidencia con su fin debido. El hombre se hace a sí mismo un agente y así se forma o deforma. El término «conducta» expresa esta «conducción» que el ser humano ejerce sobre sí hacia (o contra) una perfección que no posee plenamente.

Valgan estas líneas como parcialísima glosa del rico contenido de una obra en que se sintentizan enfoques cosmológicos, antropológicos, éticos y metafísicos de la acción humana y que merece un detenido estudio.

Ricardo F. Crespo

ALBERTO CATURELLI, *Historia de la filosofía en Córdoba. 1610-1983*. Córdoba, Argentina, s. d. (1992-1993). Tomo I: *Siglos XVII-XVIII*, 518 páginas. Tomo II: *Siglo XIX*, 324 páginas. Tomo III: *Siglo XX*, 604 páginas.

Alberto Caturelli, profesor de la Universidad Nacional de Córdoba, ha concebido hace ya bastante tiempo la idea de someter a un rescate integral el desarrollo histórico de la filosofía en la Argentina. Una tarea de esta envergadura, hasta el momento, no había sido encarada con la exhaustividad que Caturelli se ha propuesto depararle. Existe un interesante material historiográfico al respecto, pero sin duda herido por dos defectos que entorpecen el acceso al conocimiento del pensamiento filosófico argentino: por un lado, se trata de una bibliografía cuyo volumen es sensiblemente pobre en comparación con las dimensiones que entre nosotros ha alcanzado el filosofar desde comienzos del siglo XVII; por otro, se halla demasiado dispersa, a tal punto que nunca se la ha podido reunir en un *corpus* unitario y compacto. A estos defectos se agrega el escaso número de cátedras e instituciones dedicadas al rastreo de dicha faz de nuestra cultura. Una excepción la constituyen los esfuerzos que en Mendoza han venido desplegando Diego F. Pro al frente de un pequeño grupo de estudiosos que se expresa a través de la edición de la revista *Cuyo* de la Universidad Nacional del mismo nombre. Pero es innegable que carecíamos hasta ahora de un examen de la magnitud suficiente para satisfacer la intención alentada por Caturelli desde largos años atrás. El único antecedente destacable de la obra del filósofo cordobés, como se sabe, es el macizo libro de Guillermo Furlong S. I. *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires 1952; un libro que Caturelli califica como «inconcebible para una sola persona» y que se yergue como el precedente más valioso de la suya propia, ésta que ahora tenemos entre manos, pues «no habría sido posible» sin el aporte previo de Furlong (t. I, p. 11). De cualquier manera, tampoco se puede ocultar el hecho que el libro del ilustre jesuita, a pesar de su condición de obra prócer en esta materia, se hallaba resentida por tres rasgos que no es prudente silenciar: ante todo, está restringida a un período cuyo *terminus ad quem* es el alba de la emancipación argentina, lo cual nos ha privado de una reseña de la filosofía elaborada durante los dos últimos siglos; en segundo lugar, es evidente que Furlong, en sus análisis de muchos autores, no ha pasado de una presentación elemental de sus respectivos pensamientos o, si se quiere, de una primera lectura que exige profundizaciones ulteriores; por fin, no pocos juicios de Furlong sobre las doctrinas de los autores colacionados es hoy de difícil aceptación, particularmente al embanderar a muchos de ellos con un tomismo o con un suarecianismo de perfiles poco decantados y, más aún, cuando varios de esos filósofos, a

pesar de la fachada escolástica de sus escritos, no han sido sino importadores de las corrientes racionalistas de matriz cartesiana, voceros del furor que despertaban en todo Occidente las tesis de los *Naturalis philosophiae principia mathematica* de Newton, e incluso hombres inexplicablemente encantados con ciertas modas intelectuales de magra relevancia especulativa, según lo prueba el peso sorprendente que en el Río de la Plata ejercieron los escritos de Erasmo, Montaigne, Gassendi y algunos pensadores que propalaban el esoterismo de baja estofa que cundía en Francia paralelamente a la revolución apadrinada por Descartes. También cabe anotar el tenor discutible de las opiniones de Furlong sobre las fuentes acogidas por los primeros filósofos rioplatenses, ya que hay razones para entrever que en su libro no existe un discernimiento meticuloso de la incorporación de las teorías de Agustín, Bernardo, Buenaventura, Escoto, Cayetano, los primeros maestros jesuitas, Granada y San Juan de la Cruz; sobre la influencia decisiva del Renacimiento, y, por otra parte, sobre las diferencias fundamentales que se palpan entre las doctrinas de Tomás de Aquino, Suárez y Molina irradiadas por sus discípulos argentinos. El caso más saliente que prescribe la necesidad de una revisión de varios juicios de Furlong está dado por sus elucubraciones acerca de la influencia en América de la doctrina un opúsculo atribuido al dominico Melchor Cano, que habría circulado con cierta nombradía en el Nuevo Mundo durante la segunda mitad del siglo XVI, titulado *De secta Iesuitarum*. De este escrito se conserva en Buenos Aires un ejemplar impreso, otrora propiedad de la Biblioteca Nacional y actualmente en el Archivo General de la Nación; pero es evidente que su texto, redactado en una mezcla irreverente de latín y de español, poco o nada tiene de valor filosófico, ya que sus discursos contienen no más que una diatriba contra la por entonces recién fundada hermandad de San Ignacio de Loyola. Un jesuita cabal de pies a cabeza, como lo ha sido Furlong, no podía permanecer insensible ante la andanada de injurias vertidas en el libelo editado con la firma del insigne y poderoso Melchor Cano, mas lo que allí se quiera ver como filosofía depende casi por completo de la imaginación de quien lo lea. Sin embargo, todo este panorama, dentro del cual había demasiados puntos oscuros y no poca confusión, se encuentra largamente superado en la flamante obra de Caturelli. Con ella, las investigaciones anteriores han pasado a revestir las fisonomías de trabajos provisorios que de aquí en más deberán ser compulsados obligatoriamente con el suyo, al menos por lo que atañe al filosofar acuñado en Córdoba.

En el primer volumen de este tratado, Caturelli pasa revista al período inicial del filosofar cordobés. Etapa sorprendente, si se tiene en cuenta que en 1573 Jerónimo Luis de Cabrera no había hecho otra cosa que fundar un pequeño villorio a orillas del río Suquia, pero que en febrero de 1614 ya contaba con una casa de estudios erigida con el estatuto de una universidad. De allí surgió la figura egregia de Luis José de Tejada, el primer escritor argentino, *magister artium* de la joven universidad, y, además, personaje de una vida novelesca que culmina sus días como fraile de la Orden de Predicadores, aunque nunca se ha podido verificar si ha logrado alcanzar las órdenes sagradas. La obra de Tejada se conserva virtualmente íntegra en un bello códice autógrafo depositado en el monasterio de las carmelitas descalzas de Córdoba, quienes ocupan el mismo solar de la casa natal del poeta, cronista, teólogo y filósofo. Caturelli estudia su pensamiento (t. I, pp. 52-63), calificado como «neoplatonismo cristiano», siguiendo la ruta interpretativa inaugurada por A. Serrano Redonnet (*Pico della Mirandola en Córdoba del Tucumán*, Buenos Aires 1941) y por Jorge M. Furt, curador de la edición definitiva del manuscrito carmelita de las obras de Tejada. Luego de un examen de la enseñanza de la filosofía durante el siglo XVII, obra en la cual descollaron los jesuitas, Caturelli destaca las figuras de varios discípulos de San Ignacio que filosofaron en Córdoba hacia aquellos días: Bruno Morales († ca. 1749), autor de un *Tractatus de Deo Uno Optimo Maximo* (pp. 114-

125); José Angulo, a quien se debe un curso de lógica (*Rationalis philosophiae viretum*), descubierto en Bolivia pocas décadas atrás (pp. 129-160); Domingo Muriel (pp. 177-225); el alemán Nicolás Plantich S. I. (*Tractatus in Logica Aristotelis interiora*) (229-247); Mariano Suárez (*Dialectica rationalis*) (pp. 248-259); Benito de Riva (*Physica*) (pp. 251-268); José Rufo, comentador del *De anima* y de la *Metafísica* de Aristóteles (pp. 271-306); Ramón Rospigliosi (pp. 307-309); y José Manuel Peramás (pp. 313-339). De todo ello se infiere que la Compañía de Jesús ha marcado el rumbo de la etapa inicial de la Universidad de Córdoba. La expulsión de los jesuitas, decretada en 1759, asestó un golpe aciago a la vida intelectual cordobesa —en rigor, a toda la vida espiritual hispanoamericana— del cual nuestro continente nunca se ha podido recuperar. En 1780 José Antonio de San Alberto O. C. D. toma posesión del obispado de Córdoba, quien trajo de España nuevos aires a la Nueva Andalucía. Caturelli desmenuza sus aportes a la pedagogía y a la teología política (347-379). En medio de una ruda rencilla entre el clero secular y la Orden de los Frailes Menores, éstos, tras el alejamiento de los jesuitas, pasan a acaparar el control de la universidad. La personalidad más notable de la escuela franciscana es la Cayetano Rodríguez, quien también luego desempeñó un papel gravitante en episodios políticos vinculados a la independencia argentina (pp. 395-408). Poco antes encontramos al religioso Mariano Ignacio Velazco, al cual Caturelli adscribe entre los escasos propulsores de la ética tomista en Córdoba (pp. 387-394). También las obras de los franciscanos Elías del Carmen Pereira y Anastasio Mariano Suárez llaman la atención de Caturelli, quien los analiza a fondo a través de los manuales que se han conservado de sus lecciones universitarias (pp. 411-484). Este primer volumen se cierra con la colación de las contribuciones de otros cuatro frailes de la misma Orden: Manuel Suárez de Ledesma, Mariano Chambo, Martín de Velázquez y Pantaleón García (pp. 487-503).

El segundo tomo de la *Historia* de Caturelli está dedicado al siglo XIX, un tiempo en el cual las notas dominantes de la vida argentina —Córdoba no podía ser ajena a ello— son la guerra de emancipación, la anarquía y las luchas fratricidas que asolaron a la nación hasta bien entrada la segunda mitad de la centuria. Pero un nuevo fenómeno, largamente preanunciado en la crisis espiritual y religiosa de los siglos precedentes, hace su aparición entre nosotros: el secularismo incubado desde los mismos orígenes de la modernidad. La filosofía cordobesa no es inmune a estas novedades. Después de la expulsión de los jesuitas, la universidad no consiguió mantener el vigor que había asomado en los tramos primigenios de su trayectoria. El primer nombre a tener en cuenta en estas fechas es el de Gregorio Funes, quien revolucionó la cultura de su terruño de un modo que habrá de signar *in deterius* su marcha subsiguiente. Tiene toda la razón Caturelli al poner en sus justos términos la ingrata influencia de Funes, pues este clérigo secular, más afecto a las glorias del poder político que a los serenos intereses especulativos, no ha hecho otra cosa sino transplantar a Córdoba el furor de la *idéologie* que triunfaba en Francia en desmedro de la seriedad científica que se precia de encarnar una verdadera filosofía. Auténtico escolarca del iluminismo enciclopedista americano, con él fue despojada de su más elemental base de sustentación la tradición clásica y cristiana que había echado raíces en Córdoba desde no menos de dos siglos atrás. Las páginas que Caturelli le dedica (pp. 18-60) están llamadas a poner coto, y no estaría mal que den comienzo a una genuina polémica en tal sentido, a las loas divagantes que Funes ha recibido de parte de panegiristas a quienes la filosofía nada les debe. Estimulante el rescate que Caturelli hace de la presencia en Córdoba del sacerdote Juan Justo Rodríguez (1751-1832), en cuya literatura se aprecia una fina veta filosófica de inspiración cristiana (pp. 79-90). El tema de la independencia americana no está ausente de las preocupaciones de los pensadores de esta época (pp. 93-116). La reformas institucionales y educativas hacen sentir igualmente su

peso (pp. 119-136). Viene luego un capítulo esclarecedor: «Los heterodoxos cordobeses» (pp. 139-161), donde el autor analiza el iusnaturalismo racionalista de Ramón Ferreira (1803-1874); el krausismo de Luis Cáceres (1828-1874), Telasco Castellanos (1845-1897) y Rodolfo Ordóñez (1866-1934); y el positismo liberal de Cornelio Moyano Gacitúa (1858-1911). Pero la filosofía cristiana no ha desaparecido del todo. José María Bedoya, José Roque Savid, José Vicente de Agüero, Eduardo Ramírez de Arellano y José Genaro Carranza preservan esta línea de pensamiento; no obstante, el filósofo descollante de esta generación es el prelado Martín Avelino Piñero (1820-1885) (pp. 173-202). Saludable ha sido, además, la incorporación de las enseñanzas de Balmes (pp. 203-206); no menos que la vigorosa prádica apologética de Olegario Correa O. P. (1818-1867) (pp. 207-212). El canónigo David Luque (1828-1892) merece especial consideración (pp. 215-217). El positivismo evolucionista es atacado con vehemencia por Gerónimo Cortés Funes (1833-1891) (pp. 218-225), mientras Manuel Demetrio Pizarro (1841-1909) se erige como el abanderado de la causa católica contra el laicismo imperante en la segunda mitad del siglo XIX (pp. 226-259). En posición semejante se hallan Tristán Achával Rodríguez (1843-1887) y Juan Mamerto Garro (1847-1927) y Tobías Garzón (1849-1914) (pp. 260-268). En este panorama no podía faltar la memoria del obispo Mamerto Esquiú O. F. M. (1826-1883), el nombre cumbre de la Iglesia de Córdoba, a pesar de haberla encabezado apenas durante dos años (pp. 273-304). Caturelli cierra este tomo con las alusiones a dos precursores de la neoescolástica: Luis Fernando Falorni O. F. M. († 1910) (pp. 306-311) y Jacinto Ríos (1842-1892) (pp. 312-316).

Pin fin, el tercer volumen de la obra de Caturelli nos introduce en pleno siglo XX. Desde mucho tiempo antes, la Universidad de Córdoba había dejado de ser presidida por las ciencias teológicas y filosóficas. Latinos a fin de cuentas, los cordobeses sustituyeron la primacía de los intereses teóricos superiores por el culto de las disciplinas jurídicas. Sin embargo, este giro no ha conseguido extinguir el espíritu filosófico. La neoescolástica censura con severidad el positivismo a través de la obra de Nemesio González (1966-1929), quien transita las huellas de Balmes, Taparelli y Ortí y Lara (pp. 17-24). Abel Bazán y Bustos (1867-1924), más tarde obispo de Paraná, se empeña en mostrar los nexos del cristianismo con el arte (pp. 32-35). Influido por el tomista franciscano Agustino Gemelli, Fray José María Liqueño (1877-1926) brega a favor de los principios fijados por León XIII en la encíclica *Aeterni Patris* y se enfrasca en una árida lucha contra el positivismo, el librepensamiento, el liberalismo y el socialismo (pp. 41-88). Leopoldo Lugones (1874-1938) se explaya con abundancia, aunque no sin oscilaciones marcadas, en materia política y estética (pp. 91-132). Basándose en la filosofía jurídica de Rudolf Stammler, Enrique Martínez Paz (1882-1952) profesa convencidamente el neokantismo (pp. 147-177). El socialismo anarquista de Saúl Taborda (1885-1944) representa uno de los ensayos que más encarnizadamente apuntan contra el catolicismo (pp. 181-264). Monseñor Audino Rodríguez y Olmos (1888-1965) es vocero fervoroso de la tradición católica, habiendo enfatizado los valores supremos de la vida espiritual, pero no sin haberse enfrentado con severidad a las corrientes detractoras (positivismo, evolucionismo, inmanentismo panteísta, laicismo, ateísmo) (pp. 269-296). Luis Guillermo Martínez Villada (1886-1959) ha buscado amalgamar su afecto por Platón y Blondel con la admiración que le suscitaba la gesta sapiencial de Tomás de Aquino (pp. 297-310). Por su parte, Rodolfo Martínez Espinosa (1894-1953) es el representante de un tradicionalismo que fenece en una condescendencia no del todo incomprensible con el esoterismo de René Guénon, como ha sucedido con diversos autores franceses a quienes ha emulado (pp. 321-347). Manuel Río (1906-1993) es el más entusiasta seguidor cordobés de Maritain, cuya influencia no ha sido ajena a los sesgos liberales de su concepción de la libertad (pp. 348-

363). El dominico Mario Agustín Pinto (1908-1988) es uno de los primeros en adherir a las nuevas tendencias del tomismo (pp. 368-370). Pero la cabeza más preclara de esta escuela, y seguramente el pensador más prolífico y profundo surgido de los claustros de la Orden de Santo Domingo, es Alberto García Vieyra (1912-1985), de quien Caturelli nos ofrece el primer estudio de su importante obra, toda ella imbuida de un franca suscripción de la doctrina del Aquinate (pp. 375-392). Raúl Or-gaz (1888-1948), en cambio, pertenece a la tendencia arraigada en un liberalismo preocupado principalmente por la temática sociológica (pp. 401-412). Caturelli incluye una consideración del historiógrafo italiano Rodolfo Mondolfo (1877-1976), quien enseñó ocho años en Córdoba (pp. 415-424). Carlos Astrada (1894-1970) adquirió una formación de cuño germánico y ha querido conjugar la fenomenología con ciertas cadencias marxistas (pp. 429-447). Nimio de Anquín (1896-1979), de quien Caturelli ha sido discípulo, también completó su formación en Alemania, pero su pensamiento se deslizó por otros rumbos: desde una adhesión juvenil al tomismo, pasó después a registrar una notoria inclinación por la ontología de Heidegger y terminó aceptando el univocismo de Hegel al modo de alejamiento expreso de las concepciones tomistas de la participación del ser y de la predicación analógica de la noción de ente (pp. 448-470). Alfredo Fraguero (1899-1975), a su vez, cultivó la filosofía del derecho a partir de un boceto de matriz neokantiana, aunque igualmente observante de las indicaciones transmitidas por Léon Duguit y Giorgio Del Vecchio, sin dejar de traslucir un singular influjo de Francisco Suárez (pp. 471-504). Émile Gouiran (1909-1955) asumió en Córdoba la representación del espiritualismo francés forjado en la obra de Pascal, al mismo tiempo que dio relevancia al pensamiento de Blondel, de Lavelle y del elenco de autores congregados en el movimiento de la *philosophie de l'esprit* que encabezaron este último junto con René Le Senne (pp. 507-523). El único filósofo estudiado por Caturelli que sobrevive a todos los mencionados es Francisco Javier Voces (1907), magistrado, poeta y sutil escudriñador de la función del estadista en la vida civil.

No es posible extender un juicio crítico sobre el tratado de Caturelli. La razón es clara: un juicio tal requeriría un conocimiento exhaustivo del vasto arsenal de textos colacionados en su *Historia*, es decir, algo que solamente Caturelli ha llevado a cabo hasta ahora. Esto nos permite valorar aún más su trabajo, pues ha debido explorar un territorio al extremo agreste, i. e., la lectura directa de piezas manuscritas de difícil acceso y no siempre de adecuada conservación, la escasísima disposición de obras impresas, la necesidad de organizar un esquema historiográfico cuya reconstrucción no había sido satisfactoriamente intentada hasta este momento y, por si ello no bastara, el deber de pronunciarse filosóficamente en torno de aquello que lenta y arduamente iba cayendo entre sus manos. Este último punto merece ser subrayado: estamos frente a un trabajo donde la fatiga de la tarea instrumental del historiógrafo no se antepone, como lamentablemente sucede en casi toda la historiografía contemporánea, a la labor del filósofo que juzga, —vislumbra, sospecha, aprueba y censura— las teorías que su razón ha ido detectando durante décadas de investigación y de estudio. El único que puede evaluar los quilates de esta obra extraordinaria es el mismo Caturelli, lo cual le está impedido por motivos más que obvios.

A pesar de nuestra incompetencia para emitir un juicio acerca del mérito de esta historia de la filosofía cordobesa, nos animamos, empero, a arrimar a Caturelli la sugerencia de algo que se nos ocurre debiera ser el paso inmediatamente consecuente de su larga vigilia sobre el pensamiento desenvuelto en su patria chica: la necesidad de encarar de una vez por todas la edición de los escritos de los autores argentinos. Salvo un pequeño número entre todas las obras que ha citado, la gran mayoría de ellas es inhallable. Creemos que tal debiera ser el punto de arranque de un rescate integral de nuestro patrimonio

cultural, incomprensiblemente demorado. A la vista del trabajo excepcional que Caturelli acaba de ofrecernos, nadie mejor que él mismo para ponerse al frente de esta campaña.

Mario Enrique Sacchi

C. A. J. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*. Clarendon Press. Oxford 1992. 12 + 324 páginas. ISBN 0-19-824786-9.

El autor, quien es profesor de la Universidad de Melbourne, acomete en este libro el estudio del testimonio en su más amplia acepción, es decir, como dato o conjunto de datos que atestiguan algo, de modo que, aprovechando una frase de J. L. Austin, puede expresarse que es una «fuente de conocimiento» (p. 3). Pero existe una larga tradición histórica que habría negligido la función del testimonio en orden a la formación de creencias razonables. Pocos pensadores parecen haber escapado a la tentación de caer en ella, uno de los cuales ha sido Hume. No obstante, esta negligencia, a estar de las palabras de Coady, persiste con intensidad en nuestros mismos días. Al menos parcialmente, Santo Tomás, en cambio, habría realzado el valor del testimonio en sus exposiciones sobre la adhesión del hombre a aquellas cosas conocidas por medio de la fe. El autor sindicaría a Aquinate como a alguien que ha elaborado una «interesting and subtle theory» donde se compaginarían tanto la importancia de los datos testimoniales, llegados a nosotros para nuestro asentimiento o nuestro rechazo, cuanto la jerarquía de los *principia per se nota* al modo de puntos de partida de las construcciones sistemáticas del saber científico (pp. 16-17). Pero esta actitud, igual que la anterior de los filósofos griegos y la propia de San Agustín, implicaría que entre los principios evidentes y los testimonios se daría una suerte de tensión que afectaría la consistencia del conocimiento obtenible a través de unas u otras fuentes. Siguiendo a Austin, Coady estima que una noción aceptable de testimonio sería aquella que lo tiene por un *illocutionary act*, o sea, por un acto «que puede ser y normalmente es ejercido bajo ciertas condiciones y con ciertas intenciones como para que podamos pensar naturalmente de la definición como algo que nos suministra las convenciones que gobiernan la existencia del acto de atestiguar» (p. 25). Coady insiste en la magnitud y en la relevancia de los datos testimoniales, al grado tal que el testimonio «no es un procedimiento arcaico restringido a los tribunales judiciales, sino un acto verdaderamente fundamental que nos ocupa varias veces al día» (p. 54). De todas formas, es estacable el esfuerzo del autor en orden a destacar que el testimonio, si no hemos entendido mal su propuesta, debe ser visto esencialmente como una fuente del conocimiento humano, un surtidor de informaciones a partir del cual los hombres pueden elaborar teorías y avanzar en la emisión de enseñanzas en las que se concreta uno de las más valiosos ofrendas al tesoro de la humanidad. La obra se lee con un interés que no decae en ningún momento, a pesar de las reservas que tal vez susciten las actitudes filosóficas personales de quien la ha escrito con particular esmero.

El libro de Coady merece un análisis ulterior que ponga en claro los alcances del testimonio en toda su dimensión gnoseológica. En este sentido, vale la pena recordar que el precedente más destacado al respecto no se encuentra en el ámbito de la filosofía, sino en aquél de la teología sagrada. Quizás el recuerdo del método empleado en los célebres *De locis theologicis libri XII* del dominico Melchor Cano pueda servir como un precioso punto de partida para ese análisis.

Mario Enrique Sacchi

JOSÉ MARIO JUAN CRAVERO. *La crisis del hombre a la luz de las concepciones antropológicas*. Edición de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad Católica Argentina. Buenos Aires 1993. 160 páginas.

Aunque el tema de la crisis del hombre esté trillado por obra de varios y valiosos autores, el enfoque de este libro es novedoso. Primero, porque se vale de la contribución de diversas disciplinas, como la psicología, la sociología, la antropología cultural, la etología, la historia, la economía, la filosofía y la teología. Segundo, porque esto se complementa con una revisión histórica de las concepciones que se han ido manifestando en distintas épocas. Tercero, porque este amplio registro incluye la aportación de varias creencias religiosas. Por último, porque el conjunto es examinado desde una perspectiva metafísica.

En la introducción el autor distingue entre un enfoque esencialista y otro existencial del tema y aboga por un tratamiento conjunto de ambos. Comienza luego el análisis encarando el problema de la crisis de la convivencia que se refleja en la ideología etnocéntrica, en los prejuicios, en el fanatismo, en el carácter represor de la cultura y en los diversos tipos y niveles de agresión. Por un lado, el hombre aparece como un animal egoísta y destructivo, y, por otro, como un animal altruista y cooperativo. Así empieza a ponerse de relieve lo que el autor llama «la división íntima del hombre», siguiendo la expresión del documento conciliar *Gaudium et spes*.

En la tercera sección se pasa revista a diversas interpretaciones de la crisis de nuestro tiempo, y ello desde seis perspectivas disciplinarias: histórica (Spengler, Toynbee), sociológica (Sorokin, Mannheim), psicosocial (From), económica (Hayek, Röpke), biológica (Lorenz) y cultural (Ladrière). El autor no omite expresar rápidamente su propia posición sobre algunos puntos claves, pero sobre todo señala el interés y la fecundidad de un diálogo interdisciplinario al respecto. Las secciones cuarta, quinta y sexta despliegan una reseña histórica que va desde la Antigüedad hasta nuestros días, en que el autor nos brinda con precisos trazos una sinopsis de la historia del pensamiento centrada en el problema de la crisis del hombre, acompañando la exposición objetiva y documentada con adecuados comentarios críticos. Las principales concepciones antropológicas antiguas, medievales, modernas y contemporáneas son aquí caracterizadas en forma sucinta y rigurosa.

La breve sección séptima presenta el meneado tema del sentido de la historia, mencionando los más conocidos enfoques existentes en la materia, con una especial y enjundiosa referencia a visión judeocristiana de la historia. Precisamente de allí desprende el autor la importancia ineludible de una consideración metafísica del conjunto del problema expuesto. En la última sección, titulada «De la admiración a la esperanza», Cravero parte de la cuestión cotidiana del sentido de las cosas y de los acontecimientos y va ascendiendo con total rigor lógico hasta el «Pleno y Puro Acto originante de todo existir», que da «sentido» a la «existencia total», y de donde «emerge la esperanza de que nuestra existencia no será vana».

En síntesis, se trata de un libro breve, pero muy rico en información y en ideas, en la línea histórica del realismo intelectual y metafísico. En sus páginas, Cravero no solamente sale al cruce de interpretaciones inaceptables de los términos de la crisis estudiada, sino que al mismo tiempo sugiere con claridad los puntos de partida para su debida superación sobre la base de una recuperación de los valores superiores de l espíritu y del respeto incondicional a la dignidad humana.

VICENTE FATONE, *Filosofía y poesía*. Prólogo, selección y notas de Francisco García Bazán. Secretaría de Cultura de la Nación, en coproducción con Editorial Biblos. Buenos Aires 1994. 131 páginas.

La obra que nos ocupa —inicialmente publicada en 1954 por la Editorial Emecé en su colección «Cuadernos de Ensayos»— ha sido reeditada por la Secretaría de Cultura de la Nación en coproducción con la Editorial Biblos. La presente edición cuenta con un enriquecedor prólogo de Francisco García Bazán, a quien pertenecen también la selección y las pormenorizadas notas. El libro se vertebra en nueve capítulos, a través de los cuales la indagación acerca de las relaciones entre filosofía y poesía se ensaya al hilo de la historia. En sus páginas Vicente Fatone se ha propuesto mostrar al g unas relaciones entre la filosofía y la poesía. Y advierte: «Eso no significa que comience por presuponer que filosofía y poesía sean dos formas de actividad claramente distinguibles, entre las cuales haya que buscar, luego, las relaciones» (p. 21).

La amplitud y profundidad del pensamiento de Vicente Fatone se pone de manifiesto a través de toda la obra. Considera que «sin nada de lo que corrientemente llamamos filosofía, podría intentarse una historia de la filosofía» (*Ibid.*). En tal sentido, destaca que «Homero, Hesíodo, Esquilo, Sófocles [...] son nombres que sólo por excepción aparecen en las historias de la filosofía. En ellos hay, sin embargo, —acerca, del universo y de sus leyes, acerca de la verdad, del bien, de la belleza, de la justicia, de la condición divina y de la condición humana— concepciones en muchos casos más expresas y hasta mejor fundadas que las de los fragmentos de los filósofos presocráticos. El que esa obra se presente bajo cierta forma y el que estuviese destinada a ofrecerse como espectáculo teatral, y el que no pretendiese ser filosofía, no basta para excluirla de ésta *a priori*. Y advierte: «Lo que importa son sus concepciones, y el esfuerzo por aclararlas y fundarlas» (*Ibid.*).

Hace notar Fatone que los filósofos han tenido muchas veces conciencia del error de esa exclusión. Han invocado a los poetas y han querido verse justificados en ellos. Así es que todo un sistema filosófico, «elaborado con heroico esfuerzo», busca, de pronto, su corroboración en pocos versos de un poeta; o, en otros casos, como si sintiera la insuficiencia de su sistema, el filósofo ensaya la expresión poética». Para ejemplificar el hecho, o, mejor, su aserto: «Los filósofos buscan en la poesía la corroboración de sus sistemas». Cita Vicente Fatone a Heidegger (p. 22). Se pregunta por qué Heidegger se ha empeñado en demostrar que Hölderlin y Rilke ya habían pensado lo que él. Llama la atención también Fatone, respecto de los poetas: ellos, por su parte, se han extrañado muchas veces de la clásica distinción entre poesía y filosofía. Páginas de vital interés son la que el hombre religioso que hay en Fatone dedica a la relación del filósofo y del poeta con la divinidad. Su visión de síntesis es destacar que «Todo filósofo se cruza, al comenzar su viaje, o al promediarlo, o a su término, con algún poeta; y todo poeta encuentra a algún filósofo» (p. 123). Concluye Fatone que tanto la filosofía como la poesía son creadoras y originales; sólo en apariencia se oponen. Como expresiones de una misma realidad, parten del mundo y van hacia el misterio y al origen. Filosofía y poesía cumplen una función igualmente liberadora. Función que encarnan el filósofo y el poeta, en tanto que ambos señalan la sospecha de que este mundo es más de lo que es.

Desde una visión integradora —de la cual Vicente Fatone es un paradigma— y en mi interés por la historia del pensamiento filosófico argentino, encomio esta reedición de *Filosofía y poesía* del polifacético autor que nos ocupa, con el luminoso prólogo de Francisco García Bazán, y su inclusión en la colección Identidad Nacional.

Matilde Isabel García Losada

JESÚS DE GARAY, *El juego. Una ética para el mercado*. Editores Díaz de Santos. Madrid 1994. 263 páginas.

Jesús de Garay propone la categoría del juego para explicar qué es y cómo debe funcionar el mercado. Entiende al juego como una actividad libre y superflua, placentera, «ficticia» (simbólica), que se ajusta a unas reglas y busca la vida buena. Por eso, el juego significa una meta ética del mercado, más que una descripción del mismo. Este último también podría ser —y a menudo lo es— una guerra. Este planteamiento está emmarcado en una concepción de la economía como ciencia práctica, como disciplina ética, cuestión a la que dedica todo un capítulo. Pero una ciencia ética que no analiza las intenciones, sino los hechos externos, como el derecho. Son ideas que venimos sosteniendo desde hace un tiempo, basados en fuentes aristotélicas y tomasianas, y que nos alegra ver expuestas por este filósofo español tan claramente. Sólo nos atrevemos a hacer dos observaciones. La primera es el uso del término *juego*. Éste tiene habitualmente una connotación frívola que no corresponde al concepto que usa J. de Garay. Dice Tomás de Aquino que «el significado de un nombre debe tomarse de lo que se entiende significar con él en el lenguaje común» (*In Post. analyt. lect. 1, n. 33*). Por ello, pensamos que hubiera sido conveniente elegir otra expresión. También en este orden, para evitar confusiones, nos parece que hubiera sido conveniente recordar con mayor frecuencia la necesaria orientación moral de la acción a un bien que es objetivo a la vez que subjetivo. En segundo lugar, no vemos con claridad el aspecto libre del juego del mercado. Aunque teóricamente se pueden satisfacer las necesidades por otros medios —teniendo la quinta propia—, en la práctica ello resulta imposible. Esta presunta libertad podría ser otra meta del mercado. El libro constituye un enfoque sugerente y sumamente original; recurre a instrumentos nuevos en este campo, que probablemente faciliten la comprensión de estos temas por parte del hombre contemporáneo.

Ricardo F. Crespo

RAMÓN GARCÍA DE HARO, *Cristo, Fundamento de la moral*. Ediciones Internacionales Universitarias. Barcelona 1990. 190 páginas.

En este volumen se recopila un conjunto de trabajos de R. García de Haro publicados con anterioridad. El autor es doctor en derecho civil y sagrada teología, profesor ordinario de teología moral en el Instituto Juan Pablo II de la Pontificia Universidad Lateranense y consultor del Pontificio Consejo para la Familia.

Los ocho ensayos que integran esta obra guardan una unidad. Todos ellos procuran atender al pedido del Concilio Vaticano II de promover una renovación de la teología moral, que se nutra en la Sagrada Escritura y que se ordene al fin práctico del fomento de la santidad en medio del mundo. También en consonancia con las recomendaciones conciliares, remite constantemente a la doctrina tomasiana citando tanto la *Suma teológica* como otras obras menos conocidas del Aquinate. Hace frecuentes referencias al Papa Juan Pablo II y a moralistas como Ph. Delhay y S. Pinckaers. Los trabajos de García de Haro se esfuerzan en delimitar los campos y relaciones de las morales natural y revelada. Esta última no disminuye ni reemplaza a la primera. La reafirma, corrobora y perfecciona, colaborando con la inteligencia y auxiliando al obrar. De este modo, se evita atribuir a la fe dictados de la moral natural, que quedan descalificados posteriormente por un pensar desacralizador que muchas veces se postula como fundamento de una sociedad a-

bierta y pluralista. Tampoco se cae en el error tan divulgado de oponer la fe a la ciencia. Tiene particular importancia la insistencia en la sutura del corte moderno entre naturaleza y libertad. El hombre, como parte que es de la creación, lo es también de la naturaleza. Naturaleza corporal y espiritual a la vez. Por eso el espíritu no se opone a la naturaleza. Y tiene, como cualquier otra creatura una ordenación interior en cuyo acabamiento consiste su perfección. Ahora bien, dada su excelsitud —imagen y semejanza de Dios—, el ser espiritual realiza su fin inteligente y voluntariamente. El estudio del acto humano evidencia la participación de las correspondientes facultades. El hombre tiene una ley interior, la de su naturaleza libre. Sólo en una segunda instancia, y de un modo nunca acabado y perfecto, se hace externa.

La conciencia media en la presentación al hombre del bien a realizar. De allí la importancia del fin del agente en el obrar —que es forma del acto moral—, ya que se puede dar el caso, como señala la doctrina tradicional, de una acción realizada con conciencia invenciblemente errónea. También surge como corolario el serio deber de poner los medios para formar la conciencia ya que, por más que el acto sea formalmente bueno, si la materia es mala el acto también lo es, e introduce un desorden. La perfección de la naturaleza humana y su felicidad dependen de la orientación de sus actos al Fin último. Esto supone un esfuerzo por obrar siempre bien. Dicha tensión es ayudada por la gracia, con su cortejo de virtudes infusas teologales y morales, y los dones del Espíritu Santo, auxilios sin los cuales no es posible alcanzar el fin. El primado corresponde a la virtud infusa de la caridad, que debe revestir al resto de las virtudes y a todas las acciones. Cristo es modelo, fuente y fin de esta tarea.

Aunque el libro se aboca principalmente a la exposición positiva de la doctrina, no evita la crítica de los partidarios de una «nueva moral», quienes, por dejarse llevar por los errores dualistas de la modernidad, no entienden el carácter interno de la ley moral, y en la consiguiente oposición entre libertad y norma, optan por no seguir los dictados del espíritu, señor del hombre. Las normas quedan relativizadas según las circunstancias. Se cae, en definitiva, en una moral de corte kantiano. García de Haro menciona más frecuentemente a J. Fuchs, B. Häring y F. Böckle.

La recurrencia sobre las ideas principales desde diversos puntos de vista, la claridad de la exposición, el planteo ordenado y la extensión discreta hacen de este libro un aporte profundo a la vez que accesible, ajustándose, a nuestro parecer, al objetivo de proveer un fundamento a la vida moral del cristiano corriente.

Ricardo F. Crespo

ROBERT P. GEORGE (Editor), *Natural Law Theory. Contemporary Essays*. Clarendon Press. Oxford 1994. 372 páginas.

Estos últimos años han visto aparecer una importante serie de trabajos referidos a la teoría de la ley natural, algunos de los cuales han sido reunidos por el profesor de Princeton Robert P. George, en el libro que ahora comentamos. Este autor ha editado conjuntamente doce ensayos de algunos de los mas notorios estudiosos de la filosofía jurídica y moral, aunque limitándose estrictamente al ámbito cultural anglosajón, siguiendo en esto una inveterada costumbre de los intelectuales ingleses y norteamericanos. En estos ensayos se encuentran planteadas las principales controversias que dividen a los autores iusnaturalistas, así como las que enfrentan a estos con algunos pensadores iuspositivistas, en especial aquellos dotados de una mas amplia visión de las cosas.

En el primero de los trabajos, Joseph Boyle sintetiza la discusión planteada entre la teoría de la ley natural y la ética de las tradiciones, tal como ha sido formulada por Alasdair MacIntyre, mostrando en que sentido es posible hablar de una tradición de la ley natural y en que otros sentidos —entre ellos el que propone MacIntyre— ello no es correcto. Por su parte, el editor del volumen, Robert P. George, tercia en la disputa generada entre Finnis, Grisez y Boyle, por una parte, y McInerney, Veatch y L. Weinreb, por la otra, acerca de la respuesta iusnaturalista a la objeción llamada de la «ley de Hume», sosteniendo la propuesta de los primeros acerca de la autoevidencia de los primeros principios de la ley natural y defendiendo su visión de los ataques de «antinaturalismo» levantados por sus oponentes.

En el tercer ensayo, Russell Hittinger expone las divergencias existentes entre los sostenedores de la ética de las virtudes —nuevamente MacIntyre— y los defensores de una ética (neoiusnaturalista) de principios, como es el caso de Alan Gewirth y Edmund Pincoffs, estos últimos intentando contruir una ética iusnaturalista sólo racional y mínima, adaptada a las exigencias de la contemporánea sociedad pluralista. El profesor de Princeton, Jeffrey Stout, ensaya una teoría secularizada (no-teológica) de la ley natural, elaborada sobre las bases de la aceptación de la noción de verdad en el ámbito moral y de los conceptos de simplicidad y capacidad de los sistemas normativomorales; su intención declarada es la de lograr una teoría de la ley natural que se compadezca con la tendencia «minimalista» del pensamiento contemporáneo mas corriente.

En el trabajo del profesor de Edimburgo Neil MacCormick, se somete a un análisis crítico al libro de John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, arribándose a conclusiones en gran medida coincidentes con las del profesor de Oxford, coincidencias que desaparecen cuando se llega al «núcleo duro» de la doctrina de Finnis en materia ética: su cognitivismo metaético. «La exposición de Finnis —escribe MacCormick— acerca de los bienes básicos, se funda sobre lo que todavía me parece una versión inaceptable del cognitivismo metaético [...]. Yo continúo en la búsqueda de una elaboración diferente y mas constructivista acerca del bien [...]» (pp. 128-129). Con esto queda evidenciado que el centro de la divergencia entre entre positivismo y iusnaturalismo no radica —como creía Hart— en la separación o no entre derecho y moral, sino mas bien en la división entre constructivismo-cognitivismo ético.

John Finnis dirige su contribución al estudio de las implicancias de la noción de ley natural para el razonamiento jurídico; criticando algunas de las afirmaciones de Ronald Dworkin, pone de relieve las consecuencias que la noción de absolutos morales, sostenida invariablemente por el iusnaturalismo de raíz tomista, tiene en el ámbito del razonamiento ético y, en especial, jurídico. En su aportación al volumen, el profesor de Berkeley Jeremy Waldron, ataca duramente al iusnaturalismo realista y objetivista, en especial su doctrina de la verdad ética, concluyendo que ella resulta totalmente inadecuada para la explicación de las decisiones judiciales, así como para la crítica del positivismo legalista. El profesor de la Universidad de Pennsylvania Michel S. Moore efectúa un interesante cotejo entre las soluciones de la teoría de la ley natural y las del funcionalismo jurídico, concluyendo con una crítica al anti-realismo sostenido en el mismo volumen por Jeremy Waldron. Por su parte, Hadley Arkes realiza un original comentario a la doctrina ciceroniana de la ley natural, mientras Lloyd Weinreb lleva adelante un paralelismo entre las nociones de ley natural y de derechos humanos; centrando estos últimos en la noción de responsabilidad, reelabora la doctrina de la ley natural, poniendo de relieve cómo, en ausencia de un orden moral objetivo, no es posible la existencia misma de la moral en cuanto tal. El volumen termina con dos trabajos polémicos, de Joseph Raz y Ernest Weinrib acerca del formalismo jurídico, los cuales, si bien resultan de sumo interés para

el estudio de ese tema, no tienen una vinculación directa con la temática central del libro.

No obstante el valor desparejo de las contribuciones, es indudable que este volumen es una muestra relevante del estado actual de los debates acerca del derecho natural en los países anglosajones, en especial de los intentos reiterados —aunque no siempre logrados— de elaborar una teoría de la ley natural que, al mismo tiempo que provee de una cierta objetividad a la ética, se adapte a los moldes del contemporáneo pensamiento secular y pluralista. Pero esos mismos intentos ponen de relieve el núcleo central de la división entre los partidarios y los impugnadores del derecho natural: la aceptación del cognitivismo ético o la pretensión de construir —i. e. inventar— una ética sin vinculación seria con la realidad de las cosas humanas. Corresponde finalmente poner de relieve el acierto del compilador al escoger a los mas representativos filósofos del derecho y de la moral del ámbito de habla inglesa, poniéndolos conjuntamente al alcance de los estudiosos interesados en la problemática actual de la ley y del derecho natural.

Carlos I. Massini Correas

IOANNES A IESU MARIA O. C. D. CALAGURITANI, *Theologia mystica*. P. Ioannes Strina, eiusdem Ordinis, criticis adnotationibus edidit. Commendatio ab Anastasio Card. Balles-trero. Éditions Soumillion, Bruxellae 1993. Paginae XVI + 320.

Los escritos del Venerable Juan de Jesús María (1564-1615) —Juan de San Pedro y Ustároz, en la vida civil—, junto a las obras de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Ávila, han constituido el basamento de la espiritualidad de la Orden de los Carmelitas Descalzos ya desde el mismo momento de la reforma de esta familia religiosa inspirada en las doctrinas de la nombrada doctora de la Iglesia, quien la ha iniciado en 1568. Juan de Jesús María, quien había ingresado a la Orden en enero de 1582 luego de haber cursado estudios de filosofía en la Universidad de Alcalá de Henares, se halla en Génova tres años después en compañía de un grupo de descalzos españoles que dan origen a la congregación italiana de esta cofradía. La tarea descollante del carmelita de Calahorra ha sido la promoción de la mística teresiana; de hecho, rápidamente se convierte en el maestro por antonomasia del Carmelo reformado. Su *Theologia mystica* abrevia directamente en las enseñanzas de Santa Teresa. La edición latina original de este imponente tratado de espiritualidad se publicó en Nápoles en 1607. Fue reimpresso en varias oportunidades, pero recién ahora, mediante el esfuerzo infatigable de quien ha consagrado casi toda su tarea intelectual al examen de la vida y la producción de nuestro autor, el Padre Giovanni Marco Strina O. C. D., contamos con un texto virtualmente definitivo del libro de Juan de Jesús María, lo cual, por otra parte, alienta las esperanzas de una próxima reedición de la totalidad de los trabajos del místico carmelita en aras de subsanar el nada fácil acceso a las tres versiones de sus *Opera omnia* salidas a la luz en Colonia en 1622 y 1650 y en Florencia entre 1771 y 1774. La presente edición crítica ha sido efectuada al modo de una recensión directa del manuscrito autógrafo conservado en el Archivo General de la Orden en Roma. El texto de la *Theologia mystica*, de carácter formalmente especulativo, lleva como complemento una serie de ocho epístolas *quae in calce huius operis appositae sunt, in quibus Theologia mystica in praxim reducitur*, según la aclaración del Padre Strina (p. 313), conforme al interés del autor, i. e., la necesidad de trasladar a la vida activa los resultados de la contemplación de las verdades sagradas: «Subiectas epistolas, styli sacri pietatem potius quam profanam eloquentiam olentes, e verbis sacrae scripturae magna ex

partes contextas et ad theologiae mysticae exercitium, ultimo capite a nobis commendatum, appositas tibi, christiane lector, offerre operae praetium existimavimus» (praef., p. 119). En rigor, el volumen que insumen estas cartas (pp. 117-293) es bastante mayor que el texto propio de los nueve capítulos integrantes del *corpus* de la *Theologia mystica* (pp. 9-113). Sin embargo, esta extensión de la contemplación mística a la praxis de la vida cristiana, a pesar de la distinción que reina entre la acción y la contemplación, no constituye un expediente extraño a la tradición contemplativa del cristianismo ni al pensamiento de los mismos inspiradores de Juan de Jesús María. En este aspecto, el consenso de la escuela carmelitana ha abrazado la justificación teológica de tal proceder legada por Santo Tomás de Aquino, sobre todo en el momento en que éste ha mostrado la confluencia de las exigencias superiores de la vida cristiana con la revivificación deificante del espíritu a través de los dones del Espíritu Santo.

La edición curada por el Padre Strina, bellamente impresa por la casa Soumillion, se sitúa a la cabeza de los empeños editoriales de nuestro tiempo destinados a rescatar el testamento insustituible de los grandes maestros de la espiritualidad cristiana.

Mario Enrique Sacchi

JUAN DE JESÚS MARÍA O. C. D. CALAGURRITANO, *Teología mística*. Presentación del Cardenal Anastasio Ballestrero. Introducción del P. Giovanni Strina O. C. D. Traducción al español de Juan Montero Aparicio O. C. D. y Román Llamas O. C. D. Éditions Soumillion. Bruxelles 1994. XIV + 238 páginas.

Bajo la dirección del Padre Strina, las Éditions Soumillion han encarado la difusión en lenguas modernas de diversas obras de Juan de Jesús María, entre las cuales, ciertamente, la *Theologia mystica* es la más importante de todas. Merced a este esfuerzo editorial, ya han aparecido las versiones italiana y francesa del aludido tratado, aparte de las traducciones de otros escritos del maestro riojano. Ésta que ahora nos ocupa está llamada a suministrar a los lectores de habla hispana un texto de rigurosa fidelidad al original latino que el Padre Strina ha editado en forma crítica. La traducción de los Padres Montero Aparicio y Llamas no sacrifica la elegancia ni el genio del idioma español en nombre de aquella fidelidad, lo cual, bueno es resaltarlo, cuenta con el amparo de la sencilla prosa latina redactada por un autor cuyas piezas no ofrecen mayores inconvenientes para su inteligencia desde el punto de vista literario; un dato común, si se quiere, a casi todos los teólogos, filósofos y escritores espirituales que vivieron en España durante el Siglo de Oro y de las primeras décadas del posterior. Lamentablemente, a diferencia de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Jesús, nuestro autor todavía no ha merecido una consideración siquiera medianamente deferente de parte de los estudiosos de la literatura española de aquel período de la historia. Si bien esta faz de la obra de Juan de Jesús María es sensiblemente inferior a la jerarquía de su contribución a la mística cristiana, no se puede ignorar que, junto a la de ambos doctores de la Iglesia, su obra literaria ha incidido de un modo profundo en el asentamiento de la espiritualidad rastreable en numerosas corrientes modernas de la poesía y de la narrativa hispánicas. La traducción que comentamos en esta ocasión, por supuesto, incluye tanto el texto de la *Teología mística* cuanto el de las ocho epístolas compuestas por Juan de Jesús María a la manera de un complemento práctico de aquélla.

Mario Enrique Sacchi

[JUAN DE JESÚS MARÍA O. C. D. CALAGURRITANO], *El culto de la prudencia*. Libro escrito por el R. P. Juan de Jesús María, Carmelita descalzo calagurritano. Edición crítica del P. Giovanni Strina O. C. D. Traducción al español de Juan Montero Aparicio O. C. D. Presentación de la primera edición por Roberto Moretti O. C. D. Presentación de la segunda edición por Camilo Maccise O. C. D. Éditions Soumilion. Bruxelles 1994. LIV. + 252 páginas.

El estudio intenso e ininterrumpido del Padre Strina sobre la vida y la obra de Juan de Jesús María ha deparado la grata novedad del descubrimiento de un texto hasta hace poco desconocido del maestro carmelita. Este trabajo había permanecido sorprendentemente oculto en los archivos de la Orden de los Descalzos, no obstante el lugar preponderante que sus escritos siempre han ostentado en la consideración de sus hermanos y discípulos en la religión. El descubrimiento data de 1968 y tuvo lugar en Roma durante una revisión del archivo de la Casa General de esta rama del Carmelo. Fue entonces que surgió ante los ojos de los eruditos el manuscrito autógrafo del *Liber de studio prudentiae compendio scriptus per R. P. Fr. Joannem a Jesu Maria, Carmelitam Discalceatum, Calaguritanum*. El Padre Strina, apoyándose en declaraciones del propio místico, fecha el trabajo entre mayo y julio de 1614 (p. XXXIII; cfr. XL-XLI), es decir, apenas un año antes de su muerte (28 de mayo de 1615). Esta datación tardía y un percance acaecido en torno de lo que el editor tilda como «publicación fallida» del libro explican, al menos parcialmente, el extravío del manuscrito original hasta su reciente exhumación. En efecto, el Padre Strina hace notar que el *De studio prudentiae* se hallaba presto para su edición, ya que el 23 de julio de 1614 la Orden había expedido el *imprimatur* correspondiente, lo cual suponía que el escrito no había merecido objeción alguna de parte de la censura eclesiástica; todo lo contrario, la publicación del tratado había contaba con el *nihil obstat* del maestro del Sacro Palacio, Jacinto Petronio Romano O. P. Sin embargo, la edición fue suspendida a raíz de que el dictamen del maestro del Sacro Palacio fue objeto de una extraña tachadura que pudo haber hecho pensar que el *nihil obstat* habría sido revocado. Este episodio, aún hoy inexplicable, pues no consta la existencia de ningún dictamen posterior adverso, parece haber sido el motivo que habría inducido al abandono de las intenciones de publicar el escrito en vida de Juan de Jesús María, pero que, dado el deceso del autor el año siguiente, condenó a la obra a un silencio de más de tres siglos (cfr. pp. XLI-XLIII).

Dedicado al cardenal Orazio Lancelotto, el *De studio prudentiae* se yergue frente a nosotros como una brillante exaltación moderna de esta preciada virtud. El espíritu que ha animado a Juan de Jesús María al escribir este libro está declarado en una confesión personal inserta en lo que puede considerarse la *epistola nuncupatoria* dirigida a aquel prelado. Exhausto por las exigencias que le había demandado el ejercicio del generalato de su Orden, se ha retirado al Quirinal en busca de sosiego y reposo con la esperanza de una restauración de su quebrantada salud. Allí puso manos a la obra, compuesta en un plazo de no más de tres meses, adoptando como guías de su labor las teorías elaboradas por Aristóteles y Tomás de Aquino, a quienes encomia encendidamente, en vistas de una exposición sucinta sobre la prudencia que pudiera servir a los lectores para captar el noble valor de esta virtud cardinal: «Opus, qua potui brevitate ac perspicuitate pertexui, cuius partem porro magnam ex Aristotelis et S. Thomae, qui prudentiae partes omnes mirifice disposui, quae ad tantae rei captum et quem exopto fructum maxime conferret» (p. 6). El Estagirita y el Doctor Angélico, en efecto, son las fuentes principales del tratado, donde se pone de manifiesto la adhesión solícita del autor a los lineamientos trazados por el jefe del Liceo y el maestro dominico cuando les cupiera explayarse acerca de la

prudencia. Observando tal esquema aristotélico-tomista, el maestro carmelita ha concebido la obra dividiéndola en seis partes: 1ª «De praenotionibus» (pp. 10-30); 2ª «De partibus prudentiae» (pp. 32-60); 3ª «De vitiis prudentiae oppsitis» (pp. 62-78); 4ª «De signis viri prudentis» (pp. 80-98); 5ª «De variis quaestionibus ad prudentiae cultum attinentibus» (pp. 100-130); 6ª «De perfecta prudentia» (pp. 132-236). Cada una de estas partes, a su vez, se subdivide en capítulos de cortas dimensiones que, en el total del libro, suman ciento seis.

Dada la relevancia de la materia y la sugestiva personalidad científica y espiritual de su autor, no es pertinente que aquí emitamos juicios sobre la significación de su doctrina, ya que ello reclama un análisis minucioso y detallado de la doctrina de Juan de Jesús María, y esto, a su turno, no puede ser llevado a cabo como no sea teniendo en cuenta el contexto general de su pensamiento. Destaquemos, empero, que el *De studio prudentiae* brinda indicios notorios de su encuadramiento dentro del clima de la denominada *segunda escolástica*, a la cual la Orden carmelita ha aportado ingenios y obras de magnitud superior, para lo cual basta la memoria del extraordinario *Cursus theologicus Collegii Salmanticensis* O. C. D., publicado originalmente en Salamanca en 1631 por teólogos contemporáneos de nuestro místico, que hoy mismo sigue siendo una enciclopedia de la doctrina sagrada de consulta obligatoria. Una palabra, por fin, en derredor del título de la traducción castellana: si a simple vista no parece del todo apropiado vertir *De studio prudentiae* con el término *El culto de la prudencia*, vale la pena anotar que el traductor, el Padre Montero Aparicio, no ha estado desacertado en su elección, pues una de las acepciones de la voz latina *studium*, en particular entre los escritores del período clásico, precisamente, es el aquél que alude a la aplicación celosa y devota al encarecimiento o a la exaltación de alguna cosa (cfr. CH. T. LEWIS-CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, s. v. *studium*, p. 1768c-1769ab). No ha sido otro el sentido que Juan de Jesús María ha infundido al título del libro: un encomio teológico de la virtud de la prudencia, según se lo palpa mediante la lectura de su texto. Auguramos, pues, que de ahora en más este tratado pase a engrosar el repertorio de obras a reseñarse con carácter perentorio cuando se acometan investigaciones sobre esa virtud en los campos de la ética y de la teología moral. Al haber rescatado este escrito del mejor linaje teológico, la tarea del Padre Strina debe serle agradecida efusivamente.

Mario Enrique Sacchi

GIOVANNI STRINA O. C. D., *La Teologia mistica del Ven. P. Giovanni di Gesù Maria Carmelitano Scalzo Calagorritano*. Introduzione generale. Presentazione di Anastasio Card. Ballestrero. Éditions Soumilion. Bruxelles 1993. XXVI + 302 páginas.

Este estudio de la *Theologia mystica* de Juan de Jesús María es precedido por una semblanza de la vida y de la obra del autor español, en torno de las cuales el Padre Strina figura como el más autorizado de sus investigadores contemporáneos, al punto tal que su Orden le ha conferido la misión de preparar la introducción de la causa de beatificación y canonización del maestro. Después de una síntesis biográfica (pp. 3-28), el libro contiene un examen de sus escritos. La primera edición de las *Opera omnia* apareció en Colonia en 1622 bajo el cuidado de Bernardus Gualteri, quien dedicó la publicación a San Roberto Belarmino, quien deparaba una estima singular al místico riojano. La segunda, calificada por el Padre Strina como «edizione rarissima» (p. 31), vio la luz en la misma ciudad en 1450, esta vez curada por el carmelita Pablo de Todos los Santos. La tercera y

última, debida a Ildefonso de San Luis, también del Carmelo, vio la luz en Florencia entre 1771 y 1774. El Padre Strina consigna que los varios catálogos compuestos para dar cuenta de la nómina de los escritos de Juan de Jesús María, han ayudado a conformar un panorama de la vasta literatura que nos ha testado; sin embargo, todos esos elencos han necesitado sucesivas actualizaciones en razón del descubrimiento progresivos de obras ocultas en archivos y, por tanto, ignoradas por los editores que no habían registrado su existencia. El autor ofrece tres criterios de clasificación de dichas obras: 1º) por el orden de publicación; 2º) por el orden cronológico, aunque el Padre Strina deja constancia que este orden muchas veces se halla sujeto a presunciones o conjeturas acerca de las fechas de composición; y 3º) catálogo absoluto («elenco generale categorico»), que comprende a) los escritos anagógicos, b) los escritos ascéticos, c) los escritos monásticos-disciplinarios, d) los escritos políticos, e) los escritos históricos, f) los escritos literarios, g) los escritos diversos, h) los escritos de autenticidad dudosa y i) los escritos inéditos (pp. 29-48). La primera parte de este libro se cierra con un análisis pormenorizado de la oración anagógica del maestro calagorritano cuya conclusión se expresa con estas palabras del Padre Strina: «Se puede afirmar verdaderamente que el Ven. P. Juan de Jesús María ha vuelto a replamar la teología mística tradicional bajo el influjo dominante y vivificador de la doctrina de S. Teresa, restituyendo un objetivo práctico de santificación universal para la primera e insertando a la segunda en su lugar propio dentro del gran cauce de la mística cristiana» (p. 123).

La segunda parte del libro está consagrada al estudio concreto de la *Theologia mystica*. A partir de la *editio princeps* napolitana de 1607, el tratado fue reeditado en diversas ocasiones; no obstante, solamente la versión curada por el propio Padre Strina —cfr. la re-censión transcrita en esta misma sección de *Sapientia*— llena los requisitos de una genuina edición crítica del manuscrito autógrafo. A la problemática literaria que rodea al texto de esta obra se dedican las pp. 127-189. La doctrina de la *Theologia mystica* reconoce cuatro fuentes principales: el Pseudo Dionisio Areopagita, Tomás de Aquino, Buenaventura y Teresa de Ávila (cfr. p. 192). El Padre Strina enumera igualmente una serie de fuentes implícitas que habrían influido directa o indirectamente en el pensamiento de Juan de Jesús María: el franciscano Henricus Herp, quien murió en 1477 (pp. 198-205); el monje cartujo del siglo XIII Hugo de Balma (pp. 206-207); Juan Gerson, el célebre canciller nominalista de la Universidad de París (208-209); y Dionisio de Ryckel, conocido generalmente como Dionisio el Cartujo (p. 210). Destaquemos, sin embargo, la peculiar relación del maestro riojano con San Juan de la Cruz: el Padre Strina entiende que aquél «conoce y aprecia» a éste, porque en su noviciado en Pastrana existía una influencia profunda del espíritu del santo carmelita; pero lo sugestivo es que Juan de Yepes es mencionado apenas fugazmente en un par de oportunidades, si bien «en términos de veneración incondicional» (p. 19). Con todo, puesto que las obras de San Juan de la Cruz recién fueron publicadas en 1618, tres años después de la muerte de Juan de Jesús María, éste no ha podido tener acceso a sus escritos. El Padre Strina, por ende, invoca la necesidad de expeditarse con moderación en torno de los alcances del verdadero influjo que San Juan de la Cruz haya ejercido sobre el calagorritano. Pero la mística de Juan de Jesús María, como ha sucedido con casi todos los autores espirituales de la tradición cristiana, esconde una problemática terminológica que reclama una consideración expresa: «Rivendica in particolare modo la legittimità dell'adattamento cristiano di espressioni neoplatoniche e la validità, in senso mistico, di alcune espressioni altrimenti inammissibili» (p. 235). Sigue a ello un resumen de los conceptos fundamentales perceptibles en la obra analizada: contemplación (natural, sobrenatural y divina), experimento (afectivo, divino, sapiencial, supremo) y teología mística (pp. 240-277). En suma, un trabajo de lectura in-

indispensable para adentrarnos en el mensaje espiritual de la *Theologia mystica* redactado por quien se ha colocado en la primera fila de los estudios consagrados al insigne carmelita español.

Mario Enrique Sacchi

TOMÁS DE AQUINO, *Las substancias separadas*. Introducción, traducción y notas de Alfonso García Marqués y Marcelino Otero. Nau Llibres. Valencia s. d. (1993). 158 páginas. ISBN 84-7642-331-4.

Esta nueva traducción española del opúsculo *De substantiis separatis*, o, más abreviadamente, *De angelis*, como también lo ha titulado una antigua tradición editorial, que sepamos, es la única actualmente disponible en nuestra lengua. Fue confeccionada sobre la base del texto crítico de la Comisión Leonina (*Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, Romae 1968, t. XL/D 1-88), oportunamente curado por H.-F. Dondaine O. P., aunque los traductores en alguna ocasión se aparten de él para acogerse a algunas otras versiones recientes. Con buen criterio se han escogido las voces *ente* y *ser* para vertir las palabras latinas *ens* y *esse*, lo cual aventa las interminables confusiones suscitadas por las traducciones indiscriminadas de ambas mediante el recurso fallido, por ambivalente, al término *ser* (cfr. p. 39). En tal sentido, se puede afirmar que el objetivo de poner al alcance de los lectores de habla hispánica una buena traducción del libro de Santo Tomás ha sido cumplida satisfactoriamente, si bien es de desear que estas versiones en lenguas modernas de las páginas del Aquinate no sean utilizadas al modo de sustitutos del original latino, que siempre ha de ser irremplazable para adentrarse convenientemente en la literatura del doctor escolástico.

Por lo que atañe a la introducción que antecede al texto español del *De substantiis separatis*, creemos que deben extenderse algunos comentarios. Ante todo, no compartimos la posición de los editores en relación con la calificación del opúsculo como un escrito de carácter filosófico (cfr. p. 16). Atentos a que la obra contiene una suerte de división en dos partes —la primera abarca los capítulos I al XVII y la segunda los capítulos XVIII al XX—, los traductores consideran que la primera habría sido escrita conforme al planteo propio de la ciencias filosóficas, mientras la restante insumiría una elaboración donde Santo Tomás habría puesto al descubierto una intención premeditadamente teológica. Sin embargo, dado que este tratado ha quedado inconcluso, la sección tenida como de naturaleza teológica estaría resentida por su inacabamiento y, por ende, la parte filosófica sería aquella que imprimiría la tónica determinante del estilo del *De angelis*. En realidad, existen cuatro datos que hablan de lo inapropiado de asignar un carácter exclusivamente filosófico al opúsculo, incluso a su primera parte. Primero, porque la intención de Santo Tomás ha sido la de pasar revista a todas las teorías que acerca de los ángeles se habían coleccionado desde antaño a los fines de compararlas con las verdades de la religión cristiana y de depurarlas de acuerdo al sentir católico: «Intendentes igitur sanctorum angelorum excellentiam utcumque depromere, incipiendum videtur ad his quae de angelis antiquitus humana coniectura aestimavit; ut si quid invenerimus fidei consonum accipiamus, quae vero doctrinae repugnant catholicae refutemus» (prol., ed. Leonina. t. XL/D 41: 4-10; trad. cit., p. 49). Segundo, porque, aun en los capítulos de raigambre filosófica, Santo Tomás no se ha privado de emitir juicios abiertamente teológicos; e. gr.: «Non ergo aestimandum est quod Plato et Aristotiles, propter hoc quod posuerunt substantias immateriales seu etiam caelestia corpora semper fuisse, eis subtraxerunt causam essendi; non e-

nim in hoc a sententia catholicae fidei deviarunt quod huiusmodi posuerunt increata, sed quia posuerunt ea semper fuisse: cuius contrarium fides catholica tenet» (cap. IX, ed. Leonina, *ibid.*, 58: 215-222; trad. cit., p. 91). Tercero, porque algunas doctrinas reseñadas en el marco de la «parte filosófica» han sido extraídas del acervo teológico premedieval; cual los casos de la actitud de Orígenes, que Santo Tomás censura en el cap. XII —cabe recordar que, en el conjunto de la literatura tomista, Orígenes casi invariablemente es citado, y las más de las veces confutado, a causa de sus opiniones relativas a los dogmas del cristianismo—, y de los autores partidarios de las tesis maniqueas (cfr. cap. XVII), que a Santo Tomás constaban merced a su asidua consulta de la obra de San Agustín. Cuarto, por fin, porque la «parte teológica» del *De substantiis separatis*, a pesar de su condición de sección inconclusa, no es sino la prolongación de una parte previa concebida de un modo más bien isagógico, según la confesión del mismo Santo Tomás transcrita renglones arriba. En suma, como tantas otras obras del Aquinatense, en ésta se dan cita materiales filosóficos ordenados a servir a un propósito de antemano concebido en términos teológicos. A la larga, estamos frente a una de las incontables aplicaciones de la máxima tomista por antonomasia: *philosophia ancilla theologiae*.

El segundo aspecto que nos toca indicar en la introducción de los traductores es aquél referente a la cronología de nuestro libro (cfr. pp. 17-29). Los responsables de esta edición disienten con la generalidad de los eruditos contemporáneos, incluidos los editores del texto crítico Leonino, quienes en su mayoría, después de M. Grabmann, tienen al *De substantiis separatis* por una obra tardía de Santo Tomás, a tal grado que la opinión de C. Vansteenkiste O. P., uno de los más enfáticos sostenedores de la redacción temprana del opúsculo, no les «parece ni mucho menos improbable» (p. 28). García Marqués y Otero creen que habría razones para fechar la obra hacia el bienio 1257-1259. Recusan, por tanto, que el empleo en sus páginas de la *Elementatio theologica* de Proclo, que Guillermo de Moerbeke terminó de traducir al latín el 18 de mayo de 1268, pueda esgrimirse como un argumento decisivo para situar al *De angelis* en las postrimerías de la vida de Santo Tomás. Además, ambos traductores alientan la convicción de que el santo doctor habría incurrido en la siguiente «contradicción doctrinal»: mientras en este escrito se asigna al autor del *Liber de causis* el haber sostenido la creación mediata, como ya antes lo había hecho Avicena, en la exposición tomista sobre el *De causis* se eximiría a su redactor anónimo de haber patrocinado una propuesta de ese tenor (cfr. pp. 27-29 y 93 nota 106); todo lo cual abonaría la impresión de que, si el comentario de Tomás sobre el *De causis* es ciertamente una obra tardía, la discrepancia teórica apuntada delataría que entre esta exposición y el *De substantiis separatis* mediaría una sensible distancia en relación con sus respectivas fechas de composición. Sin embargo, la introducción de los traductores no da cuenta del serio problema filológico que se puede advertir en la fijación del texto del comentario aquiniano sobre el *Liber de causis* —un problema en su momento justamente recalado por H.-D. Saffrey O. P. en su edición respectiva (Louvain-Fribourg 1954, p. LXVII)—. En efecto, García Marqués y Otero (p. 27) se sirven de una oración del comentario tomista a la proposición 3a. que vierten en estos términos: «Lo que aquí se dice de que la primera causa creó el ser del alma mediante la inteligencia, fue mal entendido por algunos que pensaron que el autor de este libro sostenía que las inteligencias creaban las sustancias de las almas». No obstante, el texto de apógrafo establecido por Saffrey presenta una variante que no deja intacta esta lectura: «Hoc autem quod hic dicitur quod *causa prima creavit esse animae mediante intelligentia* quidam male intelligentes, existimaverunt *secundum* [el subrayado es nuestro] Auctorem istius libri quod intelligentiae essent creatrices substantiae animarum» (ed. cit., p. 22, ll. 4-7). Toda la cuestión, pues, estriba en ver si el *secundum* que hemos subrayado —cuya significación ha merecido

de Saffrey una atención deferente—, al no formar parte de la traducción anotada de dicho pasaje, permite suscribir la interpretación de aquellos traductores y, por consiguiente, si, a la luz de este detalle, es lícito atribuir a Santo Tomás una posición «contradictoria» en su exégesis de la doctrina del *Liber de causis* compulsada con lo que afirma en el cap. X del *De substantiis separatis*. A nuestro juicio, no existe la mentada contradicción entre estos dos textos tomistas. Por tanto, creemos que este punto de la introducción debiera ser objeto de una reconsideración de parte de los traductores; no sólo en una instancia meramente filológica, sino también dentro de todos los contextos de los lugares paralelos donde Santo Tomás ha abordado el problema de la creación mediata.

Mario Enrique Sacchi

ANALOGIA

Revista de Filosofía.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGIA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:

ENVÍO DE ARTICULOS Y RESEÑAS

(Articles, manuscripts and
reviews)

At'n Mauricio Beuchot.
Apartado postal 23-161.
Xochimilco.
16000 México, D. F.
MEXICO.

ADMINISTRACION. SUBSCRIP- CIONES, INTERCAMBIOS, CANJES, ETC.

(Editorial assistance, subscrip-
tions, exchanges, etc.)

At'n Gabriel Chico S.
Apartado postal 295.
37000 León, Gto.
MEXICO.

Periodicidad semestral. Suscripción anual (2 números): 20 US ds.

REVISTA DE FILOSOFIA

REVISTA DE FILOSOFIA es el órgano del Departamento de
Filosofía de la Universidad Iberoamericana de México

Desde 1968 se publica cuatrimestralmente. En ella colaboran pensa-
dores nacionales y extranjeros sobre diversos temas filosóficos.

Director: José Rubén Sanabria.

Consejo editorial: Antonio Ibargüengoitia, Juan Manuel Silva y
Jorge Aguirre.

Para todo lo relativo a la Revista (artículos, libros para reseña,
reseñas, revistas en canje, pagos, etc.) dirigirse a:

REVISTA DE FILOSOFIA. Universidad Iberoamericana. Depart-
amento de Filosofía. Prolongación Paseo de la Reforma, 880. Lomas
de Sta. Fe. Del. A. Obregón. C.P. 01210. México, D.F.

Suscripción: \$ 20.00 (veinte dólares). Número suelto y atrasado:
\$ 10.00 (diez dólares).

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**

ÁLZAGA UNZUÉ Y CIA. S. A.

Consignatarios

Comercial y Agropecuaria

Av. Corrientes 378 5º piso

Buenos Aires

394-1360/1364



Tecnología de punta.

Algunas cosas no se pueden reemplazar. Porque la tecnología más avanzada, creada y desarrollada por Las Marías, se implementa en forma cotidiana en su destacada producción de té y yerba mate. Y su calidad alcanza reconocimiento nacional e internacional.

Pero el espíritu de la empresa sigue siendo su gente. Igual que en 1924, cuando hombres de empresa y hombres de trabajo se unieron para formar una empresa con el nombre de Las Marías.

Hoy, más de 2000 personas viven y trabajan en el Establecimiento. Con salud, educación y buenas perspectivas de futuro.

Ellos son el más destacado soporte tecnológico de nuestro presente y de nuestro futuro. Son la gente de una empresa líder. Son la gente de Las Marías.



ESTABLECIMIENTO LAS MARÍAS

GDOR. VIRASORO - CORRIENTES



FUNDACION BANCO DE BOSTON

PERALTA RAMOS

SEBRA

ARQUITECTOS S. A.

ARENALES 1132

CAPITAL



Banco Quilmes

Desde 1907 superándonos para usted.

CIES

EDITORIAL

FUNDACION ALETHEIA

Publicaciones:

- **CUESTIONES DE TEOLOGIA, ETICA Y FILOSOFIA, CIES Editorial, Buenos Aires, 1988.**
- **PRINCIPIOS Y ORIENTACIONES DEL MAGISTERIO SOCIAL DE LA IGLESIA, CIES Editorial, Buenos Aires, 1989.**
- **CUADERNOS CIES:**
 - **TEMAS CIES I: DEMONOLOGIA, ESPIRITISMO Y SECTAS - 3 DOCUMENTOS ECLESIASTICOS, 1990.**
 - **TEMAS CIES II: JORNADAS EMPRESARIAS I, 1990.**
 - **TEMAS CIES III: 100 AÑOS DE LA RERUM NOVARUM.**

Distribuye EDITORIAL CLARETINA

LIMA 1360 - (1138) Capital Federal - República Argentina
Tel. 27-9250 / 26-9597

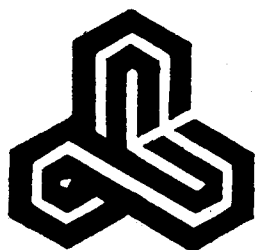
La fe es
la esencia
de la vida

Con fe, Con esperanzas,
Con la certeza de que
nos espera un mundo mejor,
la vida gana valor
y toma sentido.
Tener fe requiere
coraje, sentido del
riesgo y una disposición
especial para afrontar
los ciclos de la vida.
Requiere de una paciencia vital.
Tener fe sirve a la vida.
Es lo contrario de la indiferencia.
Favorece los propósitos
del hombre y de su comunidad
en sus aspectos más creadores
y más vitales.



Etica al servicio de la salud.

**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 AZÚCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina



TELECOM

Nos pone más cerca.

MEDIO AMBIENTE:



¿NECESITAMOS ENTERO

TRABAJANDO POR EL, TRABAJAMOS POR UD.

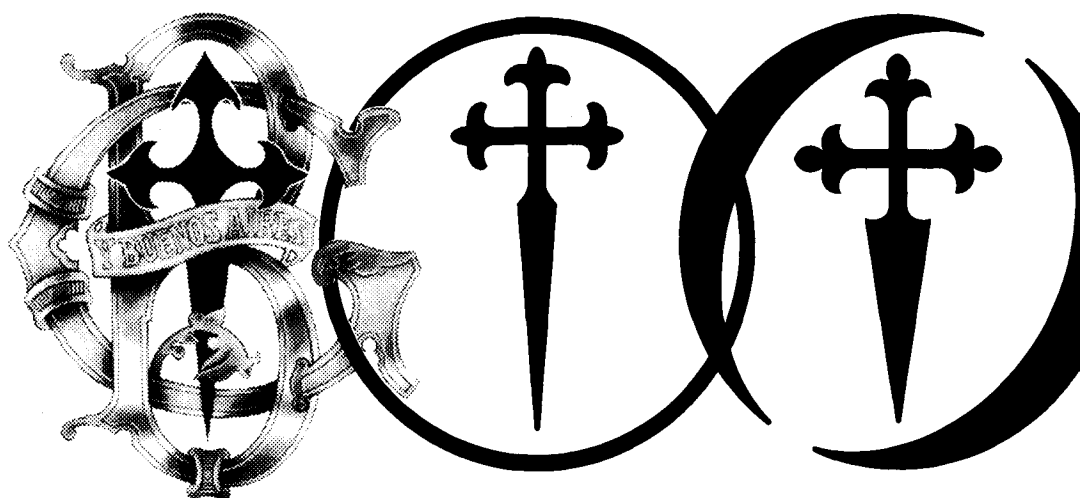
Metro  **Gas**

Calidez y eficiencia

ADHESION

GRIMOLDI S. A.

Beneficios. Ayer, hoy y siempre

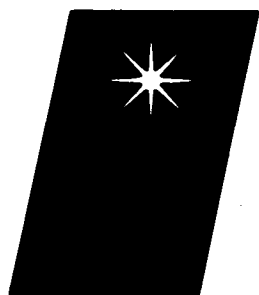


Banco de Galicia

1905 - 90º Aniversario - 1995

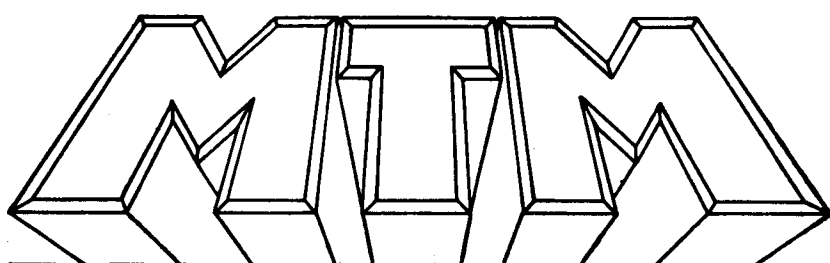
Más de dos millones
de clientes.

Un buen motivo para trabajar
con objetivos claros.



Edenor

Las cosas más claras.



M.T. MAJDALANI y Cía
S.A.

A C E R O S I N O X I D A B L E S



DESDE 1941

Av. CORRIENTES 6277 - BUENOS AIRES
Tel. 855 - 1116/9 y 855 - 6056/9

**Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca**

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

Unitán S.A.I.C.A.

PASEO COLON 221 PISO 10°
1399 - BUENOS AIRES - ARGENTINA
TEL.: 331-5540/47 - FAX: 331-5548/5549



ADHESION





Se terminó de imprimir
en el mes de julio de 1995
en Artes Gráficas Corín Luna S.A.
Gregorio de Laferrere 1333 - Buenos Aires