PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

*Santa María de los Buenos Aires*

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía

# Sapientia

**Volumen XXXV**

**1980**

**BUENOS AIRES**

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

REVISTA SAPIENTIA
Facultad de Filosofía y Letras UCA
Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

# Sapientia

Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras



(Continúa al dorso)

**Año XXXV** **1980** **Nº 137-138**

Julio-Setiembre/Octubre-Diciembre

# PRESENTACION

## I

Hace cincuenta años un joven Sacerdote, recién ordenado, ingresaba en el cuerpo de profesores del Seminario "San José" de La Plata. Se le encomendaba la tarea docente y pastoral de formar a los futuros Sacerdotes de la diócesis platense.

El entonces Pbro. Dr. Octavio Nicolás Derisi estaba signado con una clara vocación filosófica, si bien acababa de culminar brillantemente sus estudios con el doctorado en Sagrado Teología.

Se incorporaba a un Seminario que constituia una experiencia de formación ministerial por parte de Sacerdotes del Clero diocesano, y la actuación del novel profesor contribuyó en no pequeña parte a la pujanza y proyección de ese Seminario, que ya contaba con un buen cuerpo de profesores.

La Plata constituyó hasta 1958 el centro principal, no único, de actividad del Pbro. Dr. Octavio Nicolás Derisi.

En 1958 Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi es nombrado, por el venerable Episcopado, Rector, con la tarea de realizar la Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires", de poner en existencia la vieja idea de una Universidad Católica. A partir de esta fecha la ciudad de Buenos Aires se convierte en centro principal de la actividad de Monseñor Derisi, hasta nuestros días. Quisiéramos destacar un poco más estos dos períodos fundamentales de su vida que culminan en la realización de la Universidad Católica Argentina y en la importancia de su figura como filósofo tomista.

## II

Ser un nuevo profesor del Seminario implicaba ingresar al cuerpo docente, en aquellos tiempos, asumir la enseñanza de variadas materias, un abanico didáctico que exigía dedicación y fidelidad a su propia vocación, si no coincidía con la tarea asignada. Tal fue el caso de nuestro flamante profesor: latín, griego, matemáticas... Eran el *onus*, la tarea de cada día.

La fidelidad a la filosofía lo llevó a dos actividades complementarias de la tarea del Seminario: seguir la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, carrera que culmina con el doctorado y medalla de oro, por una parte, y colaborar, también en Buenos Aires, en los florecientes Cursos de Cultura Católica ,que dirigía el querido Doctor Tomás D. Casares.

De la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires recibió un copioso enriquecimiento intelectual, sobre todo en lo referente a filosofía moderna y contemporánea, se benefició de la amistad de Alberini, Franceschi, Guerrero, Battistessa y otros. Su inteligencia se abrió al estudio de otros temas y personalidades de la Filosofía: Cultura, Valores, Scheler, Heidegger, etc. Los Cursos de Cultura Católica le obligaron a una profundización de su tomismo y al mismo tiempo le otorgaron un marco mayor de prestigio para su personalidad docente.

Frente a una vocación tan clara y definida, dada la ocasión, se le confiaron en el Seminario cátedras de Filosofía. La filosofía que entonces se estudiaba estaba marcada en su curriculum, textos y contenidos por lo que se conoce como filosofía suarista. Derisi comenzó discretamente por la enseñanza del tomismo y por la substitución de textos de esta orientación (Hugon, Gredt). Sobre todo en su enseñanza contagiaba a sus alumnos en aquellos tiempos, en el entusiasmo por la figura y la obra del Cardenal Mercier, de Maritain, de Garrigou-Lagrange, de Gilson y otros...

Estos serán los fecundos años de meditación y de estudio, de docencia, de publicaciones.

Su acción pastoral no se agotaba en la dirección espiritual de los seminaristas, dirección espiritual que se ubicaba en la línea de la espiritualidad de Santa Teresita del Niño Jesús.

Fundó la Acción Católica Universitaria; creó, en La Plata, los Cursos de Cultura Católica, levantó en la misma ciudad dos residencias para universitarios.

Su vocación lo llevó a concursar en Humanidades y Ciencias de la Educación de La Plata y obtener así la cátedra de Metafísica. Con anterioridad había obtenido en Buenos Aires, también por concurso, la adjuntía de la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval.

Un hecho más pertenece también a esta época: la fundación de *Sapientia*, Revista de Filosofía Tomista, tarea que exigió un *labor improbus*, desde la programación del contenido, hasta los menores problemas de tipografía, distribución, financiación, etc.

No sería injusto decir que el ejemplo de constancia, dedicación, entusiasmo de Derisi, influyó no sólo en crear vocaciones entre sus alumnos. Fue también un estímulo para sus compañeros de profesorado. Por esa causalidad mutua que nos enseña la filosofía, *causae ad invicem sunt causae*, en este tiempo el Seminario conoció un fructuoso desarrollo teológico con Monseñor Rau, que se expresó en la *Revista de Teología*, el aporte bíblico de Monseñor Straubinger con

sus traducciones y su *Revista Bíblica*, el Padre Garay, pionero del movimiento de la Sagrada Liturgia, Monseñor Trotta, con su trabajo de teólogo moralista y canonista, Monseñor Plaza con su espiritualidad de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, el Padre Gil Rosas con su espiritualidad ignaciana, el padre Elgar con su doctrina espiritual de San Francisco de Sales y otros... Fue una gran época para el Seminario y en ella le correspondió un importante papel a Monseñor Derisi. De esta época nos queda de Derisi: su vida de estudio, su entusiasmo por la filosofía en todas sus dimensiones, su vida de piedad, su docencia y su consagración ejemplar en el trabajo asumido.

## III

En 1958 era Monseñor Derisi indudablemente la figura clave para asumir la tarea fundamental de la UCA, y así lo entendió bien el Cardenal Caggiano. Desde entonces, sin dejar hasta hoy su querido Seminario, su centro de gravitación pasa a Buenos Aires.

Derisi poseyó desde un principio una clara idea de lo que era una Universidad Católica y una firme voluntad de realizarla, a cualquier costo. Dedicó toda su actividad a poner en realización este ideal, con clara conciencia de los distintos aspectos y jerarquía de valores: lo académico y lo administrativo; y con perspicaz vigilancia en ambos campos. Buscó crear un excelente cuerpo de profesores, vigiló la ortodoxia de la enseñanza, la dedicación al estudio y a la investigación, preocupándose, por otra parte, en aumentar los bienes económicos de la Universidad.

Al mismo tiempo continuaba su tarea docente y de escritor. Importantes obras, como se puede apreciar en su curriculum, datan de este segundo período.

La proyección nacional, americana y mundial de la UCA le obligó a llevar su representación a diversos lugares del mundo en los que la figura de su persona fue valorada y querida. Así adquirió la relevancia de una figura mundial.

En esta época enriqueció su temática filosófica estimulado por los trabajos de Gilson, Fabro y Geiger, entre otros. También fueron objeto de su ocupación los temas de la filosofía del derecho natural, filosofía del lenguaje, de la persona y de la cultura, temas casi todos incoados ya en el primer período que señalamos.

La ocasión de llevar su docencia filosófica al campo de las Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires, le hizo aceptar la cátedra de Metafísica y Etica en la carrera de Doctorado de esa Facultad.

Va más allá de nuestra tarea hacer un recuento de los múltiples cursos que Derisi ha dado, además de sus cursos ordinarios en Filosofía y Letras, en las Facultades de la UCA, o en otras Universidades, de las conferencias, de los artículos... Pero sí, no podemos dejar de notar la portentosa actividad de catedrático y escritor que continúa desarrollando, hasta nuestros días, a pesar de su nombramiento de Rector en 1958.

Dada la proyección de la Universidad Católica Argentina era lógico desear que nuestro Rector fuera honrado con la dignidad episcopal, cosa que la Santa Sede otorgó con el generoso consentimiento del Ilustrísimo Monseñor Doctor Antonio J. Plaza.

Era lógico también que abundaran las menciones, los premios, las dignidades, las Academias, para quien tanto ha hecho por la Iglesia y la cultura del país.

La preocupación por la filosofía le condujo también a ocuparse de que la Facultad de Filosofía y Letras tuviera, para sus carreras, un edificio digno de la función arquitectónica de la sabiduría natural, frente a las demás Facultades. Por eso Derisi muestra orgullosamente nuestra casa nueva, el edificio de la Facultad, como una de sus obras por excelencia. Por lo cual, está demás decirlo, le quedamos profundamente agradecidos.

## IV

Sus amigos le ofrecen este Número especial de *Sapientia,* en el cual se ha querido juntar, a pesar de todas las limitaciones, la expresión filosófica de los más calificados pensadores del momento actual en el campo de la *philosophia perennis;* las expresiones de quienes están teórica y afectivamente unidos a Monseñor Derisi en la común causa de la búsqueda y manifestación de la Verdad.

MONS. GUILLERMO P. BLANCO

Mons. Dr. OCTAVIO NICOLAS DERISI

*Fecha de nacimiento*: 27 de abril de 1907, en la ciudad de Pergamino, Provincia de Buenos Aires, República Argentina.

*Dignidades eclesiásticas:* Protonotario Apostólico, Obispo Titular de Raso y Obispo Auxiliar de La Plata.

Miembro de la Comisión Episcopal para la U.C.A. y miembro de los Equipos Episcopales de Educación y de Teología.

Presidente del Equipo Episcopal para las Universidades Católicas.

*Títulos Académicos:*

a) Eclesiásticos: Doctor en Filosofía y Ciencias y Doctor en Sagrada Teología.

b) Civiles: Profesor de Enseñanza Normal y Especial en Filosofía y Doctor en Filosofía y Letras (Títulos otorgados por la Universidad Nacional de Buenos Aires).

## PREMIOS

1. Primer Premio en el Doctorado de Filosofía y Ciencias (Summa cum Laude).
2. Primer Premio en el Doctorado de Sagrada Teología (Summa cum Laude).
3. Premio *Universidad* al mejor alumno egresado de su promoción de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1938.
4. Premio Antonino Lamberti, de la misma Facultad y por el mismo motivo.
5. Premio Carlos Octavio Bunge, de la misma Facultad a la mejor Tesis, 1940-1941.
6. Primer Premio Nacional de Filosofía, Crítica y Ensayos, del trienio 1943-1945 de la Comisión Nacional de Cultura, a la obra *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista.* El premio más importante de la República Argentina.
7. Primer Premio de la Provincia de Buenos Aires, del año 1953, otorgado a la obra *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral.*
8. Premio Doxa a la mejor Producción Filosófica, México, 1979.
9. Premio Consagración de la Provincia de Buenos Aires, 1979. El más grande de ese Estado.
10. Premio Hijo distinguido de Pergamino, 1979.

## INSTITUCIONES QUE PRESIDE

1. Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires.
2. Organización de Universidades Católicas de América Latina (ODUCAL).
3. Presidente Honorario del CRUP, Consejo de Rectores de Universidades Privadas.
4. Presidente Honorario de la "Sociedad Tomista Argentina".
5. Presidente Honorario de la Sociedad Interamericana de Filósofos Católicos.

## INSTITUCIONES A LAS QUE PERTENECE

1. Miembro Titular y fundador de la Institución Suárez-Vitoria de Filosofía Jurídica de Buenos Aires.
2. Miembro titular y fundador de la Sociedad Tomista Argentina de Filosofía.
3. Miembro correspondiente de la Sociedad de Filosofía de Lovaina (Bélgica).
4. Miembro titular de la Sociedad de Filosofía del Perú.
5. Miembro titular de la Sociedad de Filosofía de México.
6. Miembro de número de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas.
7. Miembro de número de la Academia Argentina de Letras.
8. Miembro correspondiente de la Pontificia Academia de Teología de Roma.
9. Miembro de número de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino y de la Religión Católica.
10. Profesor Honoris Causa de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur (Porto Alegre-Brasil).
11. Profesor Honoris Causa de la Universidad Autónoma de Guadalajara (México).
12. Profesor Honoris Causa de la Universidad de Lima (Perú).
13. Doctor Honoris Causa de la Universidad del Norte "Santo Tomás de Aquino" (República Argentina).
14. Profesor Emérito de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires.
15. Profesor Emérito de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires.
16. Doctor Honoris Causa de la Universidad Nacional de La Plata.

## ACTIVIDAD DOCENTE

*Anterior:*

a) CURSOS DE CULTURA CATOLICA: Institución precursora de la actual Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires.
Profesor de diversas disciplinas filosóficas.
Director de la Escuela de Filosofía.

b) UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA: Profesor titular de Gnoseología y Metafísica en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Fundador y Director del Instituto de Filosofía de la misma Facultad.

c) UNIVERSIDAD NACIONAL DE BUENOS AIRES.
Profesor adjunto de Historia de la Filosofía Antigua y Medieval, en la Facultad de Filosofía y Letras.

d) SEMINARIO METROPOLITANO MAYOR SAN JOSE DE LA PLATA.
Profesor de diversas asignaturas.
Prefecto de Estudios.

*Actual:*

a) UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA SANTA MARIA DE LOS BUENOS AIRES.
Rector.
Profesor Ordinario de Metafísica.
Profesor Ordinario de Historia de la Filosofía Contemporánea.
Profesor de Filosofía en la Facultad de Ciencias Económicas.

b) SEMINARIO METROPOLITANO MAYOR SAN JOSE DE LA PLATA.
Profesor titular de Metafísica.

c) UNIVERSIDAD NACIONAL DE BUENOS AIRES.
Profesor titular de Filosofía del Doctorado de la Facultad de Ciencias Económicas.

## REVISTAS

Ha fundado la *Revista de Filosofía* del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Es fundador de la revista *Universitas*, órgano oficial de la Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires".

Ha fundado, en 1946, la revista "Sapientia", de la que es director desde entonces hasta la fecha.

## CONFERENCIAS

Ha pronunciado innumerables conferencias en nuestro país, y en el extranjero en Chile, México, Perú, Brasil, Venezuela, Colombia, Estados Unidos, España, Italia, Francia y Bélgica.

## CONGRESOS

Ha participado en numerosos Congresos de Filosofía en el país y en el extranjero.

Ha sido uno de los presidentes del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, celebrado en Córdoba, Argentina, en octubre de 1979.

## LA OBRA ESCRITA DE MONS. DR. O. N. DERISI

### LIBROS

*La constitución esencial del santo sacrificio de la misa,* Guadalupe, Buenos Aires, 1930. (Tesis del doctorado de teología).

*Esbozo de una epistemología tomista,* Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1946.

*Estructura noética de la sociología,* segunda edición notablemente ampliada con un nuevo trabajo sobre la *Estructura noética de la ciencia empírica.* Traducida al italiano la primera edición y prólogo de A. Fanfani, profesor de la Universidad de Roma, Facultad de Derecho, y Presidente del Senado de Italia, publicada por la misma Universidad del Sacro Cuore, Milán, 1939.

*Filosofía moderna y filosofía tomista,* segunda edición en dos tomos, Guadalupe, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945. Primer Premio Nacional de Filosofía de la República Argentina.

*Los fundamentos metafísicos del orden moral,* Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1941. Premio "Carlos Octavio Bunge" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires y Premio de la Provincia de Buenos Aires. Segunda y tercera edición a cargo del Instituto "Luis Vives" de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, 1969. Cuarta edición E.D.U.C.A., Bs. As., 1980.

*La formación de la personalidad,* Adsum, Buenos Aires, 1941, segunda edición.

*Concepto de la filosofía cristiana,* tercera edición, Club de Lectores, 1980.

*La psicastenia,* segunda edición, Adsum, Buenos Aires, 1944.

*Ante una nueva edad,* Adsum, Buenos Aires, 1944.

*La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás,* Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945. Segunda edición, Club de Lectores, Buenos Aires, 1980.

*Arte cristiano. Consideraciones sobre la situación del arte en el cristianismo.* Peuser, Buenos Aires, 1946.

*"La filosofía del espíritu" de Benedetto Crocce,* Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947.

*Filosofía y vida,* editorial de la Revista Sapientia, La Plata, 1955, agotada.

*Tratado de existencialismo y de tomismo,* Emecé Editores, Buenos Aires, 1956.

*Metafísica de la libertad,* Academia del Plata, Buenos Aires, 1961.

*Filosofía de la cultura y de los valores,* Emecé Editores, Buenos Aires, 1963.

*Ontología y epistemología de la historia.* Segunda Edición, E. Rialp, Madrid, 1980.

*Para la constitución de un humanismo auténtico,* Diagrama, Buenos Aires, 1962.

*La paz en el pensamiento de Juan XXIII,* Emecé Editores, Buenos Aires, 1964.

*Actualidad del pensamiento de San Agustín,* Guadalupe, Buenos Aires, 1965.

*Lo eterno y lo temporal en el arte,* segunda edición aumentada, Emecé Editores, Buenos Aires, 1968.

*El último Heidegger,* segunda edición, Eudeba, Buenos Aires, 1969.

*La Iglesia y el orden temporal,* Eudeba, Buenos Aires, 1972.

*Naturaleza y vida de la Universidad,* tercera edición, Eudeba, Buenos Aires, 1980.

*Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual,* Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1975.

*La palabra,* Emecé, Buenos Aires, 1978.

*Esencia y vida de la persona humana,* Eudeba, Buenos Aires, 1979.

*Vida del espíritu,* Huemul, Buenos Aires, 1979.

*Max Scheler. La ética material de los valores,* E.M.E.S.A., Madrid, 1979.

*Traducciones:*

*La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino,* por Martín Grabmann. Traducción directa del alemán. Segunda edición con un prólogo del traductor. Poblet, 1946.

*La vida espiritual de Santo Tomás de Aquino,* por Martín Grabmann. Traducción directa del alemán, con un trabajo introductorio del traductor, Guadalupe, Buenos Aires, 1947.

*El sentido común,* por Reginaldo Garrigou- Lagrange. Traducción directa del francés y prólogo, Dedebec, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944.

*Situación de la poesía,* por Raissa y Jacques Maritain. Traducción directa del francés en colaboración con Guillermo Blanco, Dedebec, Desclée de Brouwer, segunda edición, C. Lectores, Buenos Aires, 1978.

*San Agustín y el neoplatonismo cristiano,* por R. Jolivet, traducción con un grupo de alumnos del Seminario y Prólogo, C.E.P.A., Buenos Aires, 1941.

*El amor de Dios y la mortificación,* por Reginald Garrigou-Lagrange O. P., traducido del francés, con un grupo de alumnos del Seminario y Prólogo, Gladium, Buenos Aires, 1948.

Prólogo introductorio a la traducción de Eugenio Melo de *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal,* por Jacques Maritain, Dedebec, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1943.

*Ciencia y Sabiduría,* por Jacques Maritain, traducción del francés y Prólogo, Dedebec, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944.

*El Doctor Angélico,* por Jacques Maritain, traducción del francés por Manuel Guirao y Eduardo F. Pironio, con prólogo de O. N. Derisi, Dedebec, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1942.

## ARTICULOS EN "SAPIENTIA"

"La trascendencia del Ser Divino", 1946, I, 25.

"El segundo grado del Espíritu: la síntesis lógica en la Filosofía del Espíritu de Benedetto Croce", 1947, II, 118 et 250.

"La esencia del tomismo" (acerca de MANSER, P. G. M., *La esencia del tomismo*), 1948, III,174.

"Esencia, finalidad y ubicación de la Universidad", 1948, III, 203.

"La persona humana frente a la triple trascendencia: objetiva, real y divina" (ensayo antropológico-metafísico), 1948, III, 314.

"Valoración crítica del Existencialismo", 1949, IV, 60.

"Metafísica del conocimiento", 1949, IV, 123.

"Primer Congreso Nacional de Filosofía", 1949, IV, 168.

"El existencialismo de Gabriel Marcel", 1950, V, 41.
"L'être et l'essence de Etienne Gilson" (acerca de GILSON, E., *L'être et L'essence*), 1950, V, 144.
"Tercer Congreso Tomista Internacional", 1950, V. 236.
"Carácter existencial de la demostración de la existencia de Dios", 1951, VI, 27.
"En el quinto aniversario de Sapientia", 1951, VI, 83.
"Cristianismo y humanismo", 1951, VI, 134.
"Actas del Primer Congreso de Filosofía", 1951, VI, 140.
"Ser y devenir en Antropología", 1952, VII, 9.
"Una contribución del tomismo argentino: Introducción a la Teoría del Estado, de Arturo E. Sampay", 1952, VII, 103.
"Carta a Ernesto Sábato acerca de: Hombres y engranajes", 1952, VII, 137.
"Sapientia, Tomismo y actualidad filosófica", 1952, VII, 291.
"¿Ignorancia o sectarismo?", 1953, VIII, 139.
"La existencia en el tomismo y en el existencialismo", 1953, VIII, 193.
"Teoría del hombre" (acerca de ROMERO, F., *Teoría del hombre*), 1953, VIII, 220.
"Ubicación metafísica del ser del hombre", 1954, IX, 20.
"Verdad y libertad: fundamento ontológico-especulativo del orden ético-práctico", 1954, IX, 169.
Determinación de la influencia neoplatónica en la formación del pensamiento de San Agustín", IX, 1954, 272.
"Congreso Internacional de Filosofía de São Paulo", 1954, IX, 300.
"Método, sentido y alcance de la investigación metafísica en Heidegger y Santo Tomás", 1955, X, 91 et 169.
"Jubileo literario de Hugo Wast", 1955, X, 140.
"Sentido, alcance y fundamentación del principio de razón de ser", 1955, X, 249.
"La universidad y la Universidad Argentina", 1955, X, 290.
"Ortega y Gasset", 1955, X, 293.
"El IV Congreso Interamericano de Filosofía", celebrado en Santiago de Chile del 8 al 15 de julio de 1956, 1956, XI, 368.
"La ontología axiológica de Louis Lavelle" (acerca de PADILHA, T., *La ontología axiológica de Louis Lavelle*), 1956, XI, 375.
"Tres nuevas historias de la Filosofía" (acerca de FRAILE, G.: *Historia de la Filosofía*, T. I., *Grecia y Roma;* et HIRSCHBERGER, JOHANNES, *Historia de la Filosofía*, T. II, *Edad Moderna y Contemporánea;* et GONZÁLEZ ALVAREZ, ANGEL, *Manual de Historia de la Filosofía*, 1957, XII, 122.
"En torno a la moral de Heidegger y Sartre" (acerca de VIRASORO, R., *Existencialismo y moral*), 1957, XII, 139.
"Relaciones del bien de la persona y del bien de la sociedad", 1957, XII, 169.
"Monseñor Gustavo J. Franceschi", 1957, XII, 214.
"V Congreso Interamericano de Filosofía", 1957, XII, 215.
"Opus maximum: la Enciclopedia filosófica italiana" (acerca de ENCICLOPEDIA FILOSÓFICA, Ts. I et II), 1957, XII, 304.
"Ontología de la Historia", 1958, XIII, 8.
"Filosofía del hombre" (acerca de BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A., *Filosofía del hombre*), 1958, XIII, 65.
"Epistemología del conocimiento de la Historia", 1958, XIII, 89.

"Nacimiento de la Universidad Católica Santa María de los Buenos Aires", 1958, XIII, 128.
"La comunicación con el ser según Santo Tomás de Aquino" (acerca de HAYEN, A., *La comunication de l'être d'après St. Thomas d'Aquin. La métaphysique d'un thèologien*), 1958, XIII, 142.
"La Enciclopedia Filosófica Italiana" (acerca de ENCICLOPEDIA FILOSÓFICA, Ts. III et IV), 1958, XIII, 146.
"Verdad, Filosofía e Historia", 1958, XIII, 165.
"Redescubrimiento de Dios" (acerca de GARCÍA BARCENA, R., *Redescubrimiento de Dios, una filosofía de la Religión*), 1958, XIII, 206.
"Ortega, la Filosofía y la Teología" (acerca de, RAMÍREZ, S., *La Filosofía de Ortega y Gasset;* et *¿Un oportunismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos*), 1958, XIII, 282.
"In memoriam... Pío XII", 1959, XIV, 3.
"La crisis del hombre y de los valores en la filosofía actual", 1959, XIV, 23.
"Ser y pensar en Martín Heidegger" (acerca de, HEIDEGGER, M., *¿Qué significa pensar?*), 1959, XIV, 38.
"Orden y Verdad", 1959, XIV, 83.
"Cultura, Libertad y Universidad", 1959, XIV, 91.
"El ser y el espíritu" (acerca de, MARC, A., *L'être et l'esprit*), 1959, XIV, 118.
"Soledad y presencia de la persona humana", 1959, XIV, 163.
"El significado y el alcance del *esse* en Santo Tomás", 1959, XIV, 166.
"Las condiciones del humanismo", 1959, XIV, 243.
"Reflexiones acerca del sentido del *esse* en Santo Tomás frente a la concepción respectiva en Aristóteles, en la Escolástica y en Heidegger", 1959, XIV, 289.
"Contemplación y acción", 1960, XV, 18.
"Cultura y humanismo cristiano", 1960, XV, 18.
"Reflexiones en torno al Sesquicentenario de la Revolución de Mayo", 1960, XV, 83.
"Literatura del siglo XX y el cristianismo" (acerca de, MOELLER, CH., *Literatura del siglo XX y cristianismo*), 1960, XV, 144.
"La actividad especulativa y práctica del espíritu", 1960, XV, 163.
"Naturaleza, causas y ámbito de la cultura", 1960, XV, 181.
"La supremacía del espíritu frente al materialismo marxista", 1960, XV, 243.
"Ciencia y cultura", 1961, XVI, 3.
"Visión y conceptualización de la Verdad en Filosofía", 1961, XVI, 23.
"El respeto y amor a la Verdad y la Universidad Católica Argentina", 1961, XVI, 83.
"Conocimiento y cultura", 1961, XVI, 163.
"Cultura y Valor", 1961, XVI, 243.
"Ser y hacer", 1962, XVII, 3.
"Para una vigencia actual del tomismo", 1962, XVII, 83.
"Reflexiones en torno a la filosofía actual", 1962, XVII, 112.
"Cultura latina", 1962, XVII, 163.
"Ser y tener", 1962, XVII, 243.
"Lo permanente y lo transitivo de la cultura", 1962, XVII, 281.
"Multiplicidad material y unidad espiritual", 1963, XVIII, 3.

"La cultura y las culturas", 1963, XVIII, 38.
"Debilitamiento de la moral", 1963, XVIII, 83.
"Materialismo dialéctico y totalitarismo", 1963, XVIII, 163.
"Concepto y ser", 1964, XIX, 3.
"El fundamento divino de la esencia y la existencia del hombre", 1964, XIX, 35.
"Los dos sectores de la vida humana", 1964, XIX, 83.
"Ser y entender", 1964, XIX, 163.
"Personalismo y estatismo en la enseñanza", 1964, XIX, 243.
"El comunismo a través de las concepciones materialistas de la filosofía actual", 1964, XIX, 256.
"Técnica y espíritu", 1965, XX, 3.
"La analogía del ser en Santo Tomás de Aquino" (acerca de, MONTAGNE, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*), 1965, XX, 40.
"Humanismo y trascendencia", 1965, XX, 83.
"Dios y la permisión del mal" (acerca de, MARITAIN, J., *Dieu et la permission du mal*), 1965, XX, 119.
"El trabajo humano", 1965, XX, 163.
"El último libro de Jean Paul Sartre" (acerca de, SARTRE, J. P., *Las Palabras*), 1965, XX, 210.
"Veinte años de Sapientia", 1966, XXI, 3.
"El intelectualismo realista del tomismo frente al irracionalismo nihilista del existencialismo ateo", 1966, XXI, 11.
"Sexto Congreso Tomista Internacional", 1966, XXI, 63.
"Fenomenología y metafísica", 1966, XXI, 63.
"Libertad religiosa", 1966, XXI, 98.
"Dios: el eslabón perdido de la filosofía y literatura contemporánea", 1966, XXI, 163.
"Los caracteres del espíritu", 1966, XXI, 243.
"El ser y los entes" (acerca de GARCÍA ASTRADA, A., *Existencia y culpa*), 1966, XXI, 287.
"Lo permanente y lo cambiante del conocimiento intelectivo", 1967, XXII, 3.
"Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de Heidegger y la Ontología de Santo Tomás", 1967, XXII, 185.
"VII Congreso Interamericano de Filosofía", 1967, XXII, 214.
"Los distintos sentidos del a priori en la filosofía contemporánea y en el tomismo", 1967, XXII, 245.
"El irracionalismo en la cultura actual", 1968, XXIII, 5.
"En busca del Absoluto" (acerca de SANABRIA, J. R., *Filosofía del absoluto*), 1968, XXIII, 66.
"Imposibilidad de la Teología sin la Filosofía", 1968, XXIII, 83.
"Espíritu y esquematismo", 1968, XXIII, 163.
"La ubicación de la inteligencia", 1968, XXIII, 243.
"Contingencia y necesidad de las expresiones y usos materiales", 1969, XXIV, 5.
"En sentido de la vigencia perenne del tomismo", 1969, XXIV, 11.
"El orden esencial y la inteligencia", 1969, XXIV, 83.
"La nueva edición de la Enciclopedia Filosófica" (acerca de ENCICLOPEDIA FILOSÓFICA, T. I, II et III), 1969, XXIV, 154.

"Verdad e Historia", 1969, XXIV, 163.
"Intelectualismo y Teísmo. Irracionalismo y ateísmo", 1969, XXIV, 243.
"Las tribulaciones de Sophia" (acerca de GILSON, E., *Les tribulations de Sophie*, 1969, XXIV, 302.
"Materia y necesidad, espíritu y libertad, 1970, XXV, 5.
"La declinación del espíritu y de la cultura", 1970, XXV, 83.
"El hecho y la norma", 1970, XXV, 163.
"La persona humana, imago Dei", 1971, XXVI, 5.
"Sapientia, veinticinco años después", 1971, XXVI, 85.
"El ámbito del objeto de la fenomenología en E. Husserl", 1971, XXVI, 273.
"Espíritu y materia, ser y vida paradojal de la persona humana", 1972, XXVII, 5.
"La reconquista del valor de la inteligencia, fundamento de la restauración del orden humano y de la cultura", 1972, XXVII, 227.
"Entre el liberalismo económico y el socialismo", 1972, XXVII, 307.
"Espíritu y cultura", 1973, XXVIII, 5.
"El principio de indivuación en la escuela tomista" (acerca de DEGL'INNOCENTI, UMBERTO, *Il principio d'Individuazione nella Scuola Tomistica*), 1973, XXVIII, 56.
"Un hombre y un mundo sin sentido", 1973, XXVIII, 83.
"Filosofía y vida en Jacques Maritain", 1973, XXVIII, 163.
"La inmanencia, característica fundamental de la filosofía moderna y contemporánea", 1973, XXVIII, 243.
"Actualidad perenne del tomismo", 1974, XXIX, 5.
"El esse y el intelligere divino, fundamento universal e inmediato de todo ser y de toda verdad y entender participados en Santo Tomás", 1974, XXIX, 163.
"Opus maximum: 'De Analogía' del P. Santiago M. Ramírez O.P." (acerca de RAMÍREZ, SANTIAGO M., *Opera Omnia*, T. II: *De Analogía*), 1974, XXIX, 151.
"Retorno a Santo Tomás. El documento de Paulo VI sobre Santo Tomás: Lumen Eclesiae", 1975, XXX, 5.
"Actualidad de la doctrina tomista de los objetos formales", 1975, XXX, 163.
"Imago Dei", 1975, XXX, 243.
"El orden en la libertad del espíritu y el pseudo orden en la opresión de la materia", 1976, XXXI, 5.
"La nueva moral" (acerca de GARCÍA DE HARO Y DE CELAYA, R., *La moral cristiana*), 1976, XXXI, 62.
"Ley moral, derecho natural y sociedad", 1976, XXXI, 83.
"La existencio o Esse imparticipado divino, causa de todo ser participado" 1976, XXXI, 109.
"El tomismo o la aceptación sincera de la verdad", 1976, XXXI, 163.
"La vía inaccesible al ser. A propósito de la filosofía de M. Heidegger", 1976, XXXI, 217.
"Verdad, historia y hermenéutica", 1976, XXXI, 243.
"El constitutivo esencial de la persona", 1976, XXXI, 259.
'El Cardenal Mercier", 1976, XXXI, 293.
"La unidad de la conciencia", 1977, XXXII, 5.
"Filosofía del desarrollo", 1977, XXXII, 51.
"El subjetivismo historicista e irracionalista contemporáneo", 1977, XXXII, 83.
"La Palabra", 1977, XXXII, 111.

"La pregunta por la mujer" (acerca de LOBATO, ABELARDO, *La pregunta por la mujer*), 1977, XXXII, 147.
"Tomás D. Casares: la vida del intelectual católico", 1977, XXXII, 167.
"Los fundamentos filosóficos y el ámbito del derecho. Derecho natural, derecho de gentes y derecho positivo", 1977, XXXII, 215.
"Bien común, justicia y paz", 1977, XXXII, 283.
"El maestro según Santo Tomás", 1977, XXXII, 321.
"Vida del espíritu", 1978, XXXIII, 5, 83, 163, 243.
"Etienne Gilson. In memoriam", 1978, XXXIII, 297.
"El orden humano", 1979, XXXIV, 5, 163.
"Los aportes de Max Scheler a la ética", 1979, XXXIV, 61.
"El mundo espiritual de la persona", 1979, XXXIV, 255.

## TRABAJOS PUBLICADOS EN LA REVISTA "UNIVERSITAS", ORGANO DE LA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

*El nuevo humanismo en la "Populorum Progressio" de Paulo VI*, Nº 1, p. 3, 1967
*La comunidad universitaria*, Nº 4, p. 79, 1968.
*Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*, Nº 11, p. 7, 1969.
*La Universidad y el desarrollo humanista*, Nº 12, p. 50, 1959.
*La Universidad Católica Argentina en el momento actual de la Iglesia*, Nº 15, p. 6, 1970.
*Valor y significación del pasado en la vida de los pueblos y de la Iglesia*, Nº 16, p. 8, 1970.
*Necesidad del retorno a la vida interior*, Nº 18, p. 10, 1970.
*Universidad Católica: teoría, teología y magisterio*, Nº 23, p. 8, 1971.
*La inmutabilidad esencial de la verdad a través de sus cambios históricos*, Nº 24, p. 3, 1972.
*Cardenal Jean Danielou, Doctor "Honoris Causa" de la Universidad Católica Argentina*, Nº 25, p. 6, 1972.
*Iglesia y Teología*, Nº 25, p. 22, 1972.
*La actividad política*, Nº 26, p. 3, 1972.
*En torno a la desacralización y secularización*, Nº 27, p. 3, 1972.
*Los distintos sentidos de la libertad*, Nº 28, p. 3, 1973.
*En torno al pluralismo teológico*, Nº 29, p. 3, 1973.
*Misión de la Universidad Católica en la encrucijada del irracionalismo actual*, Nº 30, p. 5, 1973.
*Verdad, bien y opción*, Nº 31, p. 3, 1973.
*Semblanza de un Nuncio*, Nº 32, p. 47, 1974.
*El pontificado, fundamento de la verdad y santidad de la Iglesia y del mundo*, Nº 33, p. 5, 1974.
*La Eucaristía, fe y testimonio*, Nº 34, p. 6, 1974.
*La Universidad y la Política*, Nº 34, p. 58, 1974.
*Formación humanista e internacional de la Universidad*, Nº 35, p. 6, 1974.
*El doctor Tomás D. Casares*, Nº 38, p. 8, 1975.
*Mensaje a la Comunidad de la Universidad Católica Argentina, con motivo de la fiesta de la Asunción y las circunstancias actuales del país*, Nº 38, p. 135, 1975.

*Exigencias teoréticas requeridas por el concepto de Universidad Católica*, Nº 42, p. 37, 1976.

*Carlos Pérez Companc, el Empresario Católico*, Nº 45, p. 3, 1977.

*Los 80 años de Paulo VI*, Nº 45, p. 49, 1977.

*La Pontificia Universidad Católica Argentina, en sus veinte años*, Nº 47, p. 6, 1978.

*El Documento de Puebla*, Nº 50, p. 6, 1979.

*El Humanismo y los Estudios Humanistas en la Universidad*, Nº 52-53, p. 5, 1979.

*El Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana*, Nº 52-53, p. 102, 1979.

"El significado de la encíclica "Aeterni Patris' de León XIII, a los cien años de su publicación", 1979, XXXIV, 303.

"El orden divino del hombre", 1980, XXXV, 5, 83.

"El fundamento de la metafísica tomista. El Esse e Intelligere divino, fundamento y causa de todo ser y entender participados", 1980, XXXV, 9.

"Conclusiones del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana", 1980, XXXV, 75.

"La realidad propia del conocimiento humano. Sus pasos hasta la objetividad trascendente", 1980, XXXV, 97.

## ARTICULOS Y COLABORACIONES EN PUBLICACIONES DIVERSAS

*Constitución esencial del Santo Sacrificio de la Misa*, en "Revista Eclesiástica de Buenos Aires", junio, pág. 371-377; julio, pág. 440-446; y agosto, pág. 510-514, 1931.

*Distinguer pour unir ou les dègrés du savoir*, por J. Maritain, "Estudios", octubre de 1934, pág. 277-298; enero, pág. 55-63 y febrero, pág. 104-123, Buenos Aires, 1935.

*El cristianismo en la poesía de Víctor Hugo*, "Criterio", septiembre 26, pág. 85-87 y octubre 3, pág. 107-109, 1935.

*Jesucristo, Rey del mundo*, trabajo leído en el XXXII Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires de 1934, publicado en las "*Actas*" del mismo Congreso, Tomo II, pág. 105-112, 1935.

*Santo Tomás de Aquino, su personalidad filosófica y pedagógica;* "Criterio", 23 de julio, pág. 276-279, y en folleto aparte, 1936.

*Irracionalismo*, "Criterio", 21 de mayo, pág. 56-58, 1936.

*Jacques Maritain: el filósofo cristiano del Ser y de la Inteligencia*, "Criterio", 13 de agosto, pág. 348-350, 1936.

*Planteamiento del problema crítico en la "Crítica de la razón pura"*, de M. Kant, "Estudios", septiembre, pág. 161-176, 1936.

*Axiología y Metafísica*, "Criterio", 14 de enero, pág. 37-40, 1937.

*Un tricentenario trágico*, 1637-1937, "Criterio", 20 de mayo, pág. 58-59, 1937.

*Reflexiones sobre el "cogito" cartesiano*, Volumen extraordinario de la "Revista Neoescolástica de Filosofía", de la Universidad del Sacro Cuore de Milán, publicado con motivo del tercer centenario de la publicación del Discurso del Método de Descartes, pág. 193-197, 1937.

*El espíritu de dos filosofías: realismo metafísico e irrealismo racionalista* (*Santo Tomás de Aquino y Renato Descartes*), "Estudios", número extraordi-

nario consagrado al Tercer Centenario del Discurso del Método, agosto, pág. 469-517, 1937.

*La rectitud moral de la voluntad como disposición previa para la obra de la inteligencia en Filosofía*, "Criterio", 23 de setiembre, pág. 86-87, 1937.

*El concepto escolástico de la historia*, por Ludovico D. Macnab, "Criterio", 2 de diciembre, pág. 350-351, 1937.

*El concepto escolástico de la Historia*, por Ludovico D. Macnab, (nota distinta de la anterior) "Revista Eclesiástica" de La Plata, mayo, pág. 390-392. Reproducida en "Sol y Luna", Nº 5, pág. 234-237, 1937.

*La estructura noética de la sociología*, "Criterio", 10 de marzo, pág. 229-231, 1938.

*El Rdo. Padre Reginaldo Garrigou-Lagrange, Teólogo y Filósofo Tomista contemporáneo*, "Criterio", 4 de agosto, págs. 339-340, 1938.

*La Filosofía como ciencia: una tentativa repetida siempre con el mismo fracaso, de reducción de la filosofía al tipo noético de la ciencia*, "Criterio", 20 de octubre, pág. 198-201; y 27 de octubre, pág. 224-228, 1938.

*Consideraciones para una universidad cultural*, "Criterio", 8 de diciembre, pág. 374-379, 1938.

*Precis D'Histoire de la Philosophie*, por R. J. Thonnard, "Circular informativa y bibliográfica" de los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires, Nº 31, pág. 101-103, 1938.

*Ciencia empírica y filosofía natural*, "Estudios", febrero, pág. 149-164, 1939.

*La Persona*, "Criterio", 27 de julio, pág. 308-312, 1939.

*Las categorías de Aristóteles y de Kant*, "Estudios", abril, pág. 347-368, 1939.

*Su Santidad Pío XI y la organización de los estudios eclesiásticos*, "Estudios", diciembre, pág. 481-510; y en Circular informativa y bibliográfica de los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires, pág. 84-105, 1939.

*Ciencia, Filosofía y Laicismo*, por W. Paullier, "Estudios", mayo, pág. 481, 1939.

*Derecho público y político*, por A. Korn Villafañe, "Estudios", julio, pág. 33-36, 1939.

*La Iglesia frente a la Universidad y a la argentinidad*, discurso pronunciado en el Colegio Nacional de Buenos Aires el 29 de mayo, con motivo de la recepción del "Premio Universidad" de la Universidad de Buenos Aires, Imprenta de la Universidad de Buenos Aires, pág. 42-56. Reproducido en la revista "Estudios", julio; en "Criterio", 30 de mayo; en "Cátedra", suplemento del diario "El Pueblo", del 2 de junio y en otras publicaciones, 1940.

*Carácter esencialmente religioso de la moral*, "Criterio", 2 de enero, página 11-14, 1940.

*Integración de la moral en la metafísica*, "Estudios", marzo, pág. 193-200, 1940.

*Relaciones del arte y la moral*, "Revista Eclesiástica de La Plata", abril, pág. 241-250; en "Criterio", abril, pág. 370-373 y en "Cultura", 1949, pág. 17-31, 1940.

*El problema del método en Historia de las Religiones*, "Criterio", 2 de mayo, pág. 11-15, 1940.

*La organización moral del acto y la virtud*, "Revista Eclesiástica" de La Plata, junio, pág. 414-426 y julio, pág. 489-496, 1940.

*Concepto y esencia de la obligación*, "Criterio", 5 de septiembre, pág. 318, 1940.

*La noción de cultura en la filosofía contemporánea y en la filosofía tomista*, "Sol y Luna", Nº 4, pág. 98-120, 1940.

*La incógnita del hombre*, por Alexis Carrell, "Criterio", 24 de octubre, pág. 182-184 y en "Revista Eclesiástica" de La Plata, octubre, pág. 787-790, 1940.

*Descenso y ascenso del alma por la belleza*, por Leopoldo Marechal, en "Revista Eclesiástica" de La Plata, julio, pág. 537-539, 1940.

*Lógica formal*, por J. R. Sepich, "Revista Eclesiástica", de La Plata, agosto, pág. 614-615; y en "Estudios", setiembre, pág. 388-390, 1940.

*El Ente y la Esencia*, por Santo Tomás de Aquino, traducción y notas de J. R. Sepich, "Revista Eclesiástica de La Plata, setiembre, pág. 692-693, 1940.

*Thomas Von Aquim Kulturphilosophie*, por M. Grabmann, "Revista Eclesiástica" de La Plata, pág. 785-786, 1940.

*La Filosofía de la Edad Media*, por E. Gilson, "Revista Eclesiástica" de La Plata, diciembre, pág. 890-891; y en "Criterio", 26 de diciembre, página 387-388, 1940.

*Nuestros padres en la fe*, por Juan P. Ramos, "Criterio", 21 de setiembre, pág. 851-853, 1940.

*Essai sur l'experience de la mort*, por L. P. L. Lansberg, "Estudios", diciembre, pág. 679-680, 1940.

*El presente y el porvenir en la Filosofía del Derecho*, por Alberto J. Rodríguez, "Sol y Luna", 5, pág. 249-254, 1940.

*Religión y Cultura*, por J. Maritain, "Estudios", setiembre, pág. 376-378; y en "Revista Eclesiástica" de La Plata, julio, pág. 539-542,1940.

*Los fundamentos supremos del Derecho*, "Criterio", 24 de abril, pág. 398-399, 1941.

*La duda universal como metodo crítico y la posibilidad del error en la Gnoseología tomista*, "Estudios", julio, pág. 412-430, 1941.

*Lo eterno y lo temporal en el arte*, "Revista de la Universidad Católica Bolivariana", febrero-mayo, pág. 209-232; Medellín (Colombia); y en "Sol y Luna", 6, pág. 96-130, 1941.

*Reflexiones críticas sobre la filosofía existencial*, "Revista de la Universidad Católica Bolivariana", agosto-setiembre, pág. 159-170, Medellín, (Colombia); y en "Criterio", 20 de agosto, pág. 420-423, 1941 y 122-144, en *Las Grandes Figuras de la Filosofía Universal*, Club Católico, Cursos de Cultura Católica, Montevideo (Uruguay), 1941.

*El punto de partida del idealismo trascendental de Kant*, "Tribuna Católica", Montevideo, agosto, pág. 124-144; y en la "Revista de la Universidad Católica Bolivariana", de abril-junio 1942, Medelín (Colombia), 1941

*Filosofía moderna y Filosofía tomista*, "Stromata", tomo III, pág. 131-166, San Miguel, (República Argentina), 1941.

*Concepto de la Educación desde el punto de vista católico*, incluido en el tomo de la Semana de Estudios Sociales, realizado por la Junta Central de la Acción Católica Argentina, sobre la Encíclica de Pío XI "*Divini illius Magistri*", pág. 33-44, Buenos Aires, 1941.

*Introducción a los fundamentos metafísicos del orden moral*, "Cátedra" suplemento del diario "El Pueblo", 25 de mayo, pág. 1-2, Buenos Aires, 1941.

*San Agustín y el neoplatonismo cristiano,* por R. Jolivet, "Criterio", 20 de noviembre, pág. 274-275, 1941.

*Carta abierta al libro "La crisis contemporánea",* de Gonzalo Restrepo Jaramillo, "Tribuna Católica", Montevideo, diciembre, pág. 461-463; y en "Revista de la Universidad Católica Bolivariana", diciembre-marzo, 1942, Medellín (Colombia), 1941.

*La realeza de Cristo en la Encíclica "Quas Primas",* por Mons. J. Canovai, "Criterio", 18 de setiembre, pág. 63; y "Revista Eclesiástica" de La Plata, pág. 398-400, 1941.

*La concepción católica de la Política,* por Julio Meinvielle, "Criterio", 2 de octubre, pág. 106-108, 1941.

*La Filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino,* por M. Grabmann, "Criterio", 26 de junio, pág. 208-209, 1941.

*La Argentina ante sí misma,* por A. Ruiz-Guiñazú, "Revista Eclesiástica" de La Plata, marzo, pág. 147-148; y en "Estudios", marzo, pág. 186-188, 1941.

*Las veinticuatro tesis tomistas,* por E. Hugon, "Revista Eclesiástica" de La Plata, abril, pág. 147-148; y en "Estudios", julio, pág. 337-379, 1941.

*Introducción a la psicología y direcciones de la Psicología en la actualidad,* por A. Messer, "Criterio", 8 de mayo, pág. 27-28; y en "Revista Eclesiástica" de La Plata, mayo, pág. 204-205, 1941.

*Liturgia y arte funerario,* por F. L. Garay, "Criterio", 26 de junio, pág. 195-196, 1941.

*El derecho de resistencia y otros trabajos,* por el doctor Arturo E. Sampay, en "Revista Eclesiástica" de La Plata, mayo, pág. 202-203; y en "Estudios", agosto, 1941.

*El psicoanálisis de Freud,* por F. Castellano, en "Revista Eclesiástica" de La Plata, setiembre, pág. 400-401; y en "Iatría", octubre, pág. 60, 1941.

*Construcción de la cristiandad en Argentina,* por S. Medrano, "Revista Eclesiástica" de La Plata, noviembre, pág. 853, 1941.

*La época del cuerpo místico, "Criterio",* 13 de mayo, pág. 55-57, 1942.

*Rectificando una crítica,* "Revista Javeriana", junio, pág. 295-298, Bogotá (Colombia), 1942.

*Primacía de la inteligencia y de la contemplación sobre la voluntad y la acción,* "Ortodoxia", 1, pág. 7-37, Buenos Aires, 1942.

*Un sacerdote ejemplar, el Pbro. Dr. Fernando Garay,* "Criterio", 22 de octubre, pág. 183-184; y "Revista Eclesiástica" de La Plata; y parcialmente en la "Revista Litúrgica Argentina", número de Adviento, 1942.

*El arte solidario del hombre y su cultura,* "Criterio", 29 de octubre, pág. 210-211, 1942.

*El término final del arte,* "Estudios", noviembre, pág. 330-337, 1942.

*Santo Tomás de Aquino en la Filosofía de la Edad Media,* "Tribuna Católica" pág. 164-180, septiembre, Montevideo (R. O. del Uruguay), 1942.

*El Doctor Angélico,* por Jacques Maritain, "Criterio", 19 de marzo, pág. 271-272 y 290, 1942.

*Cursus Philosophicus,* por C. Boyer, "Criterio", 30 de abril, pág. 415-416, 1942.

*El espíritu del hombre y la verdad,* por Th. Haecker, "Estudios", julio, pág. 389-393; y "Tribuna Católica", Montevideo, 1942.

*Reflexiones sobre la inteligencia en el catolicismo*, por Tomás D. Casares, "Criterio", 18 de junio, pág. 195-198, 1942.

*La crisis del estado liberal burgués*, por Arturo E. Sampay, "Ortodoxia", I, pág. 164-169, 1942.

*El problema de la burguesía*, por Tristán de Athayde, "Revista Eclesiástica" de La Plata, marzo, pág. 222-224, 1942.

*La vida integral de Santo Tomás de Aquino*, por L. H. Petitot O. P., "Criterio", 5 de febrero, pág. 123-124, 1942.

*Algunos valores fundamentales del teatro de Lope de Vega*, "Criterio", 8 de mayo, pág. 107, 1942.

*Los orígenes de la tradición colonial y el Cuarto centenario de la Compañía de Jesús*, por Atilio Dell'Oro Maini, "Estudios", julio, pág. 459-461,1942.

*Grandezas del sacerdote*, "Revista Eclesiástica" de La Plata, abril, pág. 138-142, mayo, pág. 214-220, 1943.

*Intervención en la sesión filosófica dirigida por Canovai*, "Ortodoxia", pág. 26-27, 1943.

*El espíritu de la Filosofía tomista a través de su principio orgánico fundamental del acto y la potencia*, "Sol y Luna", 10, pág. 68-99, 1943.

*Situación y vigencia de la moral natural en el cristianismo*, "Ortodoxia", 4, pág. 433-449, 1943.

*Los fundamentos supremos de la moral*, "Revista Javeriana", Nº 100, Bogotá (Colombia), 1943.

*El Tomismo y Jacques Maritain*, "Criterio", 9 de setiembre, pág. 178-182; y "Revista Eclesiástica" de La Plata, octubre, 1943.

*Lo que los fieles son para el Párroco*, "Criterio", 21 de setiembre, pág. 178-182; y "Revista Eclesiástica" de La Plata, octubre, 1943.

*Orientación vocacional y profesional*, "Revista de Educación", septiembre-octubre, pág. 25-45, La Plata, 1943.

*La fundamentación suprema de la moral*, "Iatria", noviembre, pág. 24-37, 1943.

*Situación especial de la Filosofía moral en el cristianismo*, "Revista de la Universidad Católica Bolivariana", octubre-noviembre, pág. 3-19. Medellín (Colombia), 1943.

*El Salterio*, traducción por J. Straubinger, "Criterio", 18 de noviembre, pág. 267-268, 1943.

*La doctrina espritual de Sor Isabel de la Trinidad*, por M. M. Philipon O. P., "Ortodoxia", 5, pág. 631-636, 1943.

*Nostalgia de Dios*, por Van del Meerch, "Criterio", 29 de abril, pág. 399-400, 1943.

*Documentos religiosos de Córdoba Colonial*, por Lascano González, "Criterio", 10 de junio, pág. 132-133, 1943.

*Vida del Cardenal Mercier*, por Laveille, "Criterio", 25 de marzo, pág. 271-272, 1943.

*Introducción a la Escritura y Antiguo Testamento*, traducción de J. Straubinger, "Criterio", 25 de marzo, pág. 272, 1943.

*La Provindencia y la Confianza en Dios*, por R. Garrigou-Lagrange, "Criterio", 1º de abril, pág. 295-296, 1943.

*Axiología y personalismo ético de Max Scheler*, "Ortodoxia", 6, abril, pág. 5-71, 1944.

*Del teocentrismo de la Edad Media al antropocentrismo de la Edad Moderna*, "Revista Eclesiástica" de La Plata, abril, pág. 184-193, 1944.

*Frente a una nueva edad*, "Revista Eclesiástica" de La Plata, junio, pág. 319-330; julio, pág. 391-404 y agosto, pág. 45-449, 1944.

*En la encrucijada de la Historia*, "Nuestro Tiempo", 2, pág. 1-2, 1944.

*Perennidad del tomismo*, "Nuestro Tiempo", 7, pág. 1, 1944.

*Moral y Derecho*, "Criterio", 10 de agosto, pág. 130-132, 1944.

*Jesucristo, cumbre de la historia y los Santos Evangelios*, "Criterio", 22 de setiembre, pág. 299-302; y como Prólogo de la edición Peuser de los Santos Evangelios, 1944.

*El modo de presencia de las partes integrantes del Cuerpo de Jesucristo en la Eucaristía*, "Criterio", 19 de octubre, pág. 383-385, 1944.

*Apóstol providencial de la doctrina y de la inteligencia*, incluido en el folleto publicado por "Criterio" en honor de Monseñor Franceschi, con motivo de sus 40 años de sacerdocio, 27 de noviembre, pág. VII-IX, 1944.

*La significación de la virtud en general y de la justicia en especial en la ética de Santo Tomás de Aquino*, "Revista de la Universidad de Buenos Aires", julio-setiembre, pág. 79-97, 1944.

*Kant, encarnación de la filosofía moderna*, "Philosophia", 1, pág. 9-32, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Mendoza, 1944.

*El sentido común, por R. Garrigou-Lagrange*, "Criterio", 23 de marzo, pág. 274-276, 1944.

*Siete lecciones sobre el Ser*, por J. Maritain, "Criterio", 27 de abril, pág. 387-388; y en "Revista Eclesiástica" de La Plata, mayo, pág. 302-304, 1944.

*Monseñor Aneiros*, por el Card. Santiago L. Copello, "Revista Eclesiástica" de la Plata, abril, pág. 233-235, 1944.

*Persona y Sociedad*, por Juan M. Bargalló Cirio, "Ortodoxia", 7, julio, pág. 307-312, 1944.

*San Alberto Magno*, por A. Garreau, "Ortodoxia", 7, julio, pág. 313-319; y en "Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario", setiembre-noviembre, 1945. Bogotá (Colombia), 1944.

*Las edades del hombre*, por Tristán de Athayde, "Ortodoxia", 7, julio, pág. 319-321, 1944.

*Psicología animal*, por R. Reinhardt, "Revista de la Universidad de Buenos Aires", abril-junio, pág. 406-408, 1944.

*El Antiguo Testamento*, tomo II, por J. Straubinger, "Criterio", mayo 11, pág. 435, 1944.

*En honor del Cardenal Santiago Luis Copello*, "Revista Eclesiástica" de Buenos Aires, julio, 1945.

*La analogía en el arte*, "Criterio", 28 de junio, pág. 574-575, 1945.

*La vida sobrenatural del artista*, "Revista Bíblica", julio-agosto, págs. 169-190. La Plata, 1945.

*El arte cristiano, fruto de la regeneración de las fuentes de la vida cristiana*, "Revista Eclesiástica" de La Plata, julio, págs. 282-287, 1945.

*Sabiduría y santidad en Santo Tomás de Aquino*, "Revista Eclesiástica" de La Plata, mayo, págs. 195-198; "Digesto Católico", agosto, y "Tribuna Católica", mayo-junio, Montevideo, 1945.

*El arte estrictamente cristiano,* "Revista Litúrgica argentina", agosto, págs. 236-239, 1945 y "Schola Cantorum", de México, enero de 1946.

*Ubicación espiritual de Giambattista Vico,* "Revista de la Universidad de Córdoba", julio-agosto, págs. 646-654, 1945.

*Las dos concepciones fundamentales de la Filosofía,* "Guadalupe", Santa Fe, setiembre, pág. 181-183; y en la "Revista Eclesiástica" de La Plata, noviembre, 1945.

*La decadencia de la Escolástica en la formación del Protestantismo,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, octubre, pág. 437-450, 1945.

*Inteligencia y Vida en Santo Tomás de Aquino,* "Revista de la Universidad Católica Bolivariana", abril-julio, pág. 333-341, Medellín (Colombia), 1945 y "Digesto Católico", Buenos Aires, marzo de 1946.

*El protestantismo, encarnación de la cosmovisión (Welt - Anschauung) de la Edad Moderna,* "Ortodoxia", 11, octubre, pág. 303-317, 1945.

*Situación del arte en el catolicismo,* "Logos", 7, pág. 15-47; publicado en opúsculo aparte, 1945.

*El fundamento ontológico último del conocimiento,* "Ortodoxia", 9, pág. 79-90, 1945.

*Ortega y Gasset, pensamiento y trayectoria,* por Y. Sánchez Villaseñor, "Revista de la Universidad de Buenos Aires", enero-marzo, pág. 128-132, 1945.

*Filosofía de la Naturaleza,* por J. Maritain, "Criterio", 26 de julio, páginas 84-86, 1945.

*Frontera de la poesía,* por J. Maritain, "Criterio", 26 de julio, págs. 84-86 y "Revista Eclesiástica" de La Plata, julio-setiembre, 1945.

*Arte y Escolástica,* por J. Maritain, traducción de Juan A. González, en "Revista de la Universidad Católica Bolivariana", marzo-junio, Medellín (Colombia) y en "Ortodoxia", 9, pág. 109-111, 1945.

*Sintaxis Latina* de G. Blanco y E. Melo, "Criterio", 30 de agosto, págs. 195-196, 1945.

*El capellán F. Vivaldi,* por el Cardenal S. L. Copello, "Ortodoxia", 10, julio, pág. 273-275; y en "Revista Eclesiástica" de La Plata, octubre, 1945.

*Aventuras de la Gracia,* por Raisa Maritain, en "Revista Eclesiástica" de La La Plata, noviembre, págs. 543-544, 1945.

*Los hechos de los Apóstoles,* traducción de J. Straubinger, "Criterio", 20 de diciembre, pág. 579, 1945.

*Las cartas de San Ignacio Mártir,* "Ortodoxia", 11, págs. 381-385, 1945.

*El Antiguo Testamento,* tomo III, traducción de J. Straubinger, "Criterio", 21 de junio, pág. 543, 1945.

*De Natura boni de San Agustín,* traducción de M. de Paladini, "Revista de la Universidad de Buenos Aires", octubre-diciembre, págs. 329-333, 1945.

*El Concilio de Trento frente a la Edad Moderna,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, pág. 11-21, enero; y en "Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario", febrero-abril, Bogotá (Colombia), 1946.

*La Estética de Croce, "Philosophia",* 5, págs. 57-70, 1946.

*La Filosofía del espíritu de Benedetto Croce,* "Revista de la Universidad de Buenos Aires", enero-marzo, págs. 49-79, 1946.

*Misión del intelectual católico,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, septiembre, pág. 375-378; y en "Criterio", 3 de octubre, 1946.

*El fin último de la educación católica,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, octubre y noviembre, págs. 459-463; y en "Criterio", 19 de diciembre, 1946.

*Santo Tomás, por A. D. Sertillanges,* "Criterio", 21 de marzo; y "Revista Eclesiástica" de La Plata, marzo, pág. 163-164, 1946.

*Dios y la Filosofía,* por E. Gilson, "Ortodoxia", 12-13, abril-julio, págs. 148-167, 1946.

*El sentido del misterio,* por R. Garrigou-Lagrange, en "Revista Eclesiástica" de La Plata, enero, pág. 62-65; y en "Criterio", 14 de febrero, 1946.

*El problema del mal,* por P. Siwek, traducción de M. M. Bergadá, "Revista Eclesiástica" de La Plata, marzo, pág. 161-162; y "Criterio", 28 de marzo, 1946.

*Santo Domingo de Guzmán,* por R. Fernández y Alvarez, "Ortodoxia", 12 y 13, abril-junio, págs. 182-184, 1946.

*La investigación científica y la cultura en la España actual,* "Ortodoxia", 14-15, págs. 89-101, 1947.

*El objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral,* en "Strena-Trotta", octubre de 1947, págs. 215-253, La Plata, y en "Revista de Filosofía" del Instituto "Luis Vives" de Filosofía de Madrid, octubre-diciembre, 1947.

*La síntesis práctica y moral del sistema de Benedetto Croce,* "Revista de la Universidad de Buenos Aires", abril-diciembre, págs. 343-378, 1947.

*La doctrina de la Iglesia en los seminarios desde Trento a nuestros días,* por Sánchez Aliceda, "Revista Eclesiástica" de La Plata, julio, págs. 258-260; y en "Criterio", 10 de julio, 1947.

*Situación de la Poesía,* por R. y J. Maritain, en "Criterio", enero 16, págs. 58-59, 1947.

*El último florecimiento del arte en la Edad Media,* por Van der Elst, "Criterio", 24 de julio, págs. 732-733, 1947.

*El Concilio de Trento,* obra publicada por "Razón y Fe", "Criterio", 31 de julio; y "Revista Eclesiástica" de La Plata, agosto, págs. 351-352, 1947.

*La causa final de la Educación,* trabajo presentado en el II° Congreso Interamericano de Educación Católica realizado en Buenos Aires, en 1946 y publicado en 1948 en el 2° volumen, págs. 57-62, 1948.

*Las dimensiones de la persona y el ámbito de la cultura,* "Humanidades", de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata, págs. 339-392; publicado en opúsculo aparte, 1948.

*Ubicación espiritual y concepción gnoseológico-metafísica de Giambattista Vico,* en "Revista de la Universidad de Buenos Aires", abril-junio, págs. 391-460, 1948.

*Esencia y significación de la analogía en Metafísica,* "Ciencia Tomista", abril-junio, págs. 298-312, Salamanca (España), 1949.

*Las dos concepciones fundamentales de la Filosofía,* "Sexto Continente", octubre-noviembre, pág. 42-46, 1949.

*Arete y Poesía* (*Esencia de la Poesía*), "Revista de Filosofía" del Instituto "Luis Vives" de Filosofía, enero-marzo de 1950, págs. 25-44; y en el Boletín del Instituto de Letras de la Facultad de Humanidades, La Plata, 4, págs. 7-29, 1950.

*Unidad del conocimiento humano*, "Revista de Filosofía" del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata, págs. 34-58, 1950.

*El racionalismo, raíz del sistema cartesiano*, "Pensamiento", abril-junio, págs. 131-145, Madrid; y "Cultura", 5, La Plata, 1950.

*Caracteres fenomenológicos y constitución esencial de la persona*, "Humanidades", págs. 9-57, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata; y "Actas" del I Congreso Nacional de Filosofía, t. I, págs. 281-299, Universidad de Cuyo, Mendoza, 1950.

*Frente a la crisis de la Filosofía actual*, "Criterio", octubre 19, págs. 725-728, 1950.

*Sobre la esencia de Europa*, respuesta a la encuesta de la revista "Humanitas" Nº 8-9, agosto-setiembre, págs. 848, 867-868, etc., Brescia (Italia), 1950.

*Character existentialis demonstrations existentiae Dei*, "Doctor Communis" págs. 264-266, mayo-diciembre, Roma, 1950.

*La filosofía de hoy*, por F. M. Sciacca, "Revista de Filosofía" del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, págs. 128-132, 1950.

*La filosofía actual*, por I. M. Bochenski, "Revista de Filosofía", 1, antes citada, págs. 123-128, 1950.

*Persona, individuo y sociedad*, "Revista del Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario", pág. 50-82, julio-setiembre, Bogotá (Colombia), 1951.

*El mensaje del Cardenal Mercier*, "Criterio", 22 de noviembre, págs. 900-904, 1951.

*Epistemología del saber pedagógico*, "Anales del Ministerio de Educación" de la Prov. de Buenos Aires, t. 2, págs. 197-220, 1951.

*Ser y Pensar*, Prólogo del Nº 3 de la "Revista de Filosofía", del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, págs. 11-13, 1951.

*Doble camino de la inteligencia para descubrir el fin de la existencia humana*, "Revista de Filosofía", tomo 3 antes citado, págs. 14-28, 1951.

*La misión del intelectual católico ante la crisis del hombre actual*, "Criterio" Navidad, págs. 960-964 y 1051-1064, 1951.

*La nozione metafísica de participazione secondo Tommaso D'Aquino*, por Cornelio Fabro, "Revista de Filosofía" del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, tomo II, págs. 78-85, 1951.

*Actas del Primer Congreso de Filosofía de Mendoza*, "Revista de Filosofía" citada, tomo II, pág. 75-77, 1951.

*Autopresentación filosófica* (*Mi posición filosófica*), "Philosophia", 15, págs. 41-57, Revista del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1952.

*El Existencialismo, espejo del hombre contemporáneo*, "Latinoamérica", 1º de mayo, págs. 232-234, México, 1952.

*Finalidad, Medios y Vida propia de la Acción Católica Universitaria*, "Criterio", 10 de julio, pág. 479-483, 1952.

*El origen de la actividad moral,* Prólogo de la "Revista de Filosofía" del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, tomo IV, págs. 11-14, 1952.

*El materialismo subyacente a la concepción antropológica y ontológica de J. P. Sartre,* "Rev. de Filosofía", antes citada, tomo V, págs. 48-54, 1952.

*El éxodo y el retorno del ser al Ser por la inteligencia y voluntad humanas,* Prólogo de la "Revista de Filosofía", antes citada, tomo V, págs. 11-13, 1952.

*Líneas fundamentales del sistema de Sartre,* "Signo", 19, mayo, págs. 3-4, 1953.

*Experiencia y Metafísica,* "Estudios Filosóficos", 2, Caldas de Besaya (España), págs. 3-11, 1953.

*Realidad y Conocimiento histórico,* "Actas du XI Congrès International de Philosophie", Bruselas, tomo VIII, pág. 33-41, y en "Humanidades", tomo I, págs. 119-128, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán, 1953.

*Carta en defensa de lo especulativo,* "Signo", 20, junio, pág. 5, 1953.

*Primacía de la inteligencia,* "Amicitia", 37, págs. 34-40, Buenos Aires, 1953.

*El conocimiento poético,* Prólogo de la "Revista de Filosofía" del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, págs. 9-11, tomo VI, 1953.

*Notas fundamentales del existencialismo,* "Revista de Filosofía" antes citada, tomo VI, págs. 13-34, 1953.

*Introducción al "De libero Arbitrio" de San Agustín,* traducción de J. Besich, edición bilingüe del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, 1953.

*Inteligencia, ser y vida,* "Revista de Filosofía" del Instituto "Luis Vives" de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, octubre-diciembre, págs. 565-574, 1954.

*Humanismo Cristiano,* "Criterio", Navidad, págs. 952-955, 1954.

*Espíritu y Materia,* Prólogo de la "Revista de Filosofía" del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, tomo VII, págs. 7-10, 1954.

*Agustinismo y Tomismo,* "Arque", tomo III, 1954.

*Verdad y Certeza en San Agustín,* "La Ciudad de Dios", mayo-agosto, pág. 323-341, Monasterio del Escorial (España); y "Revista de Filosofía" del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, tomo VIII, págs. 17-35, 1954.

*San Agustín y el pensamiento moderno,* en el mismo tomo de la "Revista de Filosofía" citada, págs. 13-16, 1954.

*El drama de Europa,* "Criterio", Navidad, pág. 903-907; y "Cuadernos Hispanoamericanos", del Instituto de Cultura Hispánica de Madrid, 63, marzo, Suplemento, 1954.

*Introducción a la Filosofía,* por Manuel G. Casas, "Humanitas", tomo V. págs. 435-441, Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán, 1954.

*Lo absoluto y lo relativo en el conocimiento humano,* "Philosophia", 19, enero-diciembre 1954 (aparecido en 1955), pág. 35-42, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1955.

*Verdad y Libertad,* pp. 445-457, Vol. II, del Congreso Internacional de Filosofía, Sao Pablo (Brasil), 1954.

*Dios. Negación de Dios en el Marxismo,* pp. 11-22, Sesiones de Estudio sobre el Comunismo, Primer Congreso Mariano Interamericano, Buenos Aires (Argentina), 1960.

*Metafísica de la Libertad,* p. 43, *Academia del Plata,* Buenos Aires (Argentina), 1961.

*La Esencia del Valor,* pp. 5-17 de la "Revista de Filosofía" del Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid (España), 1961. Este trabajo está incluido: 1) en *Antología Filosófica Argentina,* pp. 344-359, EUDEBA, Buenos Aires (Argentina), 1965; y 2) en *El Hombre y los Valores en la Filosofía Hispanoamericana del Siglo XX,* pp. 265-273, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

*Trascendencia y Trascendentalidad,* pp. 47-61, "Ensayos Filosóficos" (Homenaje al Prof. Manuel Gonzalo Casas) Troquel, Buenos Aires (Argentina), 1963.

*El Fundamento Divino de la Esencia y Existencia del Hombre,* pp. 77-88, v. II de las Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

*La Palabra en Dios, en las Cosas y en el Hombre,* pp. 5-15, "Cuadernos del Idioma", Buenos Aires (Argentina), 1966.

*Elementos Platónicos y Aristotélicos y la Originalidad Tomista en la Cuarta Vía o Prueba de la Existencia de Dios, Dianoia,* "Revista del Instituto de Filosofía del Derecho" de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1966.

*La Crisi della Filosofia Attuale,* pp. 3-7, "Ethica, Rassegna de Filosofía Morale", Roma (Italia), 1966.

*Aproximaciones y Diferencias entre la Fenomenología Existencial de M. Heidegger y la Ontología de Santo Tomás,* pp. 132-138, Actas del VII Congreso Interamericano de Filosofía, Quebec (Canadá), 1967.

*El Nuevo Humanismo de la "Populorum Progressio" de Paulo VI,* pp. 3-17, Revista *Universitas,* Buenos Aires (Argentina), 1967.

*Fundamento Teológico del Diálogo de la Iglesia con la Cultura y el Mundo Actual,* pp. 672-687, de las Actas del Congreso Internacional de Teología del Concilio Vaticano II, Ciudad del Vaticano, 1968.

*Algunas Experiencias sobre la Enseñanza de la Filosofía,* pp. 492-502, Seminarium de la Sagrada Congregación de la Educación Católica, Ciudad del Vaticano, 1970.

*El Intelectualismo Realista, Fundamento del Ser y Vida de la Persona,* pp. 95-104, "De Homine", v. I, Actas del III Congreso Tomista Internacional, Roma (Italia), 1970.

*El Ser en el Existencialismo Materialista de Jean Paul Sartre,* pp. 33-43, t. I, del II Congreso Nacional de Filosofía, Buenos Aires (Argentina), 1971.

*Historicidad e Historicismo,* pp. 177-188, "Philosophia", Homenaje al Prof. Dr. José Ignacio Alcorta, Barcelona (España), 1971.

*Vida Interior: Base de toda a Renovaçao,* pp. 91-99, "Hora Presente", Nº 10, San Pablo (Brasil), 1971.

*Cristianismo e Marxismo: Tese e Antitese a Procura de un Sintese*, pp. 121-137, "Hora Presente", Nº 11, San Pablo (Brasil), 1971.

*La Justicia en el Mundo, Acerca del Documento del Sínodo de 1971*, pp. 26-37, Junta Coordinadora Diocesana de San Martín, 1972.

*Apreciaçao do III Sínodo*, pp. 67-75, "Hora Presente", Nº 12, San Pablo (Brasil), 1972.

*La Obra Filosófica de Jacques Maritain*, pp. 188-189, "Revista de Filosofía, Universidad Iberoamericana, México, 1972.

*O Inmutavel ante as Mudanças Históricas*, pp. 75-82, "Hora Presente", Nº 14, San Pablo (Brasil), 1973.

*Filosofía e Vida en Jacques Maritain*, pp. 393-400, "Convivium", San Pablo (Brasil), 1973.

*Intelectualismo Tomista e Inmanentismo Racionalista*, pp. 201-215, "Hora Presente", Nº 16, San Pablo (Brasil), 1974.

*Dos Concepciones Antagónicas del Ser: Sartre y Santo Tomás. La Inmaterialidad Nihilista y la Inmaterialidad Realista*, pp. 295-315, t. III, Actas de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino y de la Religión Católica, con motivo del VII Centenario de la muerte de Santo Tomás, Roma (Italia), 1974.

*Participación, Acto y Potencia y Analogía en Santo Tomás*, pp. 415-435, número extraordinario de la "Rivista de Filosofía neo-scolástica, de la Universidad Católica del Sacro Cuore, con motivo del VII centenario de la muerte de Santo Tomás, Milán (Italia), 1974.

*El Ambito de la Vida del Espíritu*, pp. 263-275, In Memoriam de Adolfo Muñoz Alonso, "Crisis", Madrid (España), 1975.

*Cultura y Valor*, "Revista del Colegio de Escribanos", pp. 1-30, Buenos Aires (Argentina), 1975.

*Nobleza de la Persona Humana*, pp. 61-76, "Humanitas", Anuario de la Universidad Autónoma de Nuevo León (México), 1975.

*Actualidad del Intelectualismo Tomista frente al Inmanentismo Irracionalista Contemporáneo*, pp. 103-118, t. I, de las Actas del Congreso Internacional de Santo Tomás de Aquino en su VII Centenario, Roma-Nápoles (Italia), 1975.

*Los Fundamentos Morales del Derecho y del Estado*, pp. 47-73, "Hora Presente", Nº 24, San Pablo (Brasil), 1976.

*El Significado de Martín Heidegger*, pp. 36-39, "Scientia et Praxis", Revista de la Universidad de Lima (Perú), 1976.

*El Problema Fundamental de la Filosofía*, pp. 173-192, "Humanitas", Anuario de la Universidad Autónoma de Nuevo León (México), 1976.

*Los Fundamentos Filosóficos y el Ambito del Derecho*, pp. 1-27, "Revista del Colegio de Escribanos", Buenos Aires (Argentina), 1977.

*La Palabra*, Discurso de Recepción como Miembro de Número de la Academia Argentina de Letras, pp. 17-37, "Boletín" de la misma Academia, Buenos Aires (Argentina), 1977.

*A Mais Preciada das Libertades, a Libertade Interior*, "Hora Presente", pp. 85-96, Nº 23, San Pablo (Brasil), 1977.

*El Maestro según Santo Tomás de Aquino*, pp. 247-256, "Boletín Eclesiástico" de La Plata (Argentina), 1977.

*La Nuova Morale, Divus Thomas,* pp. 75-77, Piacenza (Italia), 1977.

*El Sentido de la Nada en la Filosofía Moderna y Contemporánea y en la Filosofía de Santo Tomás,* pp. 85-89, *Libro de Homenaje al P. Elorduy,* Universidad del Deusto (España), 1978.

*Nuevos Aportes de la Metafísica Tomista,* pp. 27-45, "Humanitas", Universidad Autónoma de Nuevo León (México), 1978.

*La Afirmación del Espíritu. El Mensaje de Sciacca al Mundo de Hoy,* Homenaje a Michele Federico Sciacca, Milano (Italia), 1978.

*Actualidad de la Doctrina Tomista del Conocimiento,* pp. 365-392, "Razón y Teología", Publicación de la Universidad de Navarra, con motivo del Primer Centenario de la Encíclica "Aeterni Patris", Pamplona (España), 1979.

*Significación de la Universidad Católica en Latinoamérica Hoy,* IX Congreso y X Asamblea de ODUCAL, pp. 1-8, Valparaíso (Chile), 1979.

*Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral,* pp. 25-35, "Investigación y Docencia", Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Católica de Tucumán (Argentina), 1979.

*El Mundo Espiritual de la Persona,* pp.77-108, t. I, en Memorias del Symposium Filosófico Internacional en Homenaje al XXV Aniversario de la Sociedad Mexicana de Filosofía, Ixtapan de la Sal (México), 1979.

*Matías Sánchez Sorondo,* Semblanza leída en la Academia Argentina de Letras con motivo del Centenario de su nacimiento, Buenos Aires (Argentina), 1980.

*De próxima aparición:*

*Ser. Entender y Acto,* pp. 1-17, Actas del Congreso Internacional Tomista, organizado por la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino y de la Religión Católica, Roma (Italia), 1980.

*Atilio Dell'Oro Maini,* Semblanza del mismo, leída en la Academia Argentina de Letras, Buenos Aires (Argentina), 1980.

*El Esse Divino, Fundamento de la Metafísica Tomista,* pp. 1-20, Actas del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, Río Tercero (Argentina), 1980.

*La Intencionalidad de la Conciencia,* pp. 1-10, en "Humanitas", Anuario de la Universidad Autónoma de Nuevo León (México), 1980.

## ARTICULOS PUBLICADOS EN DIVERSAS OCASIONES EN DIARIOS DE BUENOS AIRES

*Los Aportes de la Etica de Max Scheler,* "La Prensa".

*La Esencia, el Ambito y la Jerarquía de la Cultura,* tres artículos en "La Nación".

*Cristianismo y Marxismo,* dos artículos en "La Nación".

*Promoción y Participación,* "La Nación".

*Mtafísica y Poesía,* "La Nación".

*El Sentido Cristiano de la Liberación del Hombre,* "La Nación".

*Intelectualismo y Persona,* "La Nación".

*El Ultimo Sínodo de los Obispos* (Sínodo de 1971), "La Nación".

*La Maravilla del Espíritu,* "La Nación".

*La Palabra*, "La Nación".

*Universidad y Política*, "La Nación".

*Un Documento de Pablo VI sobre Santo Tomás, Lumen Ecclesiae*, "La Nación".

*A Cien Años de la Aeterni Patris*, "La Nación".

*El Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana*, "La Nación".

*La Condenación del Marxismo en el Documento de Puebla*, "La Prensa".

*Martín Heidegger*, "La Nación". L

*El Humanismo y los Estudios Humanísticos en la Universidad*, "La Nación".

*Los Fundamentos Morales del Derecho*, "La Nación".

*El Pseudo Orden Opresor de la Materia*, "La Nación".

*El Orden Libre del Espíritu*, "La Nación".

*¿Qué buscan los Estudiantes Universitarios?*, "La Nación".

*La Iglesia y el Orden Temporal*, "La Nación".

*La Educación: la Mejor Inversión para el Progreso del País*, "La Nación".

*La Universidad y la Cultura basada en la Verdad*, "La Opinión".

*Libertad de Enseñanza y Estabilidad Docente*, "La Nación".

*La Iglesia y su Papel de Educadora de la Humanidad*, "La Opinión".

*Santo Tomás de Aquino, en el Séptimo Centenario de su Muerte*, "La Nación".

*Persona, Sociedad y Bien Común*, "La Nación".

*Reivindicación de la Ley Moral Natural*, "La Nación".

*El Concepto de Liberación de Su Santidad Paulo VI*, "La Nación".

*El Mensaje de Monseñor José María Escrivá y Balaguer*, "La prensa".

*La Universidad y su Circunstancia*, "Esquiú".

# EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE OCTAVIO NICOLAS DERISI

Al cabo de un largo período de fecunda y valiosa labor filosófica correspondería sin duda efectuar un amplio estudio de la producción de Octavio Nicolás Derisi en este ámbito del saber, donde no hay cuestión fundamental perteneciente a dicho campo que en algún momento no haya sido prácticamente tratada. La metafísica, la teoría del conocimiento, la antropología filosófica, la ética, la estética, la historia de la filosofía, la filosofía de la cultura, integran, junto a problemas de índole religiosa, educacional, etc., la amplia temática de la obra escrita de Monseñor Derisi. A su espíritu alerta, profundo y estudioso nada ha resultado ajeno, o carente de interés; su mirada filosófica se ha extendido a un amplio horizonte de problemas concernientes a la vida humana, su situación en el mundo, y su fin último. Derisi es un auténtico discípulo de Santo Tomás, a cuyo propósito ha dicho que "el más auténtico discípulo de Santo Tomás no es precisamente quien repita fielmente sus principios con una intelección más o menos exacta de su contenido, sino quien posesionándose y armándose de ellos, asimilando en toda su comprehensión y en toda su fuerza su espíritu —sin claudicaciones y desviaciones, por otra parte— ahonde en su alcance —progreso en profundidad— y proyecte su luz sobre nuevos problemas —progreso en extensión—".[1] Se haría aquí esa distinción que señala A. Caturelli entre discípulo y epígono.[2]

Pues bien, esta sería la oportunidad —la del homenaje que se rinde en el presente número de *Sapientia* a Monseñor Derisi— de llevar a cabo el estudio a que nos referimos. Muy especialmtne convendría detenerse en algunas de las obras más importantets de nuestro autor, como *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, o *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, o *La persona, su esencia, su vida, su mundo*, o *Lo eterno y lo temporal en el arte*, pero no es este nuestro propósito, ni contamos tampoco con el espacio

[1] O. N. Derisi, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*. (Prólogo).
[2] A. Caturelli, *El filosofar, como decisión y compromiso*.

suficiente para realizar con la debida atención y prolijidad tal cometido. Nuestro objetivo es otro; es quizás, por una parte, menos pretencioso, pero por otra más ceñido a lo substancial, y en tal caso —y por ello mismo— no menos dificultoso, aunque más simple y sencillo. Se trataría en efecto de determinar, en la medida de lo posible y mediante una visión de totalidad, cuál es la idea fundamental, la cuestión básica, o si se quiere la preocupación principal que promueve desde dentro la reflexión filosófica de O. N. Derisi, según se manifiesta en su obra escrita. Es algo así como situarse del otro lado de la diversidad y multiplicidad de los distintos asuntos, los sucesivos libros, la complejidad de cuestiones desarrolladas, para aprehender la unidad temática, el motivo fundante, el móvil central, la perspectiva propia y peculiar, que da coordinación y congruencia al conjunto, y le otorga, por así decirlo, un aire de familia, una coloración personal. Sostenía, en efecto, Bergson —poco más o menos— que en todo pensar filosófico auténtico hay algo así como una idea central —una intuición esencial o fundamental— que es como el principio vital, el tema por antonomasia, la raíz, el motivo que da sentido a toda la elaboración argumental, esa idea única que se expresa luego en la diversidad del sistema. Así entonces, pues, con tal criterio queremos referirnos al pensamiento filosófico de Mons. Derisi, proponiéndonos también determinar la índole de su estilo de pensar, o digamos para el caso, de su estilo filosófico.

Podríamos agregar a lo que venimos diciendo que en todo pensar filosófico hay algo así como una forma de diálogo —diálogo explícito o implícito— que a veces deriva incluso en polémica. Ateniéndonos al sentido etimológico del término, el diálogo nos muestra un avance del pensamiento o del *logos* a través de un determinado medio, en prosecución de la verdad; dicho medio suele estar constituido por distintas opiniones, muchas de ellas diametralmente opuestas. De ese modo el filósofo dialoga o polemiza para llegar a lo suyo; entra en controversia y se abre paso en medio de posiciones contrapuestas. Sócrates dialogaba y polemizaba con los sofistas, sus coetáneos; Kierkegaard polemizaba a distancia con Hegel. El método escolástico era también un método dialogal, en donde se presentaban las posiciones contrarias y se daban las soluciones pertinentes. Muchas tendencias y escuelas filosóficas se han ido conformando como respuestas o reacciones frente a otras, lo que ha llevado a veces a una y otra parte a acentuar hasta la exageración sus respectivas posiciones. Pensemos en tal sentido en las polarizaciones producidas entre los racionalismos e irracionalismos de las distintas épocas.

Si dijéramos, por lo tanto, que el pensamiento filosófico de O. N. Derisi se ha orientado a la determinación del fundamento obje-

tivo de todo dato de la experiencia, de todo acontecer, de todo fenómeno, más aún, de todo lo que de una manera u otra se da al conocimiento sensible e inteligible, estaríamos ya señalando no solamente una finalidad predominante, una permanente preocupación, sino también una posición refutativa respecto del idealismo y el inmanentismo filosóficos. En la obra ya citada *Los fundamentos metafísicos del orde nmoral,* una de las más tempranas en la producción de Derisi ya se perfila esa idea predominante, la idea de la fundamentación ontológica de toda forma de ser y de todo valor. Esa idea central la veremos reiterarse luego en las sucesivas obras, a propósito de otras cuestiones y en otros campos del saber filosófico; está presente prácticamente en todo el filosofar de Mons. Derisi. No es algo, diríamos, a lo que se llega al final de la indagación filosófica, sino que pareciera estar ya vigente desde el comienzo. Por cierto que no es una idea preconcebida, una idea apriorística, ya que surge también ella misma como una exigencia de la razón y de la propia experiencia, pero puede decirse que está allí desde el principio como un polo de atracción, avizorada en el horizonte, orientando todo el proceso reflexivo como algo hacia lo cual habrá de llegarse necesariamente.

De esa manera, pues, aunque de acuerdo al movimiento natural del conocimiento se parte de la diversidad y la contingencia para acceder a la unidad y al primer principio, dicha diversidad de la experiencia singular y fenoménica aparecería como algo caótico y sin sentido si no mostrase de entrada la posibilidad del ascenso hacia su fundamento y causa eficiente. En definitiva lo que da la razón última de los seres múltiples y diversos es el ser subsistente por sí, el *Esse per se subsistens,* es decir Dios. Hay en toda la obra de Derisi un movimiento, según veíamos, hacia la determinación del primer principio y fundamento de toda existencia. De cualquier punto del que se parta habrá de llegarse a ese centro luminoso, que es principio y fin de todas las cosas, y que es el *Logos* o Palabra —como lo señala en uno de sus recientes libros— de donde procede lo que existe, y la esencia y el significado de lo que existe.

Podría alguien argüir quizás que la meta última hacia donde tiende esta explicación de la realidad está como postulada desde el comienzo. Pero eso no es así ni mucho menos; nada se da por sabido, ni hay otros supuestos —de lo contrario nos apartaríamos del ámbito de la filosofía— que no sean los datos de la experiencia y las primeras evidencias de la razón. La demostración de la existencia de Dios es en la posición tomista —la posición de Derisi— una demostración *a posteriori,* o sea de los efectos a las causas. No obstante la idea de Dios no puede estar orientando el pensamiento, al modo de una causa

final vagamente aprehendida. La razón en este caso poseería algún conocimento previo, sin duda, pero no racionalmente explicativo. No hablamos, por cierto, de una idea innata de Dios, al modo del argumento ontológico, sino más bien del *credo ut intelligam* agustiniano, donde la creencia en Dios por vía de fe, predispone la razón para un hallazgo de Dios por vía demostrativa.

La índole misma, en efecto, del saber filosófico como saber de totalidad da lugar a que se produzca esto que venimos diciendo, particularmente cuando se trata del objeto último de la metafísica. Esto no significa, en modo alguno, la confusión de los planos, el de la fe y el de la razón, lo cual sería grave tanto para la razón como para la fe, y que, por otra parte, el tomismo se ha esmerado siempre en distinguir, sino de una situación puramente de hecho. No olvidemos que todo aquel que filosofa, o sea que reflexiona acerca de las esencias y razones de ser de las cosas, lo hace, claro está, desde una situación dada, es decir, desde una perspectiva particular, que es la suya propia. Desde ahí, pues, se asoma al mundo, y al universo todo para comprenderlo en sus causas últimas y fundamentales. Esa perspectiva se origina en sí mismo, en su propia concepción del mundo y de la vida. Claro está que la actitud filosófica es una actitud crítica y reflexiva, y que puede incluir también a las propias convicciones y creencias en la medida que éstas caen bajo la problemática de la razón, pero de suyo los supuestos de dichas convicciones y creencias no tienen por qué ser racionalizables, aunque graviten indirectamente sobre el pensar estrictamente filosófico.

De ese modo entonces el filósofo que cree en la existencia de Dios, que tiene fe en la existencia de Dios, no partirá, por cierto, de tal creencia para explicarse filosóficamente el mundo, la vida humana y la realidad en general; eso no sería hacer filosofía sino teología —teología de la fe, se entiende—, ya que la filosofía no tiene otros supuestos, decíamos, que los que le impone la razón misma. Lo que sucede es que el filósofo creyente, cuando hace metafísica, orienta su reflexión hacia lo que prevé habrá de ser su meta última, sin que ello afecte la índole racional y estrictamente filosófica de tal reflexión. Por otra parte, de los resultados de su reflexión filosófica podrá obtener motivos de credibilidad que fortalezcan su fe. Se trataría, entonces, en este caso de elaborar argumentos racionales para corroborar una creencia, o que de hecho corroboran una creencia. Habría así una colaboración recíproca, aunque extrínseca, entre la fe y la razón. A los efectos de la argumentación filosófica sobre la existencia de Dios, la fe es algo exterior y no debe intervenir en la argumentación misma; sin embargo de hecho, y en el espíritu, es distinto decir: Creo que Dios existe, trataré de buscar una demostra-

ción, que decir: No sé si Dios existe, veré si hay una demostración posible.

No debe, por lo tanto, en tal sentido, desconocerse el modo cómo la fe puede gravitar sobre la razón, e incluso también la falta de fe. Sería interesante indagar en qué medida, por ejemplo, la religión ha incidido desde afuera en los distintos sistemas filosóficos. Precisamente a propósito de Platón y Aristóteles, dice lo siguiente Ortega y Gasset: "Ya empieza a ser, por ejemplo, de sobra evidente que hemos relegado con exceso lo que en la filosofía de ambos seguía habiendo de religioso. No se discute que la filosofía fue, frente a la religiosidad tradicional, *otra cosa,* pero hemos exagerado creyendo que, por ello, no había que contar muy formalmente en Platón o Aristóteles con la perduración de elementos religiosos".[3] Tal sería, quizás, pensemos nosotros, el sentido de aquellas palabras de Aristóteles en la *Metafísica*: "ser amigo de los mitos es en cierto modo ser filósofo",[4] si por mito hemos de entender en el contexto del filósofo griego un saber extrarracional, un saber de creencia diverso al de la razón filosófica. Por otra parte, ¿no se ha hecho mención muchas veces de la influencia del pietismo en la filosofía de Kant, particularmente en la *Crítica de la Razón Práctica?* El hombre que cree es el mismo hombre que filosofa y es esa situación personal lo que hace que ambos saberes —sabiduría de la fe y sabiduría de la razón— marchen conjuntamente. Así, si el filósofo es agnóstico en materia religiosa, o ateo, también ello, sin duda, repercutirá en su sistema filosófico. La doctrina de las dos verdades que algunos defendían en la Edad Media es insostenible y se opone totalmente a las exigencias de unidad y congruencia en la verdad que requiere la mente.

Dentro, pues, de su posición tomista, el pensamiento filosófico de Mons. Derisi se caracteriza por el especial empeño, el particular énfasis cabría decir, en acentuar la idea del fundamento metafísico de la totalidad del ser, la noción del *Esse per se subsistens,* en quien se encuentran las perfecciones puras en estado absoluto. Las cosas contingentes y finitas son lo que son, poseen su ser, en cuanto participan del ser primero, es decir de Dios, de quien procede toda esencia y existencia. La concepción platónica de la participación, precisada, si cabe decir, por la noción aristotélica de la analogía, vienen a esclarecer ese orden de universo que tiene su principio y causa en Dios creador y providente. Toda verdad, todo bien y toda belleza parcial y mudable encuentra su razón de ser última en la Verdad, Bien y Belleza identificadas en Dios. En esta amplia visualización

[3] J. ORTEGA Y GASSET, "Prólogo" a la *Historia de la Filosofía,* de H. BREHIER.
[4] *Met.* 962 b. 19.

metafísica hay también cierta formalidad de carácter estético, que es peculiar del estilo del pensamiento filosófico de Mons. Derisi. Precisamente en su obra *Lo eterno y lo temporal en el arte,* tal concepción metafísica vista desde la perspectiva de lo estético encuentra su expresión más genuina.

El pensamiento filosófico de Derisi actúa a este respecto de un modo, diríase, paradigmático; presenta en su plano, en el alto plano en que se desenvuelve, los rumbos orientadores. Debajo de todo ello está la complicada urdimbre de la finitud y la contingencia; está, si se quiere, la problematicidad de lo concreto y lo singular, a lo cual se dirige de un modo especial la temática filosófica de nuestro tiempo. Esta parte de la realidad ofrece sin duda un amplio campo para la reflexión filosófica, aunque pueda ser también un campo propicio para la confusión y el desconcierto; sin embargo, el saber filosófico debe interesarse por esa suerte de laberinto para esclarecerlo e iluminarlo. En algunos escritos de Derisi, especialmente en los que se trata de cuestiones culturales, o de historia de la filosofía, particularmente de filosofía actual, se lleva a cabo tal cometido. Alguien comparó una vez a la obra de Monseñor Derisi con una "rosa de los vientos"; quienquiera que de una manera u otra se sumerja, en efecto, en la multiforme diversidad del pensamiento filosófico de nuestro tiempo para asumirlo, o discutirlo, o interpretarlo, o rechazarlo, o simplemente comprenderlo, hará bien en dirigir su mirada a esa "rosa de los vientos"; seguramente no ha de perder el tumbo.

JOSÉ MARÍA DE ESTRADA

# LOS "HUMANISMOS" Y EL HUMANISMO CRISTIANO

*A Mons. Dr. Octavio N. Derisi con la leal amistad de tantos años y el compartido ideal cristiano de siempre.*

En el año 163, segundo del Imperio del estoico Marco Aurelio, era Prefecto de Roma otro filósofo estoico, maestro del Emperador reinante, de nombre Junio Rústico. Ante ellos fue denunciado, al parecer por un pseudo filósofo corrompido, Justino poco después mártir de Cristo. Justino, hijo y nieto de paganos, por su educación refinada y por propia voluntad era un digno representante de la *paideia* griega, el equivalente aproximado de la *humanitas* latina. Esto equivale a decir, utilizando el término moderno, que Justino era un miembro vivo del *humanismo* antiguo para el cual la formación del hombre suponía el desarrollo de la totalidad de las potencias del hombre concreto. Llama la atención que sus captores, Marco Aurelio y Junio Rústico —filósofos los dos— fueran, también, representantes de la *humanitas* tan morosamente analizada por Cicerón en *De oratore*. Ninguno de los dos se conmoverá ante el martirio de su colega. Porque, en efecto, Justino lo era no solamente por su cultura sino porque había seguido la filosofía de Platón [1] y conocía a fondo todas las doctrinas filosóficas de aquel momento. Su conversión al Cristianismo, lejos de apartarlo de las fuentes greco-latinas de su formación, se las hizo ver con mayor claridad y su admiración por Sócrates y la muerte del maestro, no es ajena a su fe cristiana. Llevado ante el prefecto Rústico, éste le interroga y, ante la negativa de Justino de creer en los dioses, le pregunta: "¿Qué doctrina profesas?"; a lo que Justino responde: "He procurado tener noticia de todo linaje de doctrinas; pero sólo me he adherido a las doctrinas de los cristianos, que son las verdaderas...".[2] El diálogo prosigue, áspero de parte de Rústico, firme y fervoroso de parte de Justino; el santo expone los

[1] *Apol.* II, 12; sigo la edición bilingüe de Daniel Ruíz Bueno, *Padres Apologistas Griegos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954.

[2] *Actas de los mártires*, p. 311 (II, 3), texto bilingüe, Introducción, Notas y versión española de Daniel Ruíz Bueno, 2ª ed., B.A.C., Madrid, 1968.

grandes misterios de su Fe; Rústico, cortante, dice: "Luego, en definitiva, ¿eres cristiano?", Justino responde: "Sí, soy cristiano".[3] Con lo cual Justino sella su suerte. Del mismo modo responden sus seis compañeros. A todos les cortan la cabeza, alcanzando así la gloria del martirio.

Justino ha muerto por Cristo. Y este su con-morir con El, no ha anulado su naturaleza y, por tanto, su humanitas recibida, en él, por una larga tradición; por el contrario, con su testimonio de la sangre, ha sobrellevado hasta el grado de la "nueva creación" todo cuanto él mismo era y tenía de bueno en el orden de la naturaleza. Así como el Martirio de Cristo supone su naturaleza humana, del mismo modo, el martirio de Justino supone su radical *humanitas;* y todo cuanto él mismo era como hombre, ha logrado un estado deiforme en el cual se cumple precisamente como hombre. La *paideia* de la cual Justino era digno representante ha sido completada. Rústico no sabe que la *humanitas* que él representa sólo se logra plenamente en Cristo y, paradójicamente, envía a Justino al martirio en defensa de su visión del hombre y del mundo sin percatarse (porque no tiene la gracia de la Fe) que es instrumento de su superación definitiva. Si admitiéramos la existencia de un verdadero humanismo precristiano o clásico, semejante humanismo no se realiza en Marco Aurelio o Rústico, sino que logra su completidad y su sentido en el mártir cristiano San Justino. Esto es lo que intentaré explicar.

## I. – EL HUMANISMO CLASICO INSUFICIENTE Y EL HUMANISMO CRISTIANO

### 1 – *Paideia griega y paideia cristiana.*

San Justino, desde su conversión hasta su martirio, ha transfigurado la *paideia* griega en una nueva paideia que ya San Clemente Romano había denominado *paideia* cristiana. Y nosotros entendemos por *paideia* la formación del hombre como hombre; como expresa Marrou, indicamos "el estado de un espíritu plenamente desarrollado, en el cual han florecido todas sus virtualidades, el del hombre que ha llegado a ser verdaderamente hombre".[4] Todo el mundo griego, bajo el helenismo romano, se siente partícipe de este ideal que, por ser tal, no puede reducirse a la unidad política o racial; trátase, ante todo, de "un mismo tipo ideal de humanidad" que será repetida, según Marrou, a lo largo de ocho siglos, con lo cual supone

[3] *Actas,* III, 4, edición citada, p. 313.

[4] *Historia de la educación en la Antigüedad,* p. 117-118, trad. de José R. Mayo, Eudeba, Buenos Aires, 1970.

una continuidad, cierta transposición de la *paideia* griega en la *paideia* cristiana.

El venerado Papa San Clemente Romano, discípulo de San Pedro y San Pablo, en su carta a los corintios, exhorta a los fieles a que "participen nuestros hijos de la paideia en Cristo" (*en Xristo paideías*);[5] esta expresión —educación en Cristo— *supone* la formación antigua pero transpuesta a otro plano que es el del hombre "nuevo" o de la "nueva creación" (sobre lo cual he de insistir más adelante); la carta de San Clemente Romano, concluye con el mismo concepto al hacer una recapitulación de todo cuanto ha enseñado pues exhorta a practicar la "paideia de Dios" (*paideías tou Theou*).[6] El anónimo autor del célebre *Discurso a Diogneto* (un siglo más tarde), luego de refutar la idolatría y el judaísmo, hace notar que los cristianos "no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni habla una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás".[7] En otras palabras, los cristianos, en cuanto hombres, pertenecen vitalmente a una cultura y a un medio histórico concreto; pero existe una inconmensurable diferencia: "lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo. El alma está esparcida por todos los miembros del cuerpo, y cristianos hay por todas las ciudades del mundo. Habita el alma en el cuerpo, pero no procede del cuerpo; así los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo".[8] Así, pues, en virtud de la Encarnación y Redención de Cristo que ha asumido la totalidad de la naturaleza humana, los cristianos son y no son del mundo; en cuanto lo son, constituyen la vida (sobrenatural) del mundo; pero no lo son porque el destino absoluto no está en el mundo. Por consiguiente, el hombre pagano (y la *paideía* pagana) está como detenido en el mundo; pero, por eso, no se logra de veras a sí mismo ni siquiera en la línea de la naturaleza.

¿A qué queda entonces reducido el humanismo antiguo? El hombre antiguo está sometido a la necesidad cósmica y aunque haya tematizado (o simplemente aceptado sin crítica) que el movimiento más perfecto es el movimiento circular, de hecho encubre un mito prefilosófico que el Cristianismo destruyó con su noción de creación *ex nihilo;* el hombre antiguo se siente prisionero del Tiempo y carece de la indeterminación de la libertad hacia el futuro; por eso,

---

[5] *Carta Primera a los Corintios,* XXI, 8, cito por *Padres Apostólicos,* ed. bilingüe de Daniel Ruiz Buenos, B.A.C., Madrid, 1950.
[6] *Op. cit.* LXII, 3.
[7] *Discurso a Diogneto,* V, 1-2.
[8] *Op. cit.,* VI, 1-3.

cuando Edipo (en *Edipo en Colona*) recuerda su tremenda desgracia, sabe que él no tiene responsabilidad en la muerte de su padre y en el hecho de haberse desposado con su propia madre: "¿con qué justicia —exclama— podrías culparme a mí, si no había aun recibido la vida de mis padres, si aún no existía yo?" cuando habló el oráculo; "vine a las manos con mi padre y le quité la vida, ¿qué culpa puedes tú encontrar razonablemente de un hecho involuntario?" Este mundo, tan bien reflejado en la tragedia griega, no permite el desarrollo pleno del hombre como hombre porque es un mundo sin libertad y sin futuro; por eso, la *paideia,* como ideal de formación del hombre, quedará siempre incumplida, radicalmente *insuficiente,* hasta que el mundo de la necesidad sea quebrado por la Revelación Cristiana; es decir, hasta que el hombre cristiano, como el alma respecto del cuerpo, confiera la vida sobrenatural al mundo pagano, como se dice en el *Discurso a Diogneto.* El ideal de la *paideia* griega o de la *humanitas* latina es, para el hombre pagano, un ideal nunca cumplible, siempre insuficiente. De ahí que suscriba el juicio del P. Fabro cuando dice: "El concepto que tenía la edad clásica del hombre difícilmente puede ser bautizado con el nombre de humanismo. Si este término quiere significar la afirmación del hombre, el hombre permanece en poder de las fuerzas del cosmos y a merced del destino contra el cual nada pueden ni siquiera los dioses".[9]

Llegados a este punto, es menester precavernos de la idea errónea de una suerte de yuxtaposición extrínseca de lo cristiano "sobre" la *paideia* pagana; tampoco fue una suerte de "táctica" aplicada a la expansión misionera de la Iglesia, ni una especie de "imitación" o utilización de la *paideia* griega. Todo lo contrario: La *paideia* cristiana (verdadero humanismo no contradictorio con un teandrismo cristiano) supone al hombre griego y su propio crecimiento hacia Cristo y, por eso, la Iglesia habla su misma lengua y debe, ab intrínseco, usar sus mismos problemas y su mismo lenguaje filosófico. La radical insuficiencia antigua, encontrará su intrínseca completidad en la "nueva creación" de la Iglesia y del hombre cristiano. Es menester insistir sobre esto.

## 2 — *El humanismo cristocéntrico y la verdadera tradición de Occidente.*

Cuanto he dicho anteriormente, sobre todo el análisis de la *paideias tou Theou* de San Clemente, los pasajes del *Discurso a Diogneto*

[9] "El humanismo y la filosofía moderna", p. 71, en Toffamin, Bendiscioli y otros, *Humanismo y mundo moderno,* trad. y prólogo de fr. José Oroz, Librería Augustinus, Madrid, 1960.

y del martirio y escritos de San Justino, en verdad está en dependencia directísima de la doctrina del Nuevo Testamento sobre el hombre nuevo y, de modo especial, con las enseñanzas de San Pablo. Después de Pentecostés, era natural que los Apósteles se dirigieran a los judíos, directos destinatarios del mensaje de salvación. Rechazado éste, se volvieron hacia los gentiles cuya cultura y cuya lengua ya les eran familiares. El prudente Gamaliel, percibe la abismal gravedad teológica del rechazo total de sus hermanos los judíos y dice: "dejad a estos hombres y soltadlos, porque si esta idea u obra viene de hombres, será desbaratada; pero si de Dios viene, no podréis destruirla, no sea que os halléis peleando contra Dios" (Act., 5, 38-9). El sabio y justo fariseo expresa con claridad que no tiene, el hombre judío, la posibilidad de un término medio: Con Dios o contra Dios; la aceptación o el rechazo y, de hecho, sus hermanos los judíos se encontraron *peleando contra Dios*. Poco después, San Pablo se dirige a los hebreos en Antioquía y a los judíos les recuerda aquello que ya saben: "Nosotros os anunciamos la promesa dada a los padres, ésta es la que ha cumplido Dios con nosotros" (Act., 13, 32). Por consiguiente, al judío no le queda otra cosa que creer y confirmar por la fe lo ya conocido por medio de los profetas; por eso, ante todo y primeramente, la Palabra debía serles anunciada a los hebreos; rechazada por ellos, entonces y sólo entonces los Apóstoles vuelven su atención a los paganos: "después que vosotros la rechazáis y os juzgáis indignos de la vida eterna, he aquí que nos dirigimos a los gentiles" (Act., 13, 46-47).

De muy diversa naturaleza es el discurso de San Pablo a los atenienses, prototipo del modo de dirigirse del Apóstol a los representantes de una antigua tradición que reconocía su culminación en la idea de la *paideia* como formación completa del hombre. Por eso, San Pablo, ante un auditorio de hombres cultos, de estoicos, de escépticos y neoplatónicos, lejos de rechazar todo cuanto han descubierto los antiguos, reconoce en ellos aquella búsqueda, como en penumbras, de la verdad y que constituye —como afirmarán los Padres posteriores— una suerte de implícita fe en Cristo, el "Dios desconocido". Es decir, en cuanto búsqueda, constituye una intrínseca, íntima y natural tendencia hacia Aquel que es el Unico capaz de colmar el movimiento *del hombre como hombre* hacia la Verdad. Por eso, les dice: "Varones atenienses, en todas las cosas veo que sois extremadamente religiosos; porque al pasar y contemplar vuestras imágenes sagradas, hallé también un altar en que está escrito: A un dios desconocido. Ese que vosotros adoráis sin conocerlo, es lo que yo os anuncio" (Act., 17, 22-23). Los versículos 24 a 31 constituyen una síntesis

extraordinaria de la economía de la salvación, hasta el anuncio de la resurrección de Cristo: "Cuando oyeron lo de la resurrección de los muertos, unos se burlaban, y otros decían: 'Sobre esto te oiremos otra vez'. Así salió San Pablo de en medio de ellos. Mas algunos hombres se unieron a él y abrazaron la fe, entre ellos Dionisio el areopagita, y una mujer llamada Dámaris, y otros con ellos" (Act., 17, 32-34).

El texto de San Pablo *supone* que se puede adorar, venerar, a Quien se ignora; algunos traducen: "lo que veneráis sin saber"; es decir que, por naturaleza, el hombre busca a Dios, en este caso, oscurecido por el pecado; en todo cuanto el hombre hace, busca, venera, sin saber bien a Quien. Toda la cultura de Grecia y del mundo antiguo es, desde este punto de vista, una suerte de *tensión* hacia el Verbo a quien apenas se barrunta; por consiguiente, el máximo desarrollo del hombre, como hombre, la *paideia* griega, reconoce como lo más íntimo de sí misma, esta suerte de fe implícita. Solamente cuando se hace explícita por el inconmensurable paso de la conversión, puédese adorar al (único) Dios *conocido* por la Fe. En tal caso, el anterior desarrollo del hombre, radicalmente *insuficiente,* no sólo no se anula, sino que es ontológicamente *transfigurado;* alcanzó una suerte de ser "otro" siendo el mismo; siendo más sí mismo, si cabe la expresión, pues, en él, acontece un acto tan trascendental como la creación de la nada, que es su acceso al orden de la *nueva creación.* Por eso, me atrevo a hablar de una transfiguración de todo cuanto ha sido el hombre "viejo". Pero el desarrollo que haya existido —que es lo mismo que decir la naturaleza— aún existe realmente transfigurado en el orden sobrenatural de la Gracia. Por eso, la antigua *paideia* insuficiente, que existía como en tinieblas, se transfigura en lo que Clemente Romano denominó, una generación más tarde, la *paideia de Cristo.* No se trata entonces de una acomodación, o de una imitación, para "hacer aparecer al cristianismo como una continuación de la *paideia* griega clásica, lo que haría que su aceptación fuese lógica para quienes poseían la antigua", como insinúa Werner Jaeger.[10] En modo alguno, San Pablo y los posteriores Padres, saben por la fe que *realmente* la paideia griega se transfigura en una paideia *nueva* y, como tal, no se trata de una yuxtaposición extrínseca sino de un crecimiento intrínseco. Menos aún puede pensarse que los Apóstoles querían una simple imitación y adaptación. Eso hubiese equivalido a la ausencia de Fe en la gracia sanante y elevante de Cristo que no se ejerce sobre la nada sino sobre la *naturaleza.*

---

10 *Cristianismo primitivo y paideia griega,* p. 24, trad. de Elsa C. Drost, Fondo de Cultura Económica, México - Bs. As., 1965.

Pero la naturaleza estaba herida por el pecado. Por eso Cristo tuvo que "hacerse pecado" (II Cor., 5, 21), descender hasta esta nada que desgarraba al hombre. Cristo, que es la Vida, descendió hasta la Muerte. Como enseña Santo Tomás, el pecado supera de tal modo al hombre que lo *aniquila* y la misma obra de la creación quedaría frustrada si aquel mal no fuere reparado, restaurando la naturaleza caída. Y el medio no podía ser ni un ángel ni un mero hombre sino el mismo Dios por la Encarnación del Verbo eterno.[11] El Verbo, pues, asume *toda* la naturaleza humana sin que ningún ámbito de su vida, de su actividad, de su mundo, pueda considerarse fuera del alcance saludable de la Encarnación. Ningún ámbito del hombre puede resultar autónomo, autosuficiente, pues el verdadero *centro* de todo es Cristo. La *paideia* cristiana no es, pues, otra cosa que esta implantación de todo lo que existe en Cristo y, por eso, el hombre es, desde la Encarnación y Redención, cristocéntrico; el progreso interior del hombre es proceso de deificación, teándrico, en el cual toda la naturaleza *en cuanto naturaleza* se logra a sí misma; así como lo superior incluye virtualmente a lo inferior, el hombre nuevo cuyo Modelo es Cristo incluye, en su propio desarrollo, el perfeccionamiento de todo cuanto es por naturaleza. Sin Cristo, el hombre como hombre no hubiese logrado abrir el camino de su propia perfección en cuanto hombre natural. Por eso, el humanismo (si quiere así denominarse a la *paideia clásica*) casi no era tal por su radical insuficiencia; a partir de Cristo, el humanismo es cristocéntrico. Y este humanismo teándrico es el *único humanismo posible.**

Los Padres Apostólicos y los Padres Apologistas tuvieron plena conciencia de esto y, como ya dije, Clemente Romano debe haberlo oído de los propios labios de San Pablo. En el siglo II, Justino, que muere mártir por defender esta nueva *paideia* de Dios, escribió que todos los hombres (y con cuánta mayor razón los griegos) tenían "unos como gérmenes de verdad"[12] que, en la segunda Apología, identifica con la "semilla del Verbo, que se halla ingénita en todo el género humano".[13] Obsérvese que estos gérmenes de verdad o semilla del Logos, son ingénitos, es decir, nacen con el hombre; le pertene-

---

[11] *Comp. Theol.*, 199.

* Hace veintitrés años, en mi obra *Cristocentrismo* (Córdoba, 1957), al emplear el término "autonomía" en sentido absoluto, identificaba su significado con el de autosuficiencia. por esa razón, no era partidario de la expresión "humanismo cristiano". Mons. Octavio N. Derisi me hizo conocer entonces su afectuosa disidencia, a la que siempre creí un desacuerdo en los términos. Hoy, ni siquiera existe aquel desacuerdo en los términos y pienso, como él, que el humanismo cristiano católico es el único humanismo realmente posible, pues un humanismo sin Dios se niega como humanismo.

[12] *Apología* I, 44, 10.

[13] *Apología* II, 7, 1.

cen por naturaleza. Y el solo desarrollo de éstos en el sentido de la Verdad (el Logos total) es ya, naturalmente, desarrollo del hombre como hombre. Por eso dice Justino que los cristianos viven "conforme al conocimiento y contemplación del Verbo total, que es Cristo".[14] Luego, el hombre y la historia humana reconocen un movimiento, una suerte de tensión del Verbo seminal al Verbo total. Los paganos lo ignoraban y, por eso, ni Marco Aurelio ni Rústico, cuando envían a Justino al martirio, comprenden que Justino muere por la plenitud de la *paideia* que ellos, como en tinieblas, poseían de modo totalmente insuficiente. Sólo convirtiéndose al Cristianismo hubiesen podido alcanzar el verdadero humanismo que es el humanismo cristocéntrico. De este humanismo ha vivido la totalidad de la cultura de Occidente.

San Justino y, con él, muchos otros Padres (como por ejemplo Clemente de Alejandría) cuando hace referencia a las "semillas del Verbo" o semillas de Verdad existentes en todo hombre desde que existe el hombre, aluden a una *tradición* que podríamos denominar *judeo-católica* y cuyo prototipo es Cristo, primero como el Esperado y, después, como el Salvador que vendrá al final de los tiempos. San Pablo no habla de otra cosa cuando en la primera carta a los corintios dice: "yo he recibido del Señor *lo que* (una tradición) también he transmitido a vosotros" (I Cor., 11, 23). En cierto modo trátase de *la* Tradición (la única verdadera Tradición) que, desde la Encarnación del Verbo, se presenta como *nueva* porque, en efecto, lo es; es la tradición del hombre *nuevo,* tradición de la vida sobrenatural que es idéntica a la historia de la Gracia; ella designa un contenido (como hace San Pablo hablando a los corintios) que debe ser transmitido: Depósito sagrado de origen divino cuya garantía es la misma autoridad de Cristo; a esta tradición se opone una pseudo-tradición que es la del hombre *viejo* que proviene, sí, desde Adán, pero que adquiere un perfil por demás evidente desde el momento del rechazo de Cristo por los judíos; esta pseudo-tradición, adherida a lo "viejo" y al "espíritu de novedad", concibe el mundo y el hombre como esencialmente autosuficientes y hace un absoluto de la inmanencia sin creación. Tal es, en definitiva, el *misterio de iniquidad* que combatirá a Cristo hasta el último minuto del último día. Pseudo-tradición esencialmente antihumanista porque, como ya se vio, el único humanismo verdadero es el humanismo cristocéntrico. Volveré sobre esto.

La transfiguración de la *paideia* antigua, por la cual la helenidad alcanzó la culminación de la helenidad misma, transpuesta ahora al plano de la *paideia de Cristo,* constituye el humanismo teándrico

[14] *Apología* II, 7, 3.

cristiano que pone los fundamentos del mundo de Occidente. Al final del discurso de San Pablo en el Areópago, muchos se burlaron de él y le dejaron; pero "algunos hombres se unieron a él y abrazaron la fe, entre ellos Dionisio el areopagita, y una mujer llamada Dámaris, y otros con ellos". Este grupo de personas representan bien el nacimiento de la cultura helénico-cristiana, piedra angular de Occidente. Ellos son los verdaderos fundadores del Occidente cristiano y, por eso, a este mundo del que formamos parte, lo cristiano no le adviene como algo meramente extrínseco, ni como una suerte de acomodación o imitación, sino como *lo más íntimo de lo más íntimo suyo,* en cuanto crecimiento crístico de su propia naturaleza a partir de las "semillas del Verbo". Por eso, Europa y América, sobre todo Iberoamérica, no son comprensibles fuera del ámbito de la fe.

De ahí que tengan, hoy, tanta actualidad, las palabras de Hilaire Belloc cuando sostiene que no puede existir un "punto de vista católico" para considerar a Europa, pues "el católico contempla a Europa *desde adentro*".[15] La nueva *paideia* cristiana es constitutiva de Europa y, por eso, "La Fe es Europa y Europa es la Fe".[16] Más todavía: "nuestra estructura europea, construida sobre los nobles cimientos de la antigüedad clásica, fue formada por medio, existe por, consuena con y sólo perdurará en el molde de la Iglesia Católica. Europa volverá a la Fe, o perecerá".[17] En la medida que el mundo de Occidente se aparte de la Fe que transfiguró la *humanitas* clásica en la *humanitas cristiana* (humanismo cristocéntrico), en esa misma medida perderá su tradición y su propia razón de existir.

Desde esta perspectiva, tomamos conciencia de dos grandes falacias, dos enormes errores que han minado la verdadera comprensión de Occidente: Creer que la Europa moderna (y por tanto América) poco tiene que ver con el Imperio Romano, ya que provendría de las "salvadoras" invasiones germánicas bárbaras y creer, también (con la crítica germana de un Burckhardt o un Cassirer) que es menester esperar al Renacimiento para descubrir al hombre. Estos dos prejuicios provenientes de un pueblo que llegó muy tardíamente a la cultura europea, no se apoyan en ningún dato positivo como lo demostró nuestro recordado Belloc. Por un lado, los bárbaros no querían la destrucción del Imperio sino incorporarse a él y no existió, propiamente, una invasión y una conquista. Dice Belloc: "No hubo tal conquista. Lo sucedido fue una transformación interna de la sociedad

---

[15] *Europa y la fe,* p. 7, p. 16, trad. de E. A. Lanúa, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1967.
[16] *Op. cit.,* p. 8, 27.
[17] *Op. cit.,* p. 270.

romana, durante la cual las funciones principales del gobierno recayeron en los jefes de las fuerzas auxiliares del ejército romano".[18] Si luego seguimos la evolución histórica del término *Palatium* (sede oficial del gobierno), *rex* (mandatario local que sustituye a los gobernadores romanos), en el futuro, ninguno de ellos equiparará su título al de *Imperator:* Serán solamente *rex gotorum, rex Francorum,* todos los cuales ejercían su cargo en nombre del Emperador. Si este mismo proceso se sigue respecto de las instituciones, de la cultura, del ordenamiento de la jerarquía católica, llegaremos a la conclusión que la Edad Media no proviene de ningún poder extrínseco sino de *la misma esencia del Imperio Romano.* Por eso, suscribo la tesis de Belloc: "el feudalismo y la civilización del medioevo provienen de orígenes puramente romanos"; la aparición de Europa, "fue una revolución interna; no vino del exterior. Fue un cambio *de adentro,* ni remotamente parecido a una conquista externa, y mucho menos a una conquista bárbara".[19]

Por otro lado, la Revelación Cristiana había permitido el verdadero descubrimiento del hombre como hombre y la antigua *paideia* insuficiente, como ya dije, se había transfigurado en la *paideia Theou.* Esto explica toda la cultura medieval, desde los Apologistas a los Capadocios, desde éstos al extraordinario San Agustín y desde San Agustín al maravilloso siglo XII. La culminación de este movimiento tan enorme lo encontramos, por un lado, en Santo Tomás de Aquino y, por otro, en Dante. Pero, más allá de la Edad Media, la mística española del siglo de Oro, señala el momento culminante del espíritu cristiano. En la mística española la *paideia* de Cristo alcanza su momento más alto y, por tanto, el humanismo teándrico cristocéntrico. De esta tradición somos hijos los iberoamericanos. Se comprende entonces que no era necesario esperar al Renacimiento (después de todo hijo de la Edad Media) para "descubrir" el hombre; éste había sido ya descubierto (por así decir) y salvado por la cultura católica. Mientras en Europa comienza la destrucción del humanismo cristiano por la Reforma primero y el Capitalismo después, la *paideia* de Cristo se mantiene en España y Portugal y su humanismo cristocéntrico es trasladado a América. La historia de Iberoamérica no es comprensible sin la Fe y, por eso, en la medida que la Fe Católica se clarifique más y más, Iberoamérica encontrará su verdadero destino que no puede ser otro que hacer fructificar —con frutos nuevos— la siempre presente *paideia* de Cristo, como para los hombres del Imperio Romano quería San Clemente.

---

[18] *Op. cit.,* p. 102,
[19] *Op. cit.,* p. 86.

## II. – LA NATURALEZA DEL HOMBRE EN EL HUMANISMO CRISTIANO

### 1. *La antropología cristiana*

La expresión propiamente filosófica de esta nueva concepción del hombre constituye un esfuerzo especulativo de por lo menos doce siglos. El influjo, interno y externo de la Revelación Cristiana, permitió, a la filosofía como filosofía, formular una doctrina que responde a la *paideia* de Cristo. Gilson ha mostrado los esfuerzos, las incongruencias, las vacilaciones, de este largo proceso, sobre todo entre el antiguo platonismo cristiano (que aseguraba la inmortalidad del alma) y el aristotelismo (que aseguraba la unidad del hombre pero comprometiendo la inmortalidad). Remito al lector a la obra capital de Gilson, mientras le invito a seguirme en el aspecto especulativo del problema.[20] La Revelación, de hecho, había permitido a la inteligencia alcanzar lo que, de derecho, siempre pudo lograr: La idea de creación *ex nihilo;* pero esta conquista tiene resonancias inconmensurables, pues si es verdad que lo primero que cae bajo la aprehensión de la inteligencia es el ser *(esse),* todo ente existe por el ser; es decir, todo ente, como enseña Santo Tomás, es por participación y, por eso, se distingue realmente de su acto de ser. Sólo en Dios se identifican lo que es y el acto de ser; en cuyo caso, el *Ipsum Esse Subsistens* es Quien pone la *totalidad del esse* en el ente y semejante acto es la creación. Esta absoluta novedad supone, por un lado, que el hombre es el único ente en quien se participa (conscientemente) el ser (como lo pusieron en evidencia los Padres como San Gregorio de Niza, San Agustín, hasta Santo Tomás); y, por otro, que "si algo se encuentra por participación en un ser, por necesidad ha de ser causado en él por aquel a quien conviene esencialmente".[21] Esta doctrina, formulada mucho más tarde en la síntesis de Santo Tomás, expresa, sin embargo, a la perfección, el resultado inmediato del influjo del Cristianismo; la forma, que en el platonismo es una sustancia y en el aristotelismo participa de la eternidad del mundo, ahora confiere la sustancialidad o, mejor, el acto de ser *(esse): forma dat esse.* En cuyo caso debemos admitir grados de participación desde la materia hasta el Ser imparticipado y como "la forma más perfecta contiene virtualmente cuanto es propio de las formas inferiores",[22] en el orden natural "los seres animados son más

[20] Cf. *El espíritu de la filosofía medieval,* caps. IX y X, trad. de Ricardo Anaya, Emecé Editores, Buenos Aires, 1952.
[21] SANTO TOMÁS, *STh.,* I, 44, I.
[22] *S. Th.,* I, 76, 6, ad 1.

perfectos que los inanimados; los animales, más perfectos que las plantas, y el hombre, más que los animales".[23] La forma racional permite al hombre, precisamente, tener conciencia de su participación en el ser a la vez que, por sus operaciones, percibimos que conoce su propio acto. Con lo cual el filósofo cristiano ha descubierto el salto inconmensurable que separa al hombre del animal. La creación de la nada hace impensable la eternidad de la materia y de las formas (ha caído el mito prefilosófico del eterno retorno) y, por eso, toda operación es operación de todo el compuesto y, en él, el cuerpo (en potencia de vivir diría Aristóteles) es impensable sin el alma que le da el ser hombre, *tal* hombre; por eso la materia se ordena a la forma y, en ese sentido, "el fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y sus operaciones"[24] que suponen la "complexión" del cuerpo o disposición orgánica. Mientras el cuerpo del animal se ordena a lo singular, el cuerpo del hombre se ordena a la inteligencia, la cual es capaz, como decía Aristóteles, de hacerse todas las cosas por el conocimiento. Por eso, si solamente existiera el cuerpo, sería inexplicable como cuerpo *humano* y, por eso, existe un acto del cuerpo que le permite ser en acto *tal* cuerpo; luego, el alma es acto del cuerpo y si es acto *del* cuerpo *no es* cuerpo. El hombre puede conocer los cuerpos; pero puede hacerlo porque el entendimiento no tiene una naturaleza determinada por la naturaleza de las cosas materiales que conoce.[25] Por eso, la metafísica cristiana da un paso a una distancia inconmensurable de la filosofía griega, pues el cuerpo sería inexplicable si se negara o no se afirmara explícitamente la subsistencia del principio de vida que es el alma; de ahí que si el alma no fuese subsistente, debería morir con el cuerpo y, si así fuera, sería forma material; en tal caso no conocería sino singulares; si fuese material no podría apropiarse intencionalmente de todas las cosas y menos de sí misma y así sería imposible el autoconocimiento y todo conocimiento. Además, si la forma substancial da el ser y el acto de ser es aquello que pertenece a algo por sí mismo, no le puede ser quitado; el acto de ser pertenece a la forma por sí misma y, por eso, "el ser *(esse)* de ningún modo puede ser separado de la forma", es decir, del alma.[26] La muerte no puede separar la forma de sí misma y, por eso, la inmortalidad individual es inherente a la naturaleza del hombre. Con lo cual la metafísica cristiana nuevamente se sitúa en un grado de progreso inconmensurable respecto del mundo pagano, pues, siendo el hombre la unidad sustancial, la

[23] *S. Th.*, I, 76, 3.
[24] *S. Th.*, I, 91, 3; *De anima*, a. 8.
[25] *In III De anima*, 1, 7, nº 684; *S. Th.*, I, 75, 2; *De Spir. Creat.*, a. 2.
[26] *Quaest. de Anima*, a. 14 c; *Comp. Theol.*, 84; *S. Th.*, I, 75, 6.

inmortalidad dice relación también al cuerpo puesto que el alma, en virtud de la individuación, quedaría como en referencia permanente a *su* cuerpo. La inmortalidad garantiza la beatitud personal después de la muerte, aunque sea sostenida con buenos argumentos estrictamente filosóficos; pero también muestra que la unidad sustancial no es contradictoria con la resurrección de los muertos que el cristiano conoce por la Fe.

Si la forma sustancial confiere el acto de ser *tal* hombre, es forma no solamente del todo sino de cada una de sus partes; de ahí que el alma esté unida a todo el cuerpo y a cada una de sus partes.[27] El hombre total no es el alma, no es el cuerpo, sino el *todo:* Alma incorporada, cuerpo-animado: Un cuerpo que recibe el acto de ser por el alma y un alma que se expresa por el cuerpo y al que trasciende en cuanto forma intelectiva. Este todo inefable, el único ente que tiene conciencia de su participación en el ser, la culminación de todo el universo visible, es el *hombre.* De este modo y en el orden filosófico, la antropología cristiana, después de la transfiguración del hombre antiguo por la *metánoia* de la Fe, puede afirmar que el hombre, en virtud de la participación del ser que le trasciende, está abierto a la Trascendencia del Ser divino que lo ha creado (Dios personal); el hombre es, pues, sustancia perfectamente subsistente (el *suppositum* de Santo Tomás y los escolásticos); sustancia individual subsistente ontológicamente incomunicable, es decir, *persona.* Pero esta conocida noción de persona, culminación de la antropología cristiana, históricamente supone la *creatio ex nihilo,* la bondad de la materia negada por la Antigüedad, la corrección ex radice de las nociones de forma y materia, la solución precisa del problema de la inmortalidad personal y, sobre todo, la posibilidad de una metafísica que funde la noción de Dios personal.

## 2. *El humanismo católico cristocéntrico*

La radical insuficiencia de la antropología antigua ha alcanzado, a través de una mutación profunda de sí misma producida por el orden nuevo del Cristianismo, la posibilidad de una definitiva afirmación y formación del hombre como hombre que, en el ideal de la *paideia* antigua, era ontológicamente inalcanzable. Tampoco estaba claro el mismo ideal de la *paideia.* En cambio, ahora, la metafísica cristiana propone la persona humana —imagen y semejanza de Dios— como fin de toda auténtica formación del hombre. No era, pues, necesario esperar al Renacimiento, pues desde San Justino a Santo

[27] *S. Th.*, I, 76, 8; 93, 3; *CG* II, 72; *In Sent.* I, d. 8, q. 5, a. 3; *Quaest. de Anima*, a. 10.

Tomás y desde éste a San Juan de la Cruz, el hombre concreto de carne y huesos había sido "descubierto". En este sentido, el solo desarrollo integral del hombre, se puede llamar "humanismo"; pero, en tal caso, como dice Mons. Octavio N. Derisi, "un auténtico humanismo que tenga presente las condiciones existenciales de la vida humana, deberá ser cristiano". Agrega: "no puede haber verdadero humanismo que no sea cristiano, más aún, católico".[28]

Animémonos a ir más lejos: La antropología filosófica cristiana, desde San Agustín a Santo Tomás, muestra al hombre en disponibilidad para lo sobrenatural y, por eso, el humanismo católico —único posible— pide ser completado con el misterio sobrenatural. Ninguno lo expresa mejor que el misterio de la Encarnación del Verbo que, al asumir la naturaleza humana, en ella asumió la totalidad de lo real. La Persona divina (el Verbo de Dios) y las dos naturalezas —divina y humana— que constituyen el insondable misterio de Cristo, supone, como lo expresa Schmaus, que por la Encarnación "la fuerza existencial del Logos se hizo fuerza existencial de la naturaleza humana (...). El Logos se apropió de la naturaleza humana con tal fuerza que puede decirse que su propia mismidad se hizo la mismidad y el 'yo' de la naturaleza humana"; con lo cual hay en Cristo nada menos que "una apropiación esencial que llega hasta lo más hondo de la realidad".[29] San Agustín, aclarando que "ni Dios Padre, ni el Espíritu Santo, ni la Trinidad, sino el Hijo solo, se humanó", no obstante hace notar que "en la obra de la Encarnación intervino la Trinidad".[30] Me causa una suerte de estupor sobrenatural pensar que, por eso, la humanidad mía y la de cada uno de los hombres, por este insondable misterio y el de la Ascensión, ha sido como inscripta en el centro misteriosísimo de la Trinidad. En consecuencia, nada revela más profundamente el hombre al hombre que la persona de Cristo; nada puede "descubrir" el hombre al hombre, mejor que la Encarnación del Verbo. Por eso, el Papa Juan Pablo II dice: "Cristo Redentor ...revela plenamente el hombre al mismo hombre"; por el misterio de la Redención es, en verdad, nuevamente creado y, por eso, "el hombre que quiere comprenderse hasta el fondo de sí mismo... debe... entrar en El (en Cristo) con todo su ser, debe 'apropiarse' y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo".[31] Este misterio "vivifica todo aspecto del humanismo auténtico", insiste el Papa; "Jesucristo

[28] *La persona. Su esencia, su vida, su mundo*, p. 370, Instituto de Filosofía, La Plata, 1950.

[29] *Teología Dogmática*, III, p. 139, ed. cast. Ediciones Rialp, Madrid, 1959.

[30] *De Trinitate*, XV, 11, 20 in fine.

[31] *Redemptor hominis*, II, 10.

es principio estable y *centro* permanente de la misión que Dios mismo ha confiado al hombre".[32] En tal caso, la existencia del hombre está *centrada* en Cristo y el único humanismo posible y auténtico es aquel que supone el progreso interior del hombre como pascua cotidiana del pecado a la Gracia, de lo "viejo" a lo "nuevo". Y eso solamente es posible *a partir de la naturaleza* asumida por Cristo. Por eso es imposible un humanismo no-cristiano, así como no era ni será posible un humanismo que tenga como punto de partida una naturaleza "cerrada" para la Revelación. El humanismo será cristiano o no será humanismo y semejante humanismo, en cuanto no es posible sin la centralidad de la Encarnación se hace idéntico con un *cristocentrismo* sólo posible en el seno del Cuerpo Místico de Cristo. De ahí que, desde el principio, al considerar la transfiguración de la *paideia* pagana en la *paideia* en Cristo (según la hermosa expresión de Clemente Romano) estemos convencidos que no existe otro humanismo que el humanismo católico cristocéntrico.

## III. – LA ANIQUILACION DEL HOMBRE EN LOS PSEUDO-HUMANISMOS MODERNOS

En la línea de la Tradición católica que asume y transfigura la tradición griega y romana, todo ha comenzado absolutamente (acto creador primero) y la persona humana es el ápice de lo real abierto a la posibilidad de la Revelación de Dios; en el orden sobrenatural, el hombre como hombre alcanza su mismidad en Aquel que ha asumido y salvado su naturaleza. Por eso hemos dicho que el único humanismo auténtico es el humanismo cristocéntrico. Todo otro pretendido "humanismo" que supone la inmanencia del mundo a sí mismo y, por tanto, al hombre como medida de todo, se vuelve contradictorio y autodestructivo. Esta idea no es nueva y fue el tema esencial del libro del P. de Lubac sobre *El drama del humanismo ateo*.[33] Sin embargo, el mundo actual contempla la proliferación de estos "humanismos" sin trascendencia, que han hecho decir al Papa Juan Pablo II en Puebla: "Frente a otros tantos *humanismos,* frecuentemente cerrados en una visión del hombre estrictamente económica, biológica o psíquica, la Iglesia tiene el derecho y el deber de proclamar la verdad sobre el hombre, que ella recibió de su Maestro Jesucristo. Ojalá ninguna coacción externa le impida hacerlo. Pero, sobre todo, ojalá no deje ella de hacerlo por temores o dudas, *por haberse dejado contaminar por otros humanismos,* por falta de

[32] *Op. cit.*, II, 11; el subrayado es mío.
[33] HENRI DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, 462 pp., trad. de Carlos Castro Cobells, E.p.e.s.a., Madrid, 1949.

confianza en su mensaje original".[34] Esta "contaminación" proviene de haber aceptado que el hombre es la medida de lo real y, consecuentemente, que lo realmente finito es inmanente a sí mismo.

1. *De la autonomía de la razón a la teogonía gnóstica de Hegel*

No es posible remontarnos a los orígenes y hacer una historia detallada de este proceso, aunque, seguramente, sería necesario analizar el nominalismo de fines de la Edad Media. Lo que importa es retener ciertas líneas generales de sentido que resumen lo esencial del pensamiento de la "iluminación" cuyo dato inicial consiste en la afirmación dogmática del poder exclusivo de la razón humana; esta reducción del intelecto trascendentista a la *ratio* autónoma (que todo resuelve y disuelve en su propio ámbito) hace del hombre un ente autosuficiente —que se da su propia ley— y del mundo finito un absoluto, es decir, desligado de toda trascendencia. Para el pensamiento clásico pero, sobre todo, para la filosofía cristiana, la conciencia muestra el ser, es decir, apenas es el lugar en el cual el *esse* o acto de ser se hace presente, lo que es imposible a los irracionales; por eso, el ser es inmanente y, al mismo tiempo, trascendente o, mejor aún, interior y trascendente. Pero desde el momento en el cual el pensamiento (por un largo proceso que desde la Ilustración llega a Hegel pasando por Kant y el idealismo alemán) deja de ser contemplativo del ser para hacerse transeúnte, es decir, "creador" del objeto, causa suya, la conciencia no se limita a "mostrar" el ser sino que lo *pone*. Por un lado, la interioridad, en virtud del influjo del Protestantismo, se trueca en subjetividad y, por otro, la conciencia se pone como inmanente a sí misma; de ahí que considere muy exacta la afirmación del P. Fabro cuando dice: "El acoplamiento o acercamiento del principio teórico de la inmanencia con el principio protestante de la interioridad religiosa es la característica del idealismo alemán, al cual, corresponde haber descubierto la fórmula del humanismo absoluto. La esencia del humanismo absoluto idealista es haber rebajado a Dios hasta el hombre, o más bien haber hecho de Dios un 'superlativo humano', según una profunda y feliz expresión de Kierkegaard".[35] El pensamiento, al hacerse ab-soluto, desligado de todo porque el todo es concepto, se pone, se niega en su ser-otro y regresa sobre sí, generando lo real; lo finito se hace uno con lo Infinito en la dialéctica de posición-negación-superación (devenir) y, por eso, en el hegelismo puede hablarse de una suerte de

[34] *Discurso inaugural*, p. 17, en *Documento de Puebla*, Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 1979; el subrayado es mío.
[35] *El humanismo y la filosofía moderna*, ed. cit., p. 78.

humanismo absoluto. En cuanto tal, supone que el Espíritu, cuando regresa del mundo de la Naturaleza (su ser otro), se convierte en subjetividad y libertad; es, así, espíritu subjetivo, en cuanto cognoscitivo; es alma (objeto de la antropología) que, a su vez, es alma natural, sensible y real;[36] pero, en cuanto se pone como autoconciencia, "como reflexión idéntica sobre sí y sobre otra cosa", es objeto de la Fenomenología del Espíritu; y, a su vez, el espíritu se determina en sí mismo, regresa sobre sí como sujeto por sí y es el objeto de la Psicología; aparece así el "espíritu libre" que es el momento más importante de la espiritualidad subjetiva y, por tanto, del hombre; pero como esta espiritualidad subjetiva se realiza en la historia y en las instituciones concretas (espíritu objetivo), al cabo aquella subjetividad es absorbida por la "realidad ética consciente de sí" que es el Estado y, con él, por el todo del Espíritu que, como un Moloch, fagocita al singular subjetivo. Por un lado, el hegelismo pone una suerte de humanismo absoluto y, por otro, lo disuelve. Simultáneamente, Dios deja de ser el foco de ascenso del hombre, pues "desciende" a la inmanencia y se "pone" en el ámbito del pensamiento. Como ahora es la filosofía la instancia suprema (el saber absoluto) la razón "explica" a Dios y al misterio; como en el gnosticismo del siglo II, Dios (al menos el diosillo de la Biblia) surge de una suerte de *pleroma,* un Todo inmanente a sí mismo, en el cual el Padre es "lo general abstracto que está encubierto aún"; el Hijo es su ser otro en Quien el Padre "se sabe en él y se contempla a sí mismo en él" y el Espíritu es, justamente, este saberse y contemplarse en él; por eso, el Espíritu no es ni uno ni otro por sí mismos sino "el conjunto".[37] Teogonía inmanentista y gnóstica en la cual el hombre "pone" lo real y a sí mismo (humanismo absoluto) y, por el solo hecho de ponerse, se disuelve en el Absoluto. A su vez, el misterio, como en el caso supremo de la Trinidad, es "explicado" en el *pleroma* del Todo racional como en la gnosis de Basílides o Spinoza, como en la Cábala ocultista y en ciertas doctrinas herméticas. La autosuficiencia de la Conciencia es, pues, la nadificación o aniquilamiento del hombre.

## 2. *El "humanismo" homicida de Feuerbach y Marx*

Este panlogismo aniquilador del hombre concreto, encubre un materialismo empirista y prepara la total "desteologización" del pro-

---

[36] *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques,* nº 387, trad. J. Gibelin, p. 219 y ss., J. Vrin, París, 1952.

[37] *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* trad. J. Gaos, vol. I, p. 45; 2 vols., Rev. de Occidente, Madrid, 1953.

pio hegelismo. Si ser y pensar se identifican, pensar es reconocer que "lo otro" es, siempre, pensamiento pensado, concepto; en tal caso, la materia es también pensamiento (como lo es la naturaleza que es la Idea en su ser-otro) y, por eso, la inversa es verdadera, es decir, el pensamiento se convierte con la materia y no es contradictoria una conclusión que sostenga que todo es materia en movimiento. Un materialismo y un empirismo radical subyacen en el hegelismo y por eso, creo que la izquierda hegeliana es más coherente que la derecha y, sobre todo, el esfuerzo de Feuerbach por "desteologizar" el hegelismo. En efecto, la filosofía, para Feuerbach, no tiene por principio una esencia abstracta (como en Hegel) "sino un ser real, o, mejor, el más real de los seres: el hombre".[38] Pero la conciencia existe sólo allí donde un ser "tiene como objeto su propio género, su propia esencialidad",[38 bis] que un animal no puede tener en sentido estricto; el hombre, este complejo de organización fisiológica (que debe ser tratado con el método de la química analítica) reconoce su esencia, precisamente, en el objeo de la religión: "La conciencia de lo infinito sólo puede ser conciencia de la infinitud de la conciencia", es decir, "el hombre consciente tiene por objeto *la infinitud de su propia esencia"*; en otras palabras, el hombre proyecta, en la línea de su imaginación, a sí mismo, en el supremo objeto de la religión (Dios); dicho rectamente: "El ser absoluto, el Dios del hombre, es *su propia* esencia".[39]

De ahí que el ateísmo sea "el misterio de la religión misma" que, al cabo, sólo cree en "la divinidad del ser humano". El hombre *es,* de veras, Dios porque Dios es, de veras, el hombre. De este modo, al convertirse la Teología en antropología, el humanismo (si puede emplearse este término en este contexto) se hace absoluto; Dios es, en verdad, la suprema negación del hombre y todos los misterios del Cristianismo, mitología pura y fantasiosa, sólo sirven, en la actualidad, para negar (alienar) al hombre. La religión es, pues, "el reflejo del ser humano en sí mismo" [40] y Dios, consecuentemente, "la esencia del hombre retraída del mundo hacia sí misma".[41] Por tanto, al poner la propia subjetividad como Ser Supremo, Dios es la autoposición de la arbitrariedad del hombre y los dogmas del Cristianismo no son más que "los deseos del corazón realizados", puro sentimiento.[42] Y así como Dios no es más que la esencia del

[38] *La esencia del Cristianismo,* Prólogo a la segunda edición (1843), p. 40, trad. de José L. Iglesias, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1975.
[38 bis.] *Op. cit.*, p. 52.
[39] *Op. cit.*, p. 55; el subrayado es mío.
[40] *Op. cit.*, p. 110.
[41] *Op. cit.*, p. 113; cf. también p. 220, 300.
[42] *Op. cit.*, p. 181.

hombre, "el más allá no es otra cosa que el más acá liberado de lo que aparece como límite, como mal".[43] De ahí que la esencia de la religión es falsa en la medida que es la de la Teología. El Cristianismo es contrario a la esencia del hombre y la Teología no pasa de ser una suerte de "patología psíquica".[44]

Falso es afirmar que la conciencia sólo existe si tiene por objeto "su propia esencialidad" porque es necesario, ante todo, que se reconozca que no existe conciencia sino como conciencia *de*; es decir, de lo otro de la conciencia que, en este caso, no es sino el *ser*; conciencia, como *cum-scire,* es saber-con, saber con el ser y por el ser; sólo por eso y gracias a eso la conciencia puede ponerse a sí misma como objeto; por así decir, tener como objeto (en segundo término) a su propia esencialidad; por otra parte, no se entiende cómo se puede pensar la "infinitud" de la propia conciencia desde el momento que en el primer acto de la conciencia se implica el descubrimiento inicial de su propia finitud; lo que realmente puede (y debe) la conciencia, a partir del reconocimiento de su participación en el ser, es concebir el acto de ser imparticipado que es el Ser infinito, pero jamás la infinitud *de* la conciencia. Se trata de un argumento simplista el de Feuerbach que, en el fondo, proyecta *imaginativamente* (pues no puede hacerlo racionalmente y menos ontológicamente) la propia conciencia hacia una suerte de ausencia de límites de la conciencia singular, lo cual es filosóficamente impensable. De donde se descubre que no ha sido el pensamiento cristiano (cuando concibe a Dios como el Ser infinito) el que proyecta "los deseos del corazón realizados", sino que Feuerbach, por medio de una imposible concepción de la conciencia, proyecta un a priori anticristiano en su negación de Dios trascendente. Claro es que, pese a este absurdo inicial, el esfuerzo de Feuerbach es consecuente con el hegelismo llevando hasta el fin el proceso de "desteologización" ya presente en la teogonía gnóstica de Hegel. Por eso mismo, esta imposible infinitud de la propia conciencia, por lo mismo que es imposible, como un boomerang asesino, se vuelve contra el hombre concreto después que ha sido lanzado. Dios (que no es la imposible infinitud de la propia conciencia sino el acto infinito de ser en cuyo horizonte existe y por el cual existe la conciencia) se convierte en la Ausencia del fundamento y, en esa misma medida, aniquila al hombre concreto. El pseudo-humanismo de Feuerbach es asesino de Pedro y de Pablo y es, por eso, homicida desde el principio.

---

[43] *Op. cit.*, p. 217.

[44] *Op. cit.*, Prólogo a la primera edición (1841), p. 31.

Aunque parezca imposible ir más lejos, se ha ido mucho más lejos, tanto como lo permite el proceso de "desteologización" del hegelismo. Al someter a crítica a la dialéctica hegeliana, Marx hace notar: "Feuerbach es la única persona que tiene una relación *seria* y *crítica* con la dialéctica de Hegel, el único que ha hecho descubrimientos en este campo y, sobre todo, que ha vencido a la vieja filosofía". Y esto es así, creía Marx, porque "ha demostrado que la filosofía no es más que la religión hecha pensamiento", porque ha fundado "el *verdadero materialismo* y la *ciencia positiva* al hacer de la relación social del 'hombre con el hombre' el principio básico de su teoría" y porque ha "opuesto a la negación de la negación que pretende ser el absoluto positivo, un principio autosuficiente fundado positivamente en sí mismo".[45] Este juicio de Marx, coincidente con el de Lenín que ve en la tesis de Feuerbach el "embrión del materialismo dialéctico",[46] conduce como de la mano a la fundación del "humanismo" marxista, pese al resto "especulativo" todavía existente en la filosofía de Feuerbach. Si la dialéctica hegeliana ha sido convertida al puro orden de la materia y el hombre es el ser más real del que debemos partir, se ha de sostener que la esencia del hombre no es una abstracción, dice Marx, sino "el conjunto de las relaciones sociales".[47] En tal caso, la filosofía ha dejado de ser "especulativa" sino transformadora de la realidad por medio del trabajo;[48] es decir, es praxis revolucionaria en la medida en la cual el trabajo, al menos por ahora, supone que el producto se le opone al hombre como un ser ajeno (enajenación) identificado por Marx con la propiedad privada. Luego, las relaciones de producción suponen la relación conflictiva de las clases sociales de cuya contradicción surge la historia hasta la futura sociedad homogénea; de ahí que Marx sostenga que "lo primero que hay que hacer es comprender ésta (la realidad humana) en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción".[49] Luego, el hombre, este tubo digestivo, este "ser sufriente" es, apenas "un ser para sí y, por tanto, un *ser genérico*"[50] cuya conciencia es determinada *por* la sociedad; a su vez, los contrarios no se conservan sino que se destruyen y, por eso, la relación opresores-oprimidos supone que,

[45] "Crítica de la dialéctica y la filosofía en general de Hegel", en *Manuscritos económico-filosóficos*, p. 177-8 de la ed. de Erich Fromm, en *Marx y su concepto del hombre*, trad. de J. Campos, F. de C.E.M., México - Bs. As., 1962.

[46] *Cuadernos filosóficos*, p. 71 (Resumen del libro de Feuerbach *Lecciones sobre la esencia de la religión*), Ediciones Estudio, Bs. As., 1963.

[47] *Tesis sobre Feuerbach*, VI; las cito por F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana*, Ediciones de Lenguas Extranjeras, Moscú, 1941.

[48] *Tesis sobre Feuerbach*, II y III.

[49] *Tesis sobre Feuerbach*, III.

[50] "Crítica de la dialéctica...", *Manuscritos económico-filosóficos*, p. 189.

fatalmente, la clase de los opresores será eliminada como paso previo a la futura "liberación" del hombre en la sociedad socialista; por consiguiente, se trata de poner de relieve que la "creación" del hombre es, ni más ni menos, autocreación del hombre y, anuladas las alienaciones (la religión, el trabajo enajenado, el Estado...), sólo resta una suerte de humanismo total y final, casi escatológico, última síntesis del movimiento dialéctico de la historia. El hombre se identifica con el proceso de su propia génesis y, rescatado de todas las alienaciones, instaura lo que Carlos Astrada llama el "humanismo de la libertad" porque "es un humanismo que debe reconducir al hombre a su propio ser y a su libertad, la que le permitirá ser hombre total' ".[51]

Pero la contradicción interna del humanismo absoluto se ahonda porque si, por un lado, la dialéctica se ha puesto ahora en el orden de la materia (única realidad), y por otro, el hombre no es más que "el conjunto de las relaciones sociales", no le es posible al hombre liberarse de las superestructuras desde que es menester conocerlas; conocer, a su vez, es verlas como objeto-otro y, para ello, sería necesaria una "distancia" no-material entre el sujeto y el objeto; en cuyo caso, esta distancia no es material sino espiritual... y el punto de partida de Marx es falso. O admitimos el todo de materia dialéctica, en cuyo caso el conocimiento es imposible y son imposibles las mismas alienaciones de que habla Marx. Más aún: si hay que comprender la realidad humana "en su contradicción" como condición primera, es preciso aceptar que la contradicción *es* la realidad humana misma; pero los términos contradictorios solamente son conocidos como contradictorios por referencia a aquello por lo cual se oponen, es decir, por relación a un tercero no-contradictorio; si así no fuera, no existiría contradicción y ni siquiera podría ser conocida. Luego, aunque en la realidad humana existan contradicciones (lo que es innegable) ella misma, como realidad humana, no es contradictoria. Si es así, el trabajo no solamente no se resuelve en la contradicción sino que es, por naturaleza, incontradictorio; en la medida en la cual el trabajo se identifica con la libertad (que va generando al hombre desalienado del futuro) y ésta con la necesidad (Engels, Marx, Lenín) o el conocimiento y aceptación de la necesidad, se abren dos posibilidades: Si la libertad se identifica con el conocimiento de la necesidad, en el movimiento histórico dialéctico, cada momento *supone* la posibilidad de la ruptura, en cuyo caso el hombre ha sido libre *antes* de todo momento histórico necesario; o bien la libertad se identifica ontológicamente con la necesidad, en

[51] *Humanismo y dialéctica de la libertad*, p. 58, Editorial Dédalo, Bs. As., 1960.

cuyo caso la libertad es imposible. Luego, o el hombre es libre ontológicamente (como sostiene la filosofía cristiana) antes de todo momento histórico o, simplemente, no es jamás libre ni es hombre. Por consiguiente, si la dialéctica materialista deja inexplicado el conocimiento; si es intrínsecamente contradictoria una realidad humana contradictoria y niega radicalmente la libertad humana, el futuro "humanismo de la libertad" en modo alguno será un humanismo y mucho menos de la libertad inexistente. Aquella síntesis final, tesis sin antítesis y, por tanto, momento puramente lógico que jamás existirá *in re,* significa la aniquilación absoluta del hombre, el homicidio total, bien expresado por Marx en su terrible frase: "el hombre es el ser supremo para el hombre".[52]

### 3. *El antihumanismo total de la "teología" de la "liberación"*

El dios en el devenir de Hegel, el deicidio del Dios trascendente de Feuerbach, el reemplazo del Ser supremo por el hombre en Marx, ya contienen la "muerte de Dios" de Nietzsche y de diversos "humanismos" contemporáneos que me eximo de exponer. Me es suficiente destacar "la paradoja inexorable del humanismo ateo" como dice Juan Pablo II.[53] El humanismo ateo conduce, inexorablemente, a la negación del hombre. Pero también lo hace, y de un modo más inexorable todavía, la aplicación de este modo de razonar a la Teología; [54] este "modo de hacer teología", como declara el representante más conocido de la llamada "teología de la liberación", supone siempre, que la realidad humana es contradicción y, por consiguiente, la división de la sociedad en opresores-oprimidos (conciencia del Amo y conciencia del siervo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel) tal como es formulada por Marx-Engels en el comienzo del *Manifiesto del Partido Comunista:* "Toda la historia de la sociedad humana, hasta el día, es una historia de lucha de clases (...); en una palabra, opresores y oprimidos, frente a frente siempre".[55] Esto supone, para el "teólogo", ante todo, la primacía de la praxis y, por eso, la aplicación del método dialéctico; como sostiene Gutiérrez,

---

52 *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* p. 47 de la trad. con notas aclaratorias por Rodolfo Mondolfo, Ediciones Nuevas, Bs. As., 1965.

53 *Discurso inaugural* de la IIIa. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, el 28-1-79, p. 17 del *Documento de Puebla,* Conferencia Episcopal Argentina, Bs. As., 1979.

54 Sobre el influjo del marxismo en la Teología, cf. el serio e impresionante libro del P. MIGUEL PORADOWSKI, *El marxismo en la Teología,* 177 pp., Speiro, Madrid, 1976.

55 Cito por la edición C. MARX Y F. ENGELS, *Biografía del Manifiesto Comunista,* p. 72, con una Introducción por W. Roses, Notas aclaratorias de D. Riazanof, un estudio de A. Labriola y un apéndice con los "Principios del comunismo" de Engels, la "Revista comunista" de Londres y otros documentos de la época, 545 pp., Editorial México, México, 1949.

ante todo la praxis, luego una teoría operativa o reflexión y, por último, la "verificación en la praxis" que, al comportarse como una síntesis, debe ser provisional, puesto que la historia sigue su curso.[56] El dato inicial del que hay que partir es la pobreza (que estos teólogos creen haber descubierto por primera vez como si la Iglesia nunca se hubiera percatado de su existencia) y, por eso, la teología es un acto segundo, ya que "el acto primero es el compromiso con los pobres"; de ahí que la teología venga *después* y debe volver a la situación de opresores-oprimidos para orientar, desde allí, la praxis "liberadora". El P. Alfredo Sáenz ha mostrado lúcidamente la "horizontalización" de las tres virtudes teologales y hace una observación aguda: "Es curioso, dice, pero luego de haber enrostrado a la Cristiandad medieval su unión entre lo espiritual y lo temporal... estos teólogos vuelven a dicha unión, pero en una 'nueva cristiandad' que... será socialista".[57] Esta sociedad sin clases, lograda mediante la revolución social, parece ser el foco de la acción pastoral que, en cuanto praxis, se pone antes que toda teología especulativa. Estas ideas, simples en el fondo y nada originales, son "aplicadas" a la cristología (así, con minúscula), ya que, como expresa un "teólogo" mexicano, es menester volver al Jesús histórico; pero este Jesús histórico (al que constantemente vuelve la investigación seria dentro de la Iglesia) es el Jesús que supone, "la aceptación del conflicto" (ya en su vida en la tierra). La Cristología "académica" ha ignorado "la parcialidad de Jesús hacia los oprimidos" (económica y políticamente); de ahí una cristología que se funda en la "conflictividad" que, como decía Feuerbach, es la realidad más real.

Cuando se llevó a cabo la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, en enero de 1979, estos "teólogos" quedaron marginados de la misma; la reacción se hizo sentir inmediatamente. En un semanario mexicano y como reacción ante las manifestaciones de ortodoxia doctrinal del Papa, un refugiado argentino explicaba: "En una primera visión rápida, podría pensarse que la visita del Papa legitima el sistema, ya que predica el orden y la paz, la necesidad de la virtud" (¡sic!);[58] aunque reconoce al Papa "cierta capacidad de convocación popular" (¡sic!), la situación encuentra a la izquierda un poco desguarnecida como para salirse de caminos conocidos: esto plantea, para él, un problema más

[56] *Teología de la liberación*, p. 131, Ed. Sígueme, Salamanca, 1973-4; el excelente estudio del P. Alfredo Sáenz S. I., "Modernismo y teología de la liberación", en *Mikael*, vol. 7, nº 21, p. 7-50, Paraná, 1979; este lúcido ensayo fue expuesto como comunicación en el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, Embalse, Córdoba, 21-28 de octubre de 1979.

[57] *Op. cit.*, p. 30.

[58] *Proceso*, nº 118.5.2, 1979, p. 12, México.

profundo que es el de la teoría de la *religión* como tal pues, "si no se desbloquea todo este nivel religioso me parece muy difícil que pueda haber una conciencia de clase, una conciencia histórica de clase y aun una conciencia revolucionaria". Quizá el camino no está en una alianza táctica (como hizo Lenín), sino en una alianza estratégica con los marxistas revolucionarios —como lo plantea Fidel Castro—; el camino, pues, de la teología de la "liberación" debe suponer no solamente la religión como una superestructura ideológica que oculta la dominación sino, profundamente, descubrir las "prácticas infraestructurales" que siempre son "prácticas de liberación". Por ejemplo, la Teología de Juan Pablo II es reaccionaria, ortodoxa; no cabe duda; pero, ante las situaciones de opresión de los pobres, el Papa las denuncia y eso es (lo quiera o no el Papa) una práctica de infraestructura; de ahí que el Papa fluctúe entre una "religión de trascendentalidad" y la "opción por los pobres". De hecho, al decidirse a hablar a los indígenas de Oaxaca, "su práctica es también crítica del sistema, más allá de una teoría que a veces no llega al nivel de su propia práctica. Lo que yo creo necesario, para una teoría que permitiera una alianza estratégica de cristianos y marxistas revolucionarios, sería admitir que en la religión hay contradicciones, hay opresores pero hay oprimidos...".[59] Sin detenerme a considerar la inconmensurable pedantería del autor, la irrespetuosidad total respecto de la persona del Papa, de quien ofrece una pobre imagen, observo que, ni por un instante se le ocurre pensar que el Santo Padre habla a los indígenas por amor y como acto pastoral de su corazón de Padre, centro de su misión de Vicario de Jesucristo.

Pero dejemos que sea el mismo Juan Pablo II quien refute este nuevo "humanismo" secularista y ofrezca el verdadero y único sentido que tiene el término *liberación* desde el punto de vista de la Revelación. Allí mismo, en Puebla, el Papa previene contra el nuevo fenómeno de las "relecturas" del Evangelio que, en ciertos casos, "o silencia la divinidad de Cristo, o incurre de hecho en formas de interpretación reñidas con la fe de la Iglesia": Jesús comprometido políticamente, o "implicado en la lucha de clases" o cuya muerte no es más que "el desenlace de un conflicto político"; frente a tales relecturas que el Papa califica de "frágiles e inconsistentes",[60] recuerda las palabras de Juan Pablo I: "Es un error... afirmar que la liberación política, económica y social coincide con la salvación en Jesucristo: que el 'Regnum Dei' se identifica con el 'Regnum hominis' ". Con espíritu de justicia, el Papa convalida la obra evangeli-

[59] *Op. cit.*, p. 12, col. 3.
[60] *Discurso inaugural*, Documento de Puebla, ed. cit., p. 12-13.

zadora de los misioneros españoles (que no fue, como sostienen los "teólogos" de la "liberación", una obra de opresión); precisamente al dirigirse a los indígenas de Oaxaca y Chiapas, les recuerda la continuación de la misión salvadora de la Iglesia allí donde haya hombres: "Nada tiene pues de extrañar que un día, en el ya lejano siglo XVI, llegaron aquí por fidelidad a la Iglesia, misioneros intrépidos, deseosos de asimilar vuestro estilo de vida y costumbres para revelar mejor y dar expresión viva a la imagen de Cristo".[61] Así, pues, "una recta concepción cristiana de la liberación", y de acuerdo con las Sagradas Escrituras y la Tradición y el Magisterio, es, sin duda, liberación de todo lo que oprime al hombre; pero, ante todo, es "*Liberación del Pecado y del Maligno*".[62] En ese sentido, el Papa exhorta a evitar "reduccionismos y ambigüedades" que harían caer el concepto sobrenatural de liberación en manos de "sistemas ideológicos y partidos políticos"; pero nosotros podemos leer los *signos* que ayudan a discernir cuando se trata de liberación cristiana y cuando no: "Son signos que derivan ya de los *contenidos* que anuncian o de las *actitudes concretas* que asumen los evangelizadores".[63] La sensatez habla por boca del Papa cuando dice: "No nos engañemos: los fieles humildes y sencillos, como por instinto evangélico, captan espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo *se lo vacía y asfixia con otros intereses*".[64] Y como si esto fuera poco claro, el Santo Padre señala el camino: la doctrina social de la Iglesia: "Confiar responsablemente en esta doctrina social, aunque algunos traten de sembrar dudas y desconfianzas sobre ella, estudiarla con seriedad, procurar aplicarla, enseñarla, ser fiel a ella..."; y a los Obispos les señala "la urgencia de sensibilizar a vuestros fieles acerca de esta doctrina social de la Iglesia". A los indígenas —a quienes los "teólogos" de la liberación solamente les dejan el camino de la revolución— el Papa les dice: "No abriguéis sentimientos de odio o de violencia".[65] En lo que se refiere a los "teólogos" de la liberación, parece, pues, todo dicho.

No insistiré sobre la interna contradicción que significa afirmar que la realidad es contradictoria. Solamente he querido mostrar la total dependencia que semejante pseudo-teología tiene respecto del análisis marxista de la realidad, con el cual no valen alianzas ni tácticas ni estratégicas. Una teoría de la religión que reafirma la divi-

---

[61] *Sobre la dignidad humana, a los indígenas de Oaxaca y Chiapas*, 29-1-79, p. 81, de la edición mexicana *Juan Pablo II peregrino de la fe*, documentos completos, 172 pp., D.o.c.a., México, 1979.

[62] *Discurso inaugural*, Documento de Puebla, p. 23.

[63] *Op. cit.*, p. 23, los subrayados son míos.

[64] *Op. cit.*, p. 24, el subrayado es mío.

[65] *Sobre la dignidad humana, a los indígenas de Oaxaca y Chiapas*, ed. cit., p. 85.

sión de la sociedad en opresores-oprimidos es esencialmente anticristiana y, además, antinatural, abstracción irreal; pues, como ya dije al hablar del marxismo, los términos de la oposición no tienen sentido sin un tercero no-contradictorio; de lo cual se sigue no que no existan oprimidos ni situaciones de injusticia, sino que es falso que la realidad sea contradictoria. La cristología que semejante visión del mundo comporta, lleva inexorablemente a confundir el Reino de Dios con el reino del hombre y a hacer de la figura del Redentor una figura puramente humana. En cuyo caso, la "teología" de la "liberación" ni es teología ni es liberadora y, en la medida que "horizontaliza" la figura de Cristo, se transforma en un antihumanismo total. Me explico: Así como la Gracia supone la naturaleza, la naturaleza es disposición para la Gracia: análogamente, la naturalización de la figura del Redentor haciendo de El un caudillo humano cuyo Reino coincide con el reino temporal del hombre, volatiliza su naturaleza divina; pero, paradójicamente, en tal caso, no tiene sentido la salvación sobrenatural del hombre respecto del pecado y del Maligno y, por eso, el hombre sería definitivamente irredimible. Desde el punto de vista de la Fe, esta conclusión (presente de veras aunque fuese no querida por los "teólogos" de la "liberación") inaugura una suerte de antihumanismo total, contradictorio con el verdadero humanismo que es el humanismo cristiano.

## IV. – REDESCUBRIMIENTO DEL HUMANISMO CATOLICO

### 1. *Los "humanismos" contra el hombre y el humanismo católico cristocéntrico*

Toda la reflexión anterior, aun sin la intención expresa del autor, no puede menos que mostrar un hecho evidente: Cuando consideramos los "humanismos" modernos y contemporáneos, no podemos evitar un punto de referencia a partir del cual se han formulado: La concepción cristiana del hombre cuya negación representan. Muy diversa es, en cambio, la también necesaria referencia al humanismo clásico desde el humanismo cristiano. Como vimos, la concepción antigua del hombre es radicalmente insuficiente; como dice Santo Tomás al considerar el problema de la creación, "los filósofos antiguos fueron llegando al conocimiento de la verdad paulatinamente y como a tientas".[66] En efecto, este acercarse poco a poco y casi a ciegas, no les llevó más allá del ideal de la *paideia* que, por su misma insuficiencia, era incapaz de responder a la totalidad de

[66] *S. Th.*, I, 44, 2.

las tendencias del hombre entero; por eso, la incompletidad de la búsqueda fue, para los primeros Padres, una suerte de "revelación" natural del Verbo que, al hacerse explícita por la *metánoia* de la fe cristiana, permitió el paso a la *paideia Theou* que ya es la expresión del humanismo cristocéntrico, teándrico, que contiene virtualmente pero realmente, al hombre "natural" de la *paideia* antigua. Por eso, el humanismo cristiano llevó a su plenitud lo griego y lo romano transfigurados en el hombre nuevo del Cristianismo. No era ya posible otro humanismo propiamente tal. Por eso, cuando el hombre se pone a sí mismo como medida de lo real y declara la autosuficiencia de su mundo, comienza a poner los elementos de un "humanismo" no-cristiano; pero, como ya dije, esto sólo era posible por una *previa* referencia negativa al humanismo cristiano; otro camino no parece posible y, por eso, todo humanismo que se des-liga de Dios es negador de la naturaleza como naturaleza. Esto se comprende si se piensa que la *paideia* cristiana supone la transfiguración de la naturaleza y, con ella, del hombre viejo. Posteriormente, toda la historia de la metafísica cristiana muestra claramente que la expresión filosófica de la estructura ontológica del hombre (humanismo cristiano) es la confirmación de la *paideia* cristiana (caso típico de Santo Tomás de Aquino y, en la mística, de San Juan de la Cruz). Por eso, los "humanismos" no-cristianos, todos sin excepción, no pueden ser humanismos en la medida en la cual no son cristianos. Pero este humanismo que salva la naturaleza como naturaleza —al hombre como hombre— y lo inscribe, al mismo tiempo, en el centro misteriosísimo de Cristo y la Trinidad, no es otro que el humanismo *católico*. Esto debe ser especificado, a mi juicio, porque solamente la Iglesia Católica y el pensamiento católico representan integralmente un humanismo cristocéntrico en el cual la naturaleza del hombre como naturaleza, ha sido integralmente salvada. Tal es, pues, el contenido de la verdadera Tradición de Occidente.

2. *Estamos cercados . . .*

Pensar todo esto, y pensarlo desde Iberoamérica, tiene mucha significación. Está claro, para nosotros, que los pseudo-humanismos de hoy, desde la Ilustración hasta el positivismo, desde éste a Nietzsche, desde Spinoza a Hegel y desde éste a la "teología" de la "liberación", no pueden hacer otra cosa que *negar* el humanismo teándrico católico y *secularizar* su contenido. La paradoja y la contradicción ante la cual se encuentran estos "humanismos" no puede ser mayor: Su referencia (negativa) al humanismo católico es *necesaria* y, como dice la tradición respecto de Satanás, se ve obligado a hacer de mono

del humanismo cristiano. Nada más que al revés. Lo cual, a su vez, hace más evidente todavía que, hoy más que nunca quizá, se enfrentan las dos tradiciones, una espúrea y la otra auténtica. Por un lado, la *paideia* de Dios, la historia de la Gracia y, por el otro, la historia de la iniquidad. Pero es impensable el misterio de la iniquidad sin el misterio cristiano de la Gracia y la *tensión* entre ambos misterios es la *historia:* El inseparable e indescifrable combate entre la ciudad de Dios y la ciudad del mundo es, también, la tensión y lucha de la *paideia* de Dios contra la iniquidad en el seno mismo del corazón del hombre. Los actuales pseudo-humanismos nos han ayudado para ver con más claridad el drama del hombre de hoy y, sobre todo, del hombre cristiano. Aquella misteriosa "tensión" parece estrechar más y más al pueblo de Dios que, como dice San Lucas, en los últimos tiempos será reducido al *pusillus grex,* a la pequeña grey que resistirá hasta el fin. Si aún no es la hora, debemos reconocer que, en esta encrucijada histórica, *estamos cercados.* Pero también sabemos, en la aparente extrema debilidad de nuestras fuerzas y, precisamente cuando el cerco parece apretarse hasta el extremo, que en nuestras manos está la posibilidad de una nueva Covadonga desde la cual se pueda reconquistar el mundo para Cristo.

ALBERTO CATURELLI
*C.O.N.I.C.E.T. - Córdoba*

# PRESENCIA Y LUGAR DE LA NADA EN LA FILOSOFIA DEL SER

## I. – SENTIDO Y SINSENTIDO DE LA NADA

Bergson escribió un célebre artículo acerca del concepto de Nada (en la *Revue Philosophique,* nov., 1906), que luego introdujo en el cap. IV de la *Evolution Créatrice.*[1] Con una minuciosa y fina argumentación intenta demostrar la imposibilidad de formar un verdadero concepto del no-ser; son no pocos los que desde entonces se atienen sin más a las conclusiones de este filósofo, para quien la nada es un sinsentido o un contrasentido. El tema puede parecer sólo apto para divagar sobre sutilezas intranscendentes. Bergson por el contrario le asigna una importancia singular, pues, según él, las fallas de numerosos y grandes sistemas metafísicos proceden de un inadvertido erróneo enfoque de la nada. Prescindiendo del juicio del filósofo francés sobre las corrientes filosóficas diversas de la suya, su llamado de atención sobre el problema de la nada es muy de tenerse en cuenta; creo que la historia del pensamiento filosófico no sólo bordea la cuestión de la nada, se siente constantemente espoleado por ella, pero pocas veces lo encara de frente. Más allá de esta afirmación general recordemos este hecho: la corriente más amplia e influyente en la cultura occidental: el pensamiento cristiano, sostiene como una de sus tesis primerísimas la creación de todas las cosas *ex nihilo,* pero, ¿qué es ese *nihilum,* que diferencia radicalmente la concepción del ente de la filosofía cristiana de toda otra concepción? No es muy fácil decirlo ni aun por boca de los más altos pensadores cristianos, ni encontraremos muchas páginas sobre ello.

Pero, volvamos otra vez a Bergson y a la imposibilidad de un conocimiento y un discurso acerca de la nada. Si los conceptos significan y expresan el sentido del ser y de sus modos, de lo que es la realidad, sus niveles y aspectos; si sólo pueden constituirse así, como rellenos de ser, es natural que afirmemos que no puede haber ningún

[1] *L'Evolution Créatrice,* cap. IV (*Revue Philosophique,* nov. 1906).

concepto de no-ser o nada, ya que el no-ser es ausencia, carencia de ser, y entiéndase esto como se quiera siempre será lo que... *no* es el ser. Para abrirnos paso en el muro de esta conclusión no es inútil volver a las especulaciones de los lógicos medievales, quienes enseñaban que además de ser *conceptualizable el ser real* también lo era lo que se llamó el *ens rationis,* el ser que era ser tan sólo en la mente humana, no como elemento psicológico (y por ende real también) de la misma, sino como pura significación o intención mental. Y estos entes de razón serían varios. En primer lugar, el ser real, al ser conocido, obtiene en el nivel cognoscitivo una serie de características que sólo le afectan allí, es decir, en cuanto conocido: el hombre real, al ser conocido se hace universal, se convierte en una "especie"; en un juicio puede ser sujeto o predicado, etc. Tales características ("ser universal", "ser sujeto, predicado"...) son cognoscibles y perfectamente conceptualizables. Es que el "ser conocido", el ser objeto de una mente otorga al ente real un nuevo modo de ser, el *purum esse objectivum* con sus leyes y propiedades típicas. Por eso, dice bien J. Gredt: *ens rationis habet veritatem et cognoscibilitatem, sicut habet entitatem.*[2] El ser mental o de razón no es sólo el "ser lógico", el ser de las "segundas intenciones" o de aquello que adquiere el ente real "al ser conocido"; hay otros tipos de ser de razón: lo es también la relación que pone la inteligencia en el ser real; relación que no implica ni pone nada de real en el ser, pero, que la inteligencia atribuye a este ser, por ciertas conveniencias que encuentra en ello. No se discute aquí la cuestión de si la *relatio* el *esse ad aliquid,* que decían los medievales traduciendo literalmente el léxico aristotélico (*pros ti*) tiene o no tiene entidad en sí; suponiendo que hay relaciones reales, cuyo *fundamento* al menos supone una realidad; hay relaciones de pura razón, que no tienen realidad ninguna, fuera de las que le atribuye la inteligencia. El ser hijo, el ser hermano implica cierta realidad, sea ella conocida o no conocida, dígala o no la diga ningún intelecto; pero, el afirmar de una cosa que está a la derecha o a la izquierda de otra, no le da a ella absolutamente nada: es una pura referencia que pone la razón. Hay todavía otra clase de ser de razón que es la que más nos interesa: el área ilimitada del ser real comporta ciertas limitaciones, privaciones, carencias de un ser respecto a otros o a sí mismo. No son nada positivo, no son ser, al contrario, son ausencia de ser. Pero, ausencia o carencia que en alguna manera afecta a los entes, se da en medio del reino del ser. La inteligencia, al conocer el ser tiene también noticia, conocimiento de tales privaciones y limitaciones. Se construye así el tercer área de

[2] J. GREDT, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae,* I, p. 82.

los *entia rationis,* de los *seres* de razón o puramente objetivos, que sólo se dan en la mente que los piensa. Son *seres,* pero *mentales.* Y hay que decir con Gredt: *sicut habent entitatem, habent cognoscibilitatem.* Por eso, se completa su nombre y explica su naturaleza, diciendo que: son seres mentales con *fundamento en la realidad*: ninguno de ellos es ente o ser real, no es parte o nivel de éste; se realiza o se da como ser, sólo en el pensar, pero *cum fundamento in re:* por ciertas necesidades y exigencias del ser real.

A la palabra "nada", "no-ser" corresponde un concepto, cierta *cognoscibilitas* que expresa un ser de razón con fundamento real, y cuyo significado básico es la *ausencia,* vacío de ser. Esto es lo que parece significar inmediatamente en el comportamiento y lenguaje espontáneo y natural, prescindiendo por ahora de cualquiera otra profundización filosófica o científica. Estoy oyendo jugar un grupo de niños pequeños. Es notable la proliferación del "no" en su parloteo: "No es tuyo", "No hagas así", "No te vayas", "No es tu hermano"... ¿Qué significan estas expresiones? ¿Expresan ser o no-ser? Si lo segundo: ¿no tienen un verdadero sentido o significado? Creo que se refieren a un no-ser, y parece desmesurado sostener que sólo se manejan pseudoconceptos, contrasentidos o contradicciones internas del pensar, cada vez que se introduce un "no" entre las palabras. Por de pronto, está la manera de expresar el no-ser o la nada, de hacerlo presente en nuestro lenguaje, expresión de nuestro pensamiento. "El no corre" directa e inmediatamente significa que él carece de la acción de correr, que tal acción no se da en él, está ausente. "No es tuyo" quiere decir que tal objeto no tiene una relación de pertenencia respecto de ti... Pero, ¿estamos frente a un sentido?, ¿ausencia, carencia de ser significan, *dicen algo* a la inteligencia? Que el no-ser o nada sea un sentido no equivale a que el concepto que lo expresa y es se construye todo él con el sentido de "ausencia de ser", que la ausencia de ser sea expresable por sí misma, por la pura ausencia de ser. El concepto de nada se construye en primer término con ser; la ausencia de ser se conoce y expresa necesariamente por relación al ser (la noción de ceguera, ausencia de vista, comienza con la noticia o concepto de ésta). Bergson tiene razón en cierto sentido al afirmar que la idea de no-ser contiene más que la de ser, pues, empieza por incluirlo. Pero es necesario añadir que, al formar un concepto de no-ser, el ser que comienza a pensarse, es excluido, eliminado de un contexto de ser o de un sujeto dado. El "no ver" o "no correr", al conceptualizarse, traen a la mente las respectivas noticias de correr y de ver directamente, e indirectamente o *in obliquo,* un sujeto o cierta área de ser.

Al anteponer el "No" al objeto inicialmente pensado, la inteligencia significa el hueco, la carencia del mismo en el sujeto o contexto aludido. Y este es el sentido último, el significado englobante y definitivo. En el no-ser el ser es sólo un momento de la construcción de nuestra idea, no de lo que se expresa; por eso, el momento del "no", el momento negativo elimina el positivo o del ser que es exigido en la elaboración del concepto. La noción de nada no es, por lo tanto, un contrasentido: no se yuxtaponen, ni menos se afirman elementos contradictorios, sino que se ordenan en una dirección, el primero se subordina al segundo. Y por eso, es un sentido, que como tal se concibe como algo, como ser, pero, expresa la ausencia *in re* de ser. Por ello, como ser o *ens* se da sólo en la mente, es un ente de razón, pero, fundado en la cosa: construido para significar algo que afecta a la realidad como tal.

Bergson dirá que, si no corro, estoy quieto o hago cualquier otra cosa; que si esto no es duro con tal grado de dureza, lo es con otro grado, o es simplemente blando... Es decir, que en la realidad nunca hay tal ausencia de ser, ya que una supuesta ausencia se llena siempre con otra presencia y jamás podemos señalar un vacío verdadero, un hueco de ser. Veremos si esto es así o no, más adelante. Advirtamos ahora que el *significado,* la intención mental del "no" en nuestro lenguaje quiere ser ese. Cuando se dice y se piensa: "el niño no corre" no se piensa en que el niño está haciendo otro movimiento, ni propiamente, en su contrario: está quieto; la intención significativa *in recto,* verticalmente, cae en la ausencia de correr; se quiere decir, antes que nada, que no hay acción de correr, y eso es todo como término del pensar directo y expreso. Puede ser que en algunos casos, en algunos juicios, como en el que Bergson analiza y generaliza,[3] que el juicio recaiga, para excluirlos, sobre los posibles juicios que quisieran afirmar lo contrario: "La mesa no es blanca" pretende advertir que no se diga o que es falso: que la mesa es blanca. Pienso que aún en estos casos va incluída como presupuesto la noticia de la ausencia de blancura en la mesa: prevengo que no se diga que la mesa es blanca, porque el color de la mesa *no es* ese. Pero, de todos modos no está justificada la generalización; no es verdad que la negación caiga siempre sobre posibles o actuales juicios en contra de lo que se expresa. Podemos ir a otros ejemplos más claros todavía; si digo: Pedro es no-vidente, ¿qué quiero significar directamente o *in recto*? ¿Acaso afirma que no es verdadero el juicio que dijere lo contrario? Cierto: esto se supone o se sigue de lo que digo; pero, no es eso evidentemente lo que quiero significar yo propiamente. ¿Querré

[3] BERGSON, *op. cit.*, p. 289 ss.

significar que Pedro tiene el nervio óptico enfermo, el cristalino opaco o cualquier otra deformidad en la vista? Claro que no. Lo que estoy diciendo simplemente es que Pedro carece de vista o de visión; que el poder ver efectivo está de hecho ausente en él, sin que yo opine sobre la causa de ello o la manera concreta por la que esa carencia adviene. ¿Qué pensar ante la expresión: la estatua de Venus no tiene brazos? Recurrir a cualquier otro significado fuera del: aquí no hay brazos, hay una ausencia o falta de ellos, es una pura arbitrariedad o fantasía.

Pero, no está todo resuelto con esto. Bergson podría admitir que a nuestro parecer, a nuestra expectación, el no ser *debería* corresponder a una ausencia, a un vacío verdadero. Pero, en verdad y realidad tal vacío no se da nunca: el ser es siempre absolutamente pleno y en él nunca falta nada...[4] Tocamos el fondo de la cuestión: en una concepción parmenídea a ultranza, según la cual el ser se diera tan sólo en su pura simplicidad y omnitud y nada fuera posible fuera de él, sólo se daría el Ser Necesario, Uno, Inmóvil, Eterno... y en él sería imposible establecer cualquier ausencia, cualquier diferencia, cualquier no-ser o nada. En este caso el "no" del no-ser o nada no tendría sentido alguno, sería una pseudoidea. Bergson tendría toda la razón... Pero, en tal hipótesis (habría que agregar) no estaría Bergson para señalar tal absurdo.

Pero, dejando la argumentación *ad hominem,* consideremos más detenidamente las reflexiones del gran filósofo de la Sorbona. El primer origen de la pseudoidea de la nada está, según su opinión,[5] en una tendencia a pensar el ser como adviniendo y afirmándose sobre la nada, otorgándole de esta suerte al no-ser cierta prioridad, si no de tiempo, al menos de naturaleza, respecto al mismo ser. Esta tendencia nos conduce a pensar "antes" la nada que los entes, no sólo respecto de los entes creados, sino del mismo Ser Creador o causa fundante. Este Principio Primero también debe vencer la nada: ¿Por qué existe el Ser y no la nada? Tal pregunta es la clara expresión de esta actitud. Esta deja suponer que el ser está manteniéndose siempre sobre la nada, "como sobre una alfombra: la nada era desde el principio; el ser llegó por añadidura y crecimiento. O bien, si se admite que algo existió siempre, es necesario que la nada le haya servido siempre de sustrato o receptáculo, y, también aquí, por lo tanto, eternamente anterior a él. Como un vaso que siempre está lleno, no por eso el líquido deja de llenar siempre un vacío"...[6] El Ser Necesario, que es Principio será así la *Causa Sui,* que sobre-

[4] *Ib.*
[5] BERGSON, *op. cit.*, p. 275 ss.
[6] *Op. cit.*, p. 276.

poniéndose a la Nada, se afirma en el ser, en razón de su misma fuerza de ser, la cual coincide con la necesidad de identificarse consigo mismo, de ser *lógicamente racional:* los entes brotarán de este Principio en virtud de esta misma necesidad, como deducciones de un axioma, venciendo siempre el no-ser o nada de su pura posibilidad. En tal concepción, acota Bergson, queda excluida toda causalidad eficiente y más toda causalidad libre: "Tales son precisamente las conclusiones de una doctrina, como la de Spinoza y aun la de Leibniz, y tal (la pseudoidea de la nada) ha sido su origen".[7] En estas concepciones necesaristas respecto de todo ser la nada entendida como vacío y ausencia de ser, es un sinsentido. En donde el ser es necesario y todo él absolutamente necesario, no puede haber lugar para el vacío. En los elementos de un axioma y en sus consecuencias naturales no puede señalarse ningún hueco; no puede decirse que allí falte nada: está todo lo que tiene que estar. Suponer que carece de algo es un sinsentido. Por otra parte, pretender que el Ser, el Ser que tiene suficiencia para ser, el Ser Necesario *es* venciendo la nada, adviniendo después sobre ella, aunque sea con un "después" lógico y no temporal, es dar un sentido ontológico o entitativo a lo que no es más que una figura de la imaginación o a lo sumo un recurso dialéctico para ratificar la idea de ser. Respecto al Ser Necesario no hay ninguna nada; él *es* simplemente. En el fondo de esta visión que estigmatiza Bergson está la concepción que tal vez habría tenido Hesíodo: "En el principio de todo era el Caos (o Nada); después el cielo y la tierra de sólidos flancos".[8] El filósofo francés dirá que esta manera de ver las cosas, "a partir de la nada", lleva a una idea del ser de naturaleza puramente "lógica o matemática y por ello intemporal. Y entonces se impone una concepción estática de lo real: todo parece dado de una sola vez y en la eternidad...".[9] Y esta tendencia a pensar el ser desde la nada provendría de un traslado al ser en sí y en general de lo que sucede en el orden de nuestro operar humano, que se mueve a la búsqueda, a la elaboración o conquista de algo desde el no-tenerlo, desde la falta o ausencia del mismo. Pero, advierte, el filósofo: "Las más grandes dificultades filosóficas nacen del hecho de que formas del obrar humano se aventuran más allá de su propio dominio...".[10]

Bergson quiere barrer esta concepción logicista, racionalista y panteísta del ser, para dar lugar a una "realidad que, suficiente por

---

[7] *Op. cit.*, p. 277.

[8] Cf. mi artículo: "La ascensión de las cosas desde la Nada en Hesíodo", *Sapientia*, 1973, p. 170 ss.

[9] BERGSON, *op. cit.*, p. 297.

[10] *Op. cit.*, p. 296.

sí misma no es extraña a la idea de duración... y no necesita pasar por la idea de nada para llegar a ser..." (*Ib.*). En verdad, aunque el filósofo se opone por antítesis a una interpretación rígida y estática del ser, construye la propia sin dejar un resquicio de no-ser, la posibilidad de una ausencia o de nada de algún modo de ser, es decir, una visión en la cual hablar de "nada" es un sinsentido o contrasentido. La visión bergsoniana fundada en la libertad e imprevisibilidad del ser, en la novedad total de cada momento intenta excluir de sí toda posibilidad de ser o no ser. Pero, hay que reconocer que aquí está lo difícil de comprender y admitir de la *Evolution créatrice,* el misterio de la *intuición,* que dice aprehender e identificarse con la misma *duración* del espíritu, la cual duración es completamente diferente "de una polvareda de estados que se reemplazan unos a otros", sino que es un hacerse puro, que es de por sí (casi indiscernible de su Fuente transcendente); duración en la cual la pluralidad de momentos libres, imprevisibles, se mantienen e incluyen unos en otros o en la unidad simultánea de la duración misma.[11] La realidad verdadera, "la duración real es lo que siempre se llamó tiempo, pero, tiempo captado en su indivisibilidad" de un tiempo que "es un presente que dura".[12] En el fondo, se detecta una base de irracionalismo en el sentido de una pretendida superación de la razón lógica por parte de la *intuición* (que no está sujeta a la lógica), según la cual el ser y el no-ser pueden darse al mismo tiempo. En este nivel el hacerse o devenir, la duración pura se sustancializa, la pluralidad se identifica en una sola simplicidad, lo pasado se hace presente, lo futuro contingente resulta necesario. No puede concebirse aquí una verdadera posibilidad previa al ser, una carencia de lo que debería ser. Es decir, no habría ningún no-ser dentro del ser... Pero, no está en la presente intención hacer una exposición del gran sistema bergsoniano ni mucho menos su crítica. Hay que convenir con el filósofo que en un universo del ser absolutamente uno y necesario la nada sólo puede rondar como una pseudoidea; pero, hay que advertir también que si en la visión bergsoniana es reconocida como un sinsentido y eliminada conscientemente de ella, es porque en ella la realidad está pensada como un impulso creador de libertad o espontaneidad pura, que no deja lugar a pensar si esto habría de darse o no darse, sino que *se da* y se mantiene en el todo para siempre.

---

[11] Cf. las interesantes reflexiones de J. MARITAIN, *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino,* Trad. Mateau de Buedo, Buenos Aires 1946, p. 34 ss.

[12] BERGSON, *La Pensée et le Mouvant,* pp. 188; 192.

## II. – NO-SER O NADA EN LA FILOSOFIA DEL SER

Más allá de las críticas de Bergson, directamente referidas a los sistemas rígidamente racionalistas que no dan lugar a la libertad y la contingencia verdadera, podemos considerar la filosofía clásica, que viene de los griegos y es reelaborada con el espíritu cristiano; en ella hay un amplio espacio para el no-ser; en ella la nada no es un pseudo-concepto o un sinsentido, sino, hablando en términos técnicos de la escuela, un concepto que expresa un ser de la razón, que tiene su fundamento en la realidad. En una visión de la realidad en donde se da el ser y la multiplicidad de los entes, en donde se da el Ser Necesario y los seres contingentes finitos, temporales, efectos de una suprema inteligencia y un supremo y libre amor, la ausencia del ser, que es el significado básico y general de nada —ausencia ontológica, entendida como carencia—, se destrenza y particulariza en múltiples sentidos. Pero, antes de entrar a distinguirlos es conveniente profundizar un poco esa significación fundamental.

En primer lugar, para que la nada tenga algún sentido tiene que ser referida al ser; estar en alguna manera relacionada con él, tiene que afectar el ser, tiene que ser nada *de ser* o nada de un ser, en donde el "de" tiene el doble significado objetivo y subjetivo. Una nada total o pura, ausencia de *todo ser* es un sinsentido, no tanto por razones psicológicas de nuestra parte para pensarla, sino en cuanto que sería un concepto que no podría referirse con verdad a la realidad de las cosas, ya que el Ser absolutamente necesario es, y sería un contrasentido el suponer que no fuera o que es, "superando la nada". La nada se da como carencia de un ente o de una parte de él; es distinción de algo que en realidad es o falta de plenitud de algo que es.

Y esta ausencia o carencia de ser la consideramos como lo absolutamente diferente del ser. Lo que no es ser es lo diferente del ser, lo que no se reduce al ser... Y el ser, o lo que llamamos en metafísica la razón de ser, es esencia y existencia. Como esencia: una determinación o un conjunto de determinaciones unificadas en una unidad estructural inteligible; como existencia el ser es el acto de existir, la posición absoluta en la existencia. El no-ser será entonces: la indeterminación, lo que es contrario y contradictorio a sí mismo, es decir, todo lo que es la antiesencia o no-esencia de una esencia. Por otra parte, el no-ser o nada será lo diferente o diverso de la existencia, esto es, lo que no posee la última actualización del existir, lo que se pueda concebir como separado de ella, lo que simplemente no existe. Así la nada como distinción del ser implica la oposición al ser o con-

trariedad al mismo. Hay que insistir aquí que estas características de la nada, que concebimos como propiedades y funciones de ella (la nada es "contraria", la nada se "opone"), que se prolongan en otras de textura más evidentemente metafórica (la nada "expulsa", "elimina", "nadifica" el ser) son propiedades que en sí mismas sólo pertenecen al ser, a la realidad positiva; son elementos conceptuales en sí de orden entitativo, pero que aquí están aplicados y atribuidos no al ser, sino a su ausencia. Mas, este uso de atributos positivos en lo negativo sirve en último término para fortificar, explicitar más la positividad del mismo ser. El hombre sólo piensa el ser; es este el único horizonte de su inteligencia. Sabe congénitamente lo que es ser y sobre este significado verdaderamente madre hace germinar todos sus otros pensamientos o conceptos, sin que pueda jamás evadirse de aquel círculo supremo. Todo hombre sabe, aunque no se lo haya dicho reflexivamente a sí mismo lo que es esencia y lo que es existir; sabe que todo lo que es, es siempre algo determinado, algo uno, algo que se entiende; sabe lo que es existencia, y que sin referencia a ella nada ni nadie puede ser. Y porque sabe espontáneamente todo esto, sabe también lo que es contrario a ello, es decir, sabe lo que es la nada o no-ser, y lo sabe tan espontáneamente como lo primero, lo mismo que el ojo, abriéndose en la noche, ve una luz y las tinieblas que la rodean. A la intuición directa, inmediata de algo acompaña o subsigue inmediatamente la de su contrario. Y esto no puede menos de suceder en la fuente de todas las intuiciones, la del ser. Esa es ley de nuestro espíritu. Cierto que esta captación espontánea de la nada revierte en favor del ser; la nada al presentarse como lo opuesto y contrario al ser, ratifica y hace resaltar las propiedades del ser, nos muestra como a contraluz, con más nitidez la figura del ser. Del ser al ser, pasando por la nada, es la vía natural del espíritu, y es la vía de la metafísica. Ausencia-carencia de ser, diferencia de ser, oposición-contrariedad al ser, son tres círculos concéntricos de nuestro lenguaje que expresan nuestra penetración intelectual en el vórtice de la nada.

Explicitado así un tanto el concepto de nada, señalamos los modos o figuras con las que se da en la realidad. En un universo del ser, en el que la pluralidad indefinida de los entes es una jerárquica participación, limitada y contingente de la plenitud omnímoda del Ser Absoluto y Necesario, cada uno de estos entes, y todos ellos en su conjunto, siendo lo que son positivamente, son a la vez *nada* por su intrínseco límite, en relación a la omnitud del Principio fontal de donde proceden. Asimismo, cada ente en razón de ser verdadero ser es determinado hasta constituirse en una unidad singular, es decir,

distinta de todos los demás, y por ello irrepetible, y en tanto es tal, no-es ninguno de los demás seres. Todo ser lleva a sus espaldas este inmenso e infinito no-ser. La conciencia cristiana, sobre todo a través de la mística, que es la manera más profunda y verdadera de llegar al ser, ha sentido con especial viveza esta nada de la creatura. Esta nadificación de lo creado en el Cristianismo lejos de ser una desvalorización de lo finito es la radical afirmación de la positividad del mismo, en cuanto el no-ser Dios lo distingue realmente de éste, lo constituye como un ente verdadero delante de la Plenitud divina. El ser creado, aunque mínimo y del todo dependiente del Infinito, *es* porque no-es Aquél; no es ni un momento, ni un elemento ni *nada* de lo absoluto, y por que *no* lo es, puede ser él mismo, circunscripto en su sólida pequeñez. Por otra parte, la nada de la creatura exalta la absolutez y totalidad del Principio Increado: todo ese infinito que nos falta para llegar a Dios, nos manifiesta la grandeza de Dios. Y así, todo cristiano responde a su manera a aquellas palabras reveladoras de jahve: "Yo soy el que soy; mi nombre es: el que es", con las palabras de Bossuet: "Sólo Dios es grande".

Si la conciencia cristiana agudiza su oído para sentir la ausencia que el ser finito tiene de lo Infinito, la reflexión helena toma muy conscientemente nota de la limitación que cada ente es, en razón de su determinación y singularidad. Hegel señala como característica principal de la época histórica que inicia la Helenidad, este surgir de la "hermosa individualidad", frente a la despersonalización y a la pérdida de los entes en el todo, típicas del mundo oriental.[13] La limitación, que implica toda determinación, y con ello el no-ser de todo lo demás, entra con luminosa claridad en la filosofía de Platón en discusión con su "gran padre Parménides". El no-ser que comienza como una dificultad, un contrasentido en el lenguaje, se manifiesta necesariamente exigido por éste: es inútil repetir que el no-ser es impensable e inexpresable, cuando tal afirmación ya lo expresa y lo piensa. Es que el ser, en sus escalonadas participaciones, aparece ininteligible sin el contrafuerte del no-ser. Si el reposo y el movimiento son géneros supremos, hay que reconocer que ambos *son,* pero, uno *no es* el otro, es decir, ambos participan del ser y no-ser. El no-ser aparece por otro lado: movimiento y reposo participan del ser, pero, *no son* el ser. En cuanto son participan el ser, en cuanto no se identifican con él, no-son el ser. No-ser, entonces, equivale a no-identificación, es decir a distinción, a "ser otro". Toda cosa se identifica consigo misma, es "idéntica" y al mismo tiempo no se puede identificar con las demás, es distinta, "otra" respecto de ellas. Así concluye

13 G. HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire,* trad. Gibelin, p. 198.

Platón: "Hemos hecho mucho más que demostrar contra Parménides, la realidad del no-ser. Hemos descubierto lo que es: es lo otro, y por ello, es tan omnipresente como el ser, y por así decirlo, su anverso inevitable. Efectivamente, toda realidad que se afirma ofrece como dos caras: una que se pone y realiza la porción definida de su ser; otra por la que se opone y excluye de su ser la infinitud de ser que ella no es y así es rodeada de una esfera ilimitada de no ser".[14]

Esta nada es una ausencia y carencia de ser que se afinca en la naturaleza misma de lo finito, de lo determinado en cuanto determinado. Leibniz llamó a esta nada el *mal metafísico*. El mal es lo contrario al bien, es ausencia de bien; y como todo lo que es, es metafísicamente bueno, la carencia de ser es carencia de bien, y puede llamarse mal. El mal metafísico es la no-identificación del ente finito con el Bien y Ser Absoluto; es un mal necesario, porque es carencia de lo que se debe carecer. Pero, de esta necesidad derivan los otros males, las otras ausencias; es la raíz metafísica tanto del mal físico, de los males físicos y morales: padecemos (mal físico), hacemos el mal... porque no somos Dios, aunque, claro está, no sólo por esto.

Pero, al lado de esta ausencia de lo que debe estar ausente y por la que no deberíamos derramar lágrimas, hay una ausencia de lo que debería estar presente, una carencia de lo que se debería o al menos podría tener. Estamos ante casos completamente diferentes de lo anterior: aquí la nada cava un vacío verdadero en el interior del ser. Si toda nada o no-ser es una *negatio entis*, en el preciso lenguaje aristotélico este tipo de no-ser se llama *privación* de ser, *stéresis*. Un perro *no* tiene o carece de inteligencia; pero, puede estar *privado* de olfato. En el primer caso, al perro como perro no le falta nada; en el segundo caso le falta algo; hay un vacío óntico de una perfección o modo de ser, que se debería a la plenitud de su sustancia específica. Si el vacío físico o corpóreo, de un hueco carente del todo de corporeidad, parece que no se da en el universo —aunque no hay ninguna razón para negar su posibilidad filosófica—, sí se da en él una infinidad de carencias de ser, de verdaderos vacíos o agujeros ónticos en nuestra realidad. Se podrá objetar que, así como en el espacio físico la ausencia de un cuerpo es simultáneamente suplida por otro, así en el universo del ser: la ausencia de un ser es llenada por otro ser, un ser sigue a otro ser y un modo de ser a otro. Por eso, argumentaba Bergson: "Para un espíritu que siguiera pura y simplemente el hilo de la experiencia, no habría jamás vacío, jamás un no-ser, aun relativo o parcial, jamás sería una negación posible. Un espíritu así vería suceder los hechos a los hechos, los estados a los estados, las cosas a

[14] *Soph.* 258 d.

las cosas...".[15] Podría ser esto verdad... Pero, tal espíritu no dejaría de escuchar también los gemidos de aquellos a los que se les arranca lo que se les debe, el llanto y las protestas de los que lloran por lo que no tienen y deberían tener, las luchas de los que pugnan por reconquistar lo que han perdido, la angustia ante la muerte, parcial o total... Pudiera ser que por aquí, aquel impávido y feliz espíritu bergsoniano descubriera que, a pesar de la llenez presente del ser, subyace una ausencia verdadera de lo que debería ser o podría ser, ausencia que amenaza siempre el ente finito y que muchas veces se hace efectiva y se manifiesta en el nivel del ser consciente por lo que llamamos "dolor", la voz de la vida que delata el *mal físico,* verdadero nombre de esta nada.

Además de esta carencia de lo que debiera ser, en el conjunto de la realidad se puede encontrar un número indefinido de lo que puede o pudiera ser. Si Aristóteles hace gran uso en su filosofía del concepto de privación, hay que decir que uno de los descubrimientos que más la caracteriza es el de *potencia,* de potencia real. El punto de partida de la metafísica aristotélica es la pluralidad, la multiplicidad del ser: *tó ón légetai pollachós.*[16] Esta pluralidad diferenciada del ser es una jerarquía, es decir, un ser más y un ser menos. Este concepto de que la realidad se construye con elementos que son más ser y otros que son menos, es la clave de su sistema. Hay un ser que en la línea del ser es el Máximo Ser y otro que será mínimo ser. Ser es: suficiencia, determinación, unidad, plenitud, que Aristóteles resume en una palabra: Acto o Actualidad viva, *enérgeia.* El Máximo Ser será la totalidad del Acto, la Actualidad pura. Pero, si el ser no se distingue del ser en cuanto es ser, debe entrar como diferenciador del ser (sinónimo de acto), cierto no-ser, que el Estagirita llamará *potencia, dynamis.* Así, todo ser en cuanto es ser, es acto; en cuanto no es el Ser puro está compuesto de potencia y acto. Hay entonces en la realidad un nivel ontológico real, que en relación al ser pleno, es siempre no-ser, es potencia. Y, en cuanto no-ser será indeterminación, insuficiencia, dispersión, falta de plenitud... En cuanto es, es *cierta* determinación, cierta unidad... pero, siempre en relación y dependencia del acto al que se ordena. Hay que subrayar que este modo de realidad es verdadero no-ser... con relación a su acto proporcionado. El acto es terminación y determinación última, *entelécheia.* La potencia es cierta determinación indeterminada. Es determinación,

---

15 BERGSON, *L'Evolution Creatrice,* p. 292.

16 El libro Θ de la *Metafísica* está especialmente dedicado a la potencia y el acto; pero, la doctrina debe ser vista a través de todo el *Corpus Aristotelicum.* Para el no-ser y nada es útil consultar los lugares paralelos aducidos por el *Index Aristotelicus* de BONITZ en *"steresis", "dynamis", "dynatos";* en *"me on", "meden"* es sumamente parco.

pues es potencia para *tales* actos (no para cualquier cosa), pero, es a la vez indeterminada, pues se abre a varios actos, puede ser actuada por diversos actos. Es no-ser, pues también puede decirse, que es cierta suficiencia insuficiente de ser. No es nada pura, tiene su densidad o status ontológico, pero depende y no puede ser sin el acto y sin su relación al acto; es aptitud de ser y de acto; pero, no es acto ni ser. Para el Filósofo es un verdadero nivel medio entre el ser y no ser, entre la ausencia y vacío de ser y el lleno completo. Hay que advertir que para Aristóteles este nivel de la potencia nunca asciende al del acto, nunca se convierte en acto; según él, la construcción de la realidad se hace incomprensible si no se supone que hay un modo de ser que siempre queda allí, como soterrado y siendo fundamento oscuro de lo que se ve florecer sobre la línea de la actualidad; tal fundamento, relación óntica al acto, aptitud transcendental a él, jamás se convierte en acto, jamás llega a ser acto.

Esta potencia real o no-ser potencial es múltiple y variada: hay potencia en el orden de la sustancia (la materia prima respecto de la forma sustancial). Hay potencia en el orden de la operación: la facultad es potencia respecto a la acción. Hay potencia en el individuo (la sustancia primera es potencia de los accidentes). Hay potencia en el orden de las ciencias y de las virtudes morales (los hábitos son potencias de las acciones o actos), etc., etc. La potencia, pues, es absolutamente indispensable en todas las partes de la visión aristotélica de la realidad; este no-ser que ciertamente no tiene la dignidad ontológica del ser, es una categoría fundamentalísima, primerísima del universo real.

Esta nada real, que es la *dynamis* constitutiva del orden natural, incluye en sí al mismo tiempo que aptitud o proporción real al acto y precisamente en cuanto aptitud al acto, la *ausencia plena* del acto como acto o de los actos que la puedan completar. La materia prima, potencia por antonomasia, es capaz de ser actuada por indefinido número de formas corpóreas. La porción de materia que hoy está actuada por la forma de este árbol, mañana puede estar bajo la forma de madera, luego de ceniza, después de tierra, de planta otra vez, de animal en fin... y así indefinidamente. La materia, la potencia, tiene relación constitutiva a todos esos actos; pero, mientras no está actuada por ellos, éstos sólo se dan en ella *in potentia,* en esa aptitud o relación de ella, pero, como tales, como actos, *no son* absolutamente, no tienen ninguna efectiva realidad. Lo que hoy es madera no es nada de ceniza, ni de tierra, ni de pasto.... Precisamente porque ellos *no son,* porque la materia está *privada* de ellos se explica la mutabilidad de la naturaleza, apta respecto de tales actos, capaz de

ellos, tiende a ellos, se mueve a ellos, va de uno a otros. Es necesario reiterar aquí y con más énfasis la advertencia hecha en el párrafo anterior: la potencia aristotélica nunca abandona su nivel de potencia; no es un acto incoado, una *"ratio seminalis"*, como la pensaron los estoicos o un *acto virtualis* leibniziano: es simplemente potencia, zona inferior, distinta, aunque del todo correlativa al acto. Cuando cerramos los ojos, los actos de ver no están en la potencia visiva en germen, a medio hacerse. No hay *nada* de ningún acto en concreto y singular; está sí la perfecta potencia visiva, apta y capaz para todos ellos, pero, de ellos en cuanto tales, nada. Aristóteles reiterará, el sujeto, que tiene la potencia de ellos, está *privado* de los mismos; padece una privación, *stéresis*, de los mismos, una ausencia, carencia o negación verdadera de los mismos.[17]

Si la potencia de poder ser esto o aquello, en cuanto esto o aquello todavía no es, es privación, ausencia pura, nada del ente que va a ser, considerada a su vez esta misma ausencia en tanto *ausencia de* (en sentido "objetivo"), considerada la ausencia "hacia adentro de sí misma", se llama o implica inmediatamente la *posibilidad*. La materia prima de esta madera, que tiene la potencia real de la ceniza, tiene la privación, la carencia de la ceniza, pero esta carencia puede llenarse con la ceniza; la ceniza no es realmente, pero, es *posible* de serlo. El concepto de posibilidad comienza por subrayar el no-ser que lo constituye: al ser meramente posible se lo debe privar de toda realidad sea actual, sea potencial. El ser posible excluye más radicalmente de sí el ser que el ser potencial.

El ser potencial, que explicamos hace poco, no es nada de ser en acto, pero, queda en claro que es nivel de realidad *in rerum natura*, aunque imperfecta, indeterminada, insuficiente; lo posible no sólo no participa del nivel del acto real, pero, ni aun en nada del ser potencial; pero, a diferencia de éste, para ser verdaderamente posible debe ser considerado en forma acabada y plena, no en algunos elementos de los que podría constar (y que como tales podrían ya darse realmente), sino en la totalidad de su plenitud y determinación singular. Es todo el ente real que va a ser, en cuanto puede ser, pero carente todavía del todo de la realidad; el ente *pensado* como término y complemento concreto de una potencia, de un movimiento, de un dinamismo que va a coronarse, pensado antes de que sea puesto, con el ser real y efectivo. Para ser pensado como posible un ente debe reunir las condiciones generales de posibilidad; si todo ente es una esencia, su posibilidad debe ser la posibilidad o exigencias

[17] *Crf.* BONITZ, *Index aristotelicus* en *"einai"*. Se citan más de una docena de pasajes en los que Aristóteles repite esta afirmación.

de la esencia en general (ser determinación, identificación, unidad, etc.). Precisamente la posibilidad propia e intrínseca o "el ser intrínsecamente posible" coincide con la esencia posible; ente posible empieza por equivaler a esencia posible. Sin embargo, no se debe creer que los seres posibles están constituidos por las esencias genéricas o específicas. El ser posible es el ser que internamente es verdaderamente apto para existir, y sólo es apto para existir el ser individualizado y completo; la esencia genérica o específica es sólo la posibilidad incompleta de algo. A la posibilidad intrínseca completa debe agregarse lo que se llama posibilidad extrínseca o relativa a las condiciones y requerimientos que un ente demanda de hecho para ser, entre los cuales están las causas extrínsecas que deberán llevarlo a la realidad. No es suficiente para la plena posibilidad de un ente que éste sea intrínsecamente posible, que pueda pensarse como esencia individualizada sin contradicción en sí misma; hay que ver si puede entrar en el contexto de la realidad, si hay causas que puedan llevarlo a ella, particularmente si hay una causa eficiente que la pueda llevar al acto. Se trata de una posibilidad extrínseca, pero indispensable también para que un ente *sea del todo* posible, es decir, intrínseca y extrínsecamente posible. Mas, conviene subrayar que lo posible como posible, considerado con la posibilidad interna y la externa, pensado así entera y plenamente posible puede ser. *Puede* en el sentido opuesto a *debe* o está exigido a ser. Por eso, conviene añadir: lo posible es lo que puede ser, y aun dotado de la posibilidad acabada para ser, puede no ser, puede permanecer indefinidamente y aun para siempre en el plano y mundo ideal de la posibilidad: es contingente.

En una consideración inadecuada de la posibilidad se basa la argumentación de todos los filósofos, desde los socráticos Antístenes, Diodoro de Cronos, los estoicos... hasta N. Hartmann y Sartre,[18] que se han negado la verdadera posibilidad, declarándola un sinsentido. Varias veces se mentó ya el punto de partida de esta posición: en un universo del ser, en el que todo está dado desde el principio, no hay lugar para huecos de ninguna clase, y la posibilidad es el vacío por excelencia, pensado de antemano, para ser llenado por el ser. Pero, si es difícil afirmar el ser como dado enteramente del todo y de una vez en forma estática, es muy frecuente considerarlo como un desarrollo, que avanza en forma necesaria, en forma tal que tenidas en cuenta todas las virtualidades originarias, éstas contienen ya plenamente lo posterior. Lo *posible* coincide del todo con lo *potencial real,* entendida la potencia en forma más amplia de lo que la

[18] Ya Aristóteles menciona la opinión de los megáricos en el libro Θ de la Metafísica. El argumento de Diodoro fue retomado y aparece comentado por los grandes estoicos Crisipo y Cleantes. N. HARTMANN, lo discute largamente en su tratado *Posibilidad y Realidad.*

entiende Aristóteles, como un estadio previo al actual, pero, del todo equivalente a éste, si aquél es considerado en toda su integridad. La posibilidad sería siempre una posibilidad o mejor, una potencia incompleta, la potencia de algunos factores de la cosa, pero no de todos los factores. Por eso, lo incompletamente posible, si se lo tiene como plenamente posible, es una esencia incompleta, una no-esencia, un sinsentido. Así si decimos: tal ente es posible, puede ser o no-ser, es porque estamos sólo considerando algunos de sus elementos que se dan en la realidad: si los tuviéramos presentes todos veríamos que es necesario o es imposible, que no hay nada que en verdad pueda ser o no ser. Como concluye el "argumento invencible" de Diodoro de Cronos: "lo verdaderamente posible es lo que se convierte en realidad", y como esto ya estaba íntegramente en la virtualidad anterior y de ella emerge necesariamente, no podrá hablarse con verdad de lo posible, de lo que puede ser y puede no ser.

Esta interpretación del cambio, del mundo como proceso, desconoce lo más característico de él: que todo cambio lleva a la aparición de algo del todo determinado y singular, y como tal *irrepetible,* distinto en cada caso de los demás. Una cosa es la afirmación de que en el universo nada se crea, que la cantidad de materia es siempre la misma y otra muy diversa de que todo es reiteración de lo mismo. Hay que decir por el contrario que, si por una parte, todo ser nuevo que aparece está precontenido en sus causas, por otra, trasciende radicalmente todos sus antecedentes inmediatos. Un ente, antes de llegar a ser él mismo, puede considerárselo en la potencia física de los principios que lo van a generar y constituir, en forma que se puedan contar previamente todos sus elementos y sus partes; los genes de un viviente pueden asignarse a sus progenitores; puede determinarse la cantidad de agua, de todas las sustancias químicas, el calor y todas las fuerzas cósmicas en su medida exacta, necesarias para constituirlo. ¿Podrá decirse entonces, que tal ente (antes de empezar a ser como tal ente) estaba todo él, era ya él en esas causas? Sí: era en la potencia de ellas, con todo lo que significa ser y no-ser en este nivel real. Pero, en sentido propio y riguroso este ente singular sólo era posible, era nada de ente real. Con precisión decía la filosofía tradicional, todo ente que se genera, adviene *ex nihilo sui,* de la nada del ser que ahora es, es decir de su mera posibilidad. La singularidad de él mismo, lo que lo diferencia de todos los otros entes, lo que lo hace él mismo no era no estaba *in rerum natura.*

Esta originalidad irreductible de todo lo singular, el *esse ab aliis distinctum,* rompe en forma decisiva la concepción megárica, tantas veces repetida en la historia de la filosofía y su afirmación funda-

mental del sinsentido de lo posible. Este no es, como entendía Bergson, una especie de "sombra al revés de la cosa", la proyección a un anterior al ser, de una cosa que ya fue o es; proyección que es pura imaginación, como puro vacío o posible de llenar por la cosa, ya que antes de ella, no había tal vacío, sino que estaba lleno con lo que lo precontenía. El vacío de la posibilidad sería sin sentido, si no se diera como vacío, si sólo se diera sólo el lleno verdadero. Pero, el lleno total nunca se da, pues los entes que sucesiva e indefinidamente advienen son siempre únicos en su singularidad y por lo mismo, antes de hacerse presentes, daban lugar a un verdadero vacío de ellos, el vacío de su posibilidad. Es necesario explicitar que la singularidad del ente posible de las generaciones naturales no es la singularidad o individualidad "precisamente" tomada, distinta (mentalmente) de las otras notas específicas: es todo el ser singular, como todo, el que es posible, pues, si sus elementos genéricos y específicos estaban en la potencia previa, en el pleno anterior de sus causas, cuando son asumidos en la estructura singular y original que surje, puede decirse con verdad que se convierten en otra cosa, que se han trasformado ontológicamente y ya no son lo que eran en el lleno o ser anterior. En la asunción por parte de un nuevo ser, los elementos asumidos padecen una verdadera refundición que los lleva casi al límite de su aniquilación, para dejar de ser lo que eran y ser en el nuevo ente, lo que este es. El pan que comemos deja de ser pan para transformarse en nuestra carne viviente. Lo que está en una potencia real lo está inadecuadamente o en parte respecto de la plenitud y determinación concreta y singular del acto, que es sólo pero, verdaderamente posible, antes de ser tal.

De esto puede concluirse que la posibilidad verdadera, concreta de un ente, sólo la podemos conocer después del advenimiento de éste. Antes tan sólo podríamos concebirlo en su posibilidad genérica o específica o más o menos en sus posibilidades extrínsecas, posibilidad de sus causas y condiciones para ser, pero, nunca en su singularidad concreta. En este sentido puede aceptarse la expresión de Bergson antes mentada que definía lo posible como la sombra al revés de una cosa: sólo conocemos la sombra después de la realidad de la cosa, pero concebimos esa sombra como anterior a la cosa misma. Es decir, aunque nosotros concebimos la posibilidad plena de un ente después de la realización de éste, concebimos tal posibilidad como siendo antes. Y esto nos lleva a radicalizar la cuestión. Si el verdadero ser posible, el ser posible individual, sólo se lo puede conocer después que deja de ser posible, pues ya es actual, ¿qué sentido tiene hablar de ser posible? Respondamos para empezar que, si bien no podemos

conocer la posibilidad plena de un ente singular en concreto, esto no quiere decir que no podamos afirmar la posibilidad de los seres en general y su función con relación al ser. Aunque la madre no sabe cuáles serán las características de sus hijos, sabe que podrá tener hijos, conoce la posibilidad de *sus hijos*. Pero, yendo más al fondo de la cuestión: ¿qué ser es el del ser posible, si no es pensado como tal? Podemos reconocer el ser potencial real, podemos considerar la privación o ausencia del ser como tal, pero, ¿qué es este llenar esa ausencia y privación que sólo parece llenarla el pensamiento y esto cuando ya se ha llenado de ser real? Parece que el ser posible no puede ser abstraído de su referencia al pensamiento que lo piensa, que sería el que en verdad lo fundara en su posibilidad, en su nada de realidad actual, pero, en su lleno de esencia singular... posible.

En el pensamiento griego, que discute el problema de la posibilidad [19] no encontramos una elaboración última, que aclare su fundamento. Pero, hay elementos importantes de una teoría que será completada después por la especulación cristiana, sobre todo medieval. La concepción teleológica de la realidad, que la ve originada de un Principio absoluto inteligente (como se preanuncia ya en los presocráticos y se presenta en el platonismo y en todas las corrientes que de él se derivan) presupone que las cosas van a sus fines, a términos determinados y proporcionados a ellas, y esto parece implicar un preordenamiento, un pensamiento ordenador por parte de la Inteligencia. Aquí hay que reconocer que el *télos,* el fin obra como causa antes de ser en la realidad, y si no es en la realidad, lo es ya en el pensamiento que lo establece como término de tal tendencia. El hacerse que tiende a algo determinado y proporcionado, supone la posibilidad de esto, la posibilidad pensada por aquél que establece la proporción entre el hacerse de la potencia y su coronamiento con el nuevo modo de ser. Más claramente se manifiesta la fundación de lo posible en el intelecto en la concepción de Platón de la naturaleza, como obra de artesanía de la Suprema Inteligencia. El finalismo en la realidad, el amor por el Bien, que está en la base de la conversión socrática, permanece en el platonismo como uno de sus esenciales elementos. La riqueza de la realidad no puede reducirse a los cuerpos, a sus choques y combinaciones azarosas. El Principio es el Espíritu, y el Espíritu se mueve y mueve todo por inteligencia y amor. El Espíritu que se piensa conforma el mundo de las Ideas, sus reflejos, y según este mundo Ideal piensa los entes que va a desplegar en la exterioridad del espacio y del tiempo. Las Ideas son los arquetipos para el Espíritu, que se desdobla en arquitecto u obrero, de los entes de

[19] Para Aristóteles cfr. BONITZ, *op. cit.*, en *"dynatos"*.

la naturaleza, que así, antes de llegar a la realidad deben ser pensados, vistos como esencias posibles por el Artífice del universo. Todo ser que se hace va desde la nada, que es su posibilidad, al ser de la realidad actual, posibilidad que es pensamiento divino constituyente.

Cierto, que esta breve referencia ha llevado el platonismo de Platón al neoplatonismo, sin hacer distinción entre el griego y el cristiano; no se intenta pasar por alto las importantes diferencias entre los tres estadios, sino hacer resaltar la convergencia esencial en la afirmación de la primacía del Espíritu, que es inteligencia y amor, primacía que implica dependencia y participación de todo ente en este Principio Espiritual. Dejando aparte la tarea de una precisa determinación de lo que pertenece a la herencia griega y qué a la cristiana, en este tema central de la primera fundación del ente, es bien visible en la historia la confluencia de un Mundo transcendente de Inteligibles o Ideas con la experiencia cristiana de un Dios personal, viviente que es Amor y Providencia salvadora. Este Dios, fuerza y palabra omnipotente se constituye en Principio omnímodo, que abrasa y elimina en su celo de total soberanía, cualquier resabio de "algo" que pudiera pensarse no fundado en El y es natural que, al entrar en contacto con la mentalidad griega sea entendido de acuerdo al mejor esquematismo racional de la helenidad: es el Espíritu, el *nous* y *logos* y también *tó agathón,* la Inteligencia y el Amor que proyecta y quiere todas las cosas. Estas se construyen sobre el único fundamento sobre el que pueden construirse: la plenitud de la esencia y ser del Primer Principio; son representaciones de esta Esencia infinita a través de los pensamientos y voluntad divinas. El misterio de la posibilidad y de la realidad de los entes queda dilucidada, desde el punto de vista de la filosofía cristiana ya en el *De Ideis* de San Agustín: Antes de la creación de los entes en el decurso del tiempo, está su constitución primera en la eternidad de Dios. El ser antes de ser fuera de Dios, es en Dios, como término de un pensamiento y de un querer suyo. Del océano de su infinita esencia Dios llama a los entes, les da un nombre y cada ente es antes que nada ese nombre, esa esencia ideal individual que contiene toda su historia, pensada y querida por Dios. Así, el ser posible no es la proyección posterior hacia lo anterior de una sombra de lo que es, sino que es el pasado, el presente y el futuro del ente *sub specie aeternitatis;* es el proyecto entero, pero intemporal del ente que se desenvolverá en el tiempo y exteriorizará su simplicidad ideal, extendiéndola en el espacio. Por aquí se ve cómo todo ente participa de la médula esencial del Ser del Principio, que es inteligencia y amor: todo ente es también por lo menos un pensamiento pensado y un bien querido y por ello la

relación transcendental y constitutiva de todo ente al espíritu: todo ser será inteligibilidad y bondad.

Y con esto se reaviva de una forma nueva y más profunda la conciencia cristiana de la nada de todo ente, que no es Dios. El ente finito no sólo es nada porque es muy poco frente a la Omnitud de Dios, sino porque aún lo que positivamente es, es de Dios, fundado en Dios, participado de El. El ente finito no sólo es de Dios y por Dios porque al ser creado recibe la efectividad real y la existencia de la Fuente Primera, sino porque la posibilidad misma de su ser, la estructura de su esencia y todo el desarrollo concreto de la misma empieza a emerger y se conforma como un pensamiento de Dios sobre Dios mismo; no sólo la existencia y su realidad esencial de todo ser finito depende de Dios, sino que la esencia ideal y todo su despliegue es *ab alio, scilicet a Deo.* Ninguna expresión y definición más profunda del ser finito que esa bárbara palabra de un torturado latín medieval: la *abalietas,* la abaliedad el *esse ab alio.* Así se patentiza la radical nada del ente creado que *no-es por sí* mismo nada, ni realización actual-existencial ni esencia ideal, siendo el ser por definición autosuficiencia y autoconstitución.

Así las tinieblas de la nada "cristiana", que a algunos aparecen tan terroríficas y amenazantes al ser y a *su* ser, iluminadas por la Luz eterna, iluminan este ser y lo ratifican. ¿Qué quiere decir, si no, que el ente en la metafísica cristiana viene *ex nihilo?*

En primer lugar: que el ente finito *no es* el Ser Infinito, Absoluto. Pero, por eso mismo, es él en su medida verdaderamente como finito.

En segundo lugar, que todo lo que el ente finito es no es de sí mismo ni por sí mismo, que no es *Ens a Se,* sino *a Deo.* Pero, a su vez: ese *de* y ese *por,* ese *ab* significan una causalidad realísima de la Omnipotencia divina que termina en un efecto verdaderamente real. El ser finito es todo él una participación verdadera del Ser de Dios. ¿Qué mayor fundamento para la realidad y verdad de todo su ser?

En tercer lugar, el ente finito es *ex nihilo,* en cuanto cuando se genera o produce desde las causas segundas o finitas (siempre supuesta la Primera) se produce de la potencia real de aquellas causas y se produce desde la posibilidad concreta del mismo, es decir, de una nada que es potencia real y de una nada que es carencia total de ser real y plenitud ideal. Es decir, esta doble nada implica un doble ser: el ser real potencial y el ser ideal o pensamiento divino, la idea eterna con la que Dios constituye cada ente.

En cuarto lugar, la nada se refiere a la nada de la creación. Afirma que, al crearse el ente real y todos los elementos de la realidad

por la Primera Causa no había delante de Dios, sin depender de él, ningún modo de realidad: frente a la Omnipotencia divina, al margen de ella, no puede pensarse ninguna nebulosa primitiva, ningún caos germinal, ningún polvo de materia, ninguna potencia real. La creación presupone la exclusión plena de todo eso y deja sólo el vacío total, la ausencia y carencia de todo. Eso es lo que significa el *nihilum subjecti:* la nada de todo presupuesto o sustrato (*subjectum*) real. La creación, a diferencia de la producción o ejercicio causal de las causas finitas, que sí lo exigen, excluye cualquier elemento real anterior a ella. Pero, es aquí en este último estadio de la noción huidiza de nada, en la que ésta puede convertirse de un *ens rationis* bien fundamentado en la realidad en un *ens rationis* completamente arbitrario, que sería un puro sinsentido; y esto sucedería si se pretendiera extender la nada hasta el Ser Divino o si subrepticiamente, se introdujera bajo la palabra nada algún elemento de ser. El *nihilum subjecti* intenta manifestar la diferencia esencial entre la producción que hacen las causas finitas, las cuales siempre obran sobre algo modificándolo, reordenándolo, haciendo emerger de su *potencia* una sustancia o un accidente nuevo, mientras la Causa Primera en la creación pone *todo* el ser, del cual, anteriormente a la creación no había nada: *nihilum subjecti, id est, potentiae.* Pero, sería hacer una extensión de este *nihilum* completamente abusiva el incluir en él la Primera Causa; sería del todo impropio hacer equivaler el *nihilum subjecti* de la filosofía cristiana al *nihilum* por ejemplo de Lucrecio, cuando dice: *"Nil ex nihilo gignitur unquam"* [20]. De la nada no puede proceder jamás nada, si incluimos en esa primera nada también la Omnipotencia Divina. Si como dice Aristóteles [21], en el principio sólo fuera la Noche, como imaginaron algunos mitólogos, nunca habría llegado la luz del ser. La creación supone la nada del ente que va a venir, como cualquier generación (*nihilum sui*) presupone específicamente la nada de cualquier potencia (*nihilum subjecti*) pero, presupone, exige con mayor razón la Omnipotencia, la Plenitud total del Acto puro, que aparece como la única *razón suficiente* adecuada del ente nuevo que emerge. La metafísica cristiana está plenamente de acuerdo con la filosofía griega que inician los presocráticos afirmando precisamente este principio: De la nada total no puede proceder

[20] La nada creacional, *nihilum subjecti* del cristianismo no es nada de Dios, lo que sería absurdo. La sentencia de los atomistas y de los griegos en general en el primer *nihil* (*ex nihilo nihil*) incluiría, hipotéticamente también el Primer Principio y en esa hipótesis (absurda) concluye que no habría nada principiado (el segundo *nihilum* se refiere a la nada de la realidad del universo). Así, por el absurdo, la sentencia griega se refiere a la necesidad de un Principio y no, como se cree muchas veces, a la de una materia o sujeto preyacente. La afirmación cristiana y la helena no son opuestas en forma alguna.

[21] *Met.* Lambda, 7, 1072 a 19 ss.

nunca nada. Pero, esta nada total es un *figmentum mentis*. La razón exige poner en los orígenes el Principio Autosuficiente, el Acto Puro.

Otra manera de hacer de la nada creacional un pseudo ser fantasmal es identificándola, tal vez inconscientemente, con cierto nivel sutilísimo de ser, y esto sucede cuando de hecho se atribuye a esta nada propiedades, acciones, funciones o condicionamiento que sólo pueden ser del ser. Desde el vacío de los atomistas, y aun de los pitagóricos y las versiones pseudoneoplatónicas de las gnosis y del maniqueísmo hasta la multiplicidad de máxima indeterminación del *Comment je crois* de Th. de Chardin, encontramos en la historia del pensamiento una persistente tendencia a entificar o reificar a nivel metafísico ciertos elementos imaginativos, siempre indispensables en el discurso de la nada. A esto deben añadirse ciertas interpretaciones equivocadas de la noción cristiana de nada creacional, las cuales a su vez se basan en el presupuesto de que en todas las articulaciones del ente rige la misma necesidad que en el Ser Necesario, de modo que lo puramente contingente es puramente irracional. Según esto, toda visión metafísica que de lugar a la libertad y contingencia es declarada mítica, o si se quiere ser magnánimo, se le da el título de teológica. Si se introduce la contingencia y el juego de la libertad, es porque se ha captado la nada. Pero, como la nada es ininteligible e irracional, no puede hablarse en verdad de una captación de la inteligencia, sino a la inversa: será la nada la que se posesiona de ella, invadiéndola y eliminando en ella el ser. Pero, si la nada invade, posesiona, destruye... el ser, es porque la nada es, tiene la actividad del ser.

Si tal fuera en realidad la nada de la metafísica creacionista no la cobijemos misericordiosamente con nombres de "mítica", "teológica", demasiado venerandos para una cultura que no sea iluminística. Digamos que tal metafísica es sencillamente falsa. Pero, tal interpretación de la nada podría corresponder al maniqueísmo o a la Kabalha, pero nunca al pensamiento cristiano, que ya en su fuente sagrada, la Biblia, se esfuerza por excluir todo resabio de realidad independiente de la Omnipotencia Divina. Si la nada creacional es una legítima conclusión de esta afirmación y del *medén* o *me on*, de la carencia y ausencia de ser pensada por los griegos, que refuerza en nuestra inteligencia la Omnitud creativa y aclara la esencia totalmente dependiente del ente finito, la nada creacional no es un sinsentido, no es un irracional, sino un significado preciso, útil e indispensable para una metafísica, que como tal, quiere seguir los pasos de la más estricta racionalidad.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO

# CIENCIA POLITICA Y TEOLOGIA

Santo Tomás de Aquino nos ha dicho que "la Ciencia Política considera la ordenación de los hombres";[1] que "considera las operaciones de la multitud civil";[2] y le pertenece "la consideración del último fin de vida humana" en grado máximo y en razón de ser la ciencia principalísima entre las activas,[3] afirmación que repite en muchas ocasiones, donde dice, verbi gratia, que "el mejor de los bienes humanos, esto es, la felicidad, es el fin de la Política, cuyo fin manifiestamente es la operación según la virtud".[4]

La Política, como ciencia práctica que es, posee pues por finalidad la instauración de la vida virtuosa entre los hombres, bien de naturaleza de los mismos ya que la inclinación a la virtud conviene al hombre en su índole de ser racional[5] que es, a su vez, carácter distintivo de su esencia. Por su parte, la vida virtuosa hace posible la felicidad humana, que consiste, como en su primer grado en aquélla, grado enderezado a la felicidad especulativa "a la que la entera vida política se considera ordenada",[6] pues "mediante la paz, que se estatuye y conserva por el ordenamiento de la vida política, se da a los hombres la facultad de contemplar la verdad".[7]

Siguiendo al Estagirita, enseña Santo Tomás que el bien final de cualquier cosa ha de buscarse en su operación propia con los caracteres de continuidad y perpetuidad, razón por la cual termina definiendo la felicidad como "la operación propia del hombre según la virtud en la vida perfecta".[8]

---

1 Prólogo al *Comentario de los libros políticos de Aristóteles.*
2 *In I Eth.*, lect. 1, Nº 6.
3 *Idem*, lect. 2, nº 30-31.
4 *Idem*, lect. 14, nº 174.
5 Vid. *S.T.*, I-II, q. 85, art. 2.
6 *In X Eth.*, lect. 11, nº 2101.
7 *Ibid.*, y nº 2102.
8 Vid., *In I Eth.*, lect. 10, nº 119-130.

Pero este fin de la Ciencia Política, la felicidad humana, último fin indudablemente en el orden natural, ¿carece de ordenamiento a otro fin superior, esto es, se termina en sí mismo? La contestación debería ser afirmativa si no existiera para el hombre nada más que el orden de la naturaleza, mas como el sobrenatural se nos impone como una verdad de fe, se sigue que aquel bien, el de la felicidad del hombre, ha de estar ordenado a Dios, fin último del universo, donde nada existe encerrado en sí mismo, sino en comunicación con lo superior y con lo inferior.

Para consideración de esta verdad y de las relaciones entre la Teología, íntimamente conectada con la Revelación, y la Ciencia Política, que han de ocuparnos en nuestra exposición, es conveniente transcribir íntegramente algunos pasajes de la enseñanza del Aquinate:

"Como la institución de la ciudad o del reino se toma convenientemente de la forma de la institución del mundo, así también la razón del gobierno ha de sacarse de la gobernación del mundo. Pero ha de considerarse previamente que gobernar es conducir convenientemente lo que se gobierna al fin debido. Así, también, se dice que una nave es gobernada cuando la industria del piloto la conduce, ilesa, por el itinerario recto al puerto. Por consiguiente, si algo se encuentra ordenado a un fin fuera de sí mismo, como la nave al puerto, pertenecerá al oficio del gobernante no solamente conservar ilesa la cosa en sí, sino también la ulterior conducción al fin. Mas si hubiere algo cuyo fin no se hallare fuera de sí mismo, en este caso la intención del gobernante tendería únicamente a conservar aquella cosa ilesa en su perfección. Y aunque nada de esta índole se encuentra en las cosas después de Dios mismo, que es el fin de todas, sin embargo, respecto de lo que se encuentra ordenado a algo extrínseco, se proporciona un cuidado por diversos y de muchas maneras, pues uno podrá tener a su cargo lo conservación de la cosa en su ser, y otro el conducirla a una perfección más alta, como en el ejemplo de la nave, en que manifiestamente aparece de dónde se toma la razón de gobierno. En efecto, el obrero carpintero tiene a su cargo la restauración de la nave si se hubiere producido en ella alguna avería; en cambio la solicitud del piloto recae sobre la conducción al puerto. Así también ocurre en el hombre, puesto que el médico cuida de que su vida se conserve en salud, el ecónomo de que se le proporcionen las cosas necesarias a la vida, el doctor de que conozca la verdad, el moralista de que viva según la razón. Y si el hombre no estuviera ordenado a otro bien exterior, le bastarían los cuidados dichos".

"Pero existe para el hombre, mientras vive en este mundo, cierto bien exterior, es decir, la última beatitud, que se espera después de la muerte en la fruición de Dios porque, como dice el Apóstol en la epístola segunda a los de Corinto, verso 6 cap. 5,: "Mientras estamos en el cuerpo, vivimos ausentes del Señor". De aquí que el hombre cristiano, que ha adquirido esta beatitud por medio de la sangre de Cristo y que para alcanzarla ha recibido la garantía del Espíritu Santo, ha menester de otro cuidado espiritual mediante el cual sea dirigido al puerto de la salud eterna. Y este cuidado se presta a los fieles por los ministros de la Iglesia de Cristo."

"Más es preciso que el juicio que se haga acerca del fin de toda la multitud sea el mismo que sobre el de uno solo. Por consiguiente, si el fin del hombre fuese un bien cualquiera existente en sí mismo, también el fin último del regimiento de la multitud sería, de igual manera, que la muchedumbre adquiera tal bien, y en él permanezca; y si el tal último fin, ya sea de un solo hombre, ya de la multitud, fuese corporal, la vida y la salud del cuerpo, estaría a cargo del médico. Y si el último fin fuese el amontonar riquezas, el economista sería el rey de la muchedumbre. En cambio, si el fin último que pudiera alcanzar la multitud fuera el bien del conocimiento de la verdad, el rey tendría oficio de doctor. Mas se considera que el fin de la multitud reunida en sociedad, es el vivir según la virtud. En efecto, los hombres se asocian entre sí para vivir juntos una vida buena, lo que no podría conseguirse viviendo cada uno singularmente. Y la vida buena lo es por la virtud. Por lo tanto, la vida virtuosa es el fin de la sociedad humana."

"Señal de esto es que únicamente son partes de la muchedumbre asociada, quienes participan entre sí en la vida buena. Efectivamente, si los hombres se reunieran en razón del solo vivir, los animales serían una parte de la sociedad civil y si lo hicieran en razón de adquirir riquezas, todos los comerciantes juntos pertenecerían a una ciudad: como vemos que se cuentan en una muchedumbre solamente a quienes son encaminados a la vida buena por las mismas leyes y el mismo régimen. Mas como el hombre al vivir según virtud, se ordena a un fin ulterior, que consiste en la fruición divina, como ya dijimos más arriba, es necesario que el fin de la muchedumbre humana sea el mismo que el de un solo hombre. Por tanto, no es el último fin de la multitud reunida en sociedad el vivir según virtud, sino mediante la vida virtuosa llegar a la fruición divina. Y si se pudiere llegar a este fin por la virtud de la naturaleza humana, necesariamente resultaría la pertenencia al oficio del rey el conducir a los hombres a este fin, pues con el nombre de rey indicamos a quien se ha confiado el más

alto regimiento en las cosas humanas. Mas un régimen es tanto más sublime cuanto se ordena a un fin ulterior, porque siempre encontramos que aquél a quien atañe el último fin, impera a los que obran lo que se ordena al fin último, como el piloto, a quien pertenece disponer la navegación, manda al que construye la nave qué calidades debe darle para que sea apta para la navegación; y el hombre civil que usa armas, ordena al armero cuáles ha de fabricarle. Mas como el fin de la fruición divina el hombre no lo alcanza mediante la virtud humana, sino por la virtud divina, conforme aquello del Apóstol (Rom. 6,23): "La gracia de Dios es vida perdurable", el conducir a aquel fin no es de régimen humano, sino divino. Por consiguiente, un régimen de esta índole atañe a aquel rey que no es solamente hombre, sino también Dios, vale decir, a Nuestro Señor Jesucristo, que al hacer a los hombres hijos de Dios los introdujo en la celestial gloria."

"Este es pues el regimiento que le ha sido confiado, el cual no ha de corromperse, razón por la cual en las Sagrada Escrituras se lo llama no sólo Sacerdote, sino también Rey, diciendo Jeremías (23,5): "Reinará el Rey y será sabio", de donde resulta que el sacerdocio real de El se deriva. Y, lo que es más, todos los fieles de Cristo, en cuanto son sus miembros, se dicen reyes y sacerdotes."

Mas el servicio de este reino, para que las cosas espirituales fueran distinguidas de las terrenas, no ha sido confiado a los reyes terrenos, sino a los sacerdotes, y principalmente al Sumo Sacerdote, sucesor de Pedro, Vicario de Cristo, Romano Pontífice, a quien es necesario estén sujetos todos los reyes del pueblo cristiano, como al mismo Señor Jesucristo. Así, pues, deben estar sometidos al que tiene el cuidado del fin último, aquellos a quienes pertenece el de los fines antecedentes, y ser dirigidos por su mandato. Por tanto, como el sacerdocio de los gentiles y todo el culto de las cosas divinas era en razón de la adquisición de bienes temporales, los que todos se ordenan al bien común de la muchedumbre, cuyo cuidado incumbía al rey, resultaba congruo que los sacerdotes gentiles estuvieran sometidos a los reyes. También, como en la ley antigua se prometía el alcanzar bienes terrenos, no por los demonios, sino por el Dios verdadero, el pueblo religioso resultaba asimismo que en esa ley se lee estaban los sacerdotes sometidos a los reyes. En la nueva ley existe un sacerdocio más alto, por el cual los hombres son conducidos a los bienes celestiales, por donde en la ley de Cristo, los reyes deben estar sometidos a los sacerdotes."

"Razón por la cual admirablemente hizo la divina providencia que en la ciudad de Roma, a la que Dios previó como la sede futura principal del pueblo cristiano, se introdujera poco a poco la costumbre de que los rectores de las ciudades estuvieran sometidos a los sacerdotes.

En efecto, como refiere Valerio Máximo "nuestra ciudad estimó siempre que todas las cosas habían de posponerse a la religión, aún aquellas en que deseaba se mirara el decoro de la majestad suma. Por esta razón, no dudaron los emperadores servir al altar, estimando así que se aseguraban el regimiento de las cosas humanas, si servían bien y constantemente al poder divino. Y también, como en Francia la religión del sacerdocio cristiano habría de tener mucho vigor y florecimiento, fue divina permisión que entre los galos los sacerdotes gentiles, denominados druidas, dieran las leyes a la entera Galia, como refiere Julio César en su libro *De bello Gallico.*"

* * *

Después de estas consideraciones, que abarcan el capítulo XIV de la obra titulada *De Regno* (*De Regimine Principum*) Santo Tomás discurre así en el capítulo siguiente:

"Como la vida buena de los hombres en este mundo se ordena a la que esperamos feliz en el Cielo, así, como a su fin, se ordenan al bien de la multitud cualesquiera bienes particulares que procura el hombre, sean riqueza, lucros, salud, elocuencia o erudición. Por consiguiente, como hemos dicho, el que tiene a su cargo el cuidado del fin último, debe estar a la cabeza de aquellos que cuidan de las cosas ordenadas al fin, y dirigirlos con su imperio, resulta evidente por lo dicho que el rey, así como debe estar sujeto al dominio y régimen que se administra por el oficio del sacerdote, de la misma manera debe estar a la cabeza de todos los oficios humanos, y ordenarlos con el imperio de su régimen. Mas aquel a quien incumbe la perfección de algo que está ordenado a otra cosa como a su fin, debe mirar que su obra convenga a ese fin: así, el obrero debe hacer la espada de manera que convenga a la lucha, y el que edifica una casa disponerla de modo que sea apta para habitarla. Por consiguiente, como el fin de la vida buena que en el tiempo vivimos, es la beatitud celestial, al deber del rey atañe, por esta razón, el procurar la vida buena de la multitud según lo conveniente a la consecución de la bienaventuranza celestial, vale decir, que ordene aquellas cosas que a ella conducen, y prohiba, en lo posible, lo que le es contrario. Mas cuál es el camino de la verdadera bienaventuranza, y cuáles son sus impedimentos, se conoce por la ley divina, cuya enseñanza pertenece al oficio de los sacerdotes, según aquello de Malaquías (2,7) : "Los labios del sacerdote guardarán la sabiduría, y la ley buscarán de su boca". Y por eso en el Deuteronomio (17,18), el Señor prescribe: "Y después que estuviese el rey sentado en el solio de su reino, escribirá para sí un Deuteronomio de esta ley en un libro, recibiendo un ejemplar de los sacerdotes de la

tribu de Leví, y lo tendrá consigo, y lo leerá todos los días de su vida, para que aprenda a temer al Señor Dios suyo, y a guardar sus palabras y ceremonias como están mandadas en la ley."

De toda esta enseñanza, que contiene ya la doctrina de la Bula dogmática de 1302 "Unam Sanctam" de Bonifacio VIII ,[9] y la clara indicación de los dos dominios espiritual y temporal, independiente, pero subordinado el segundo "ratione peccati" al primero, se desprende que si bien el fin último de la Ciencia política es la felicidad de la vida humana, en otros términos, el bien común, este fin reviste calidad de último en el orden natural, y no así en el sobrenatural; y que este fin de la política está informado por las exigencias de la beatitud eterna, razón última, en definitiva, de la instauración de la vida virtuosa. Y aquí valen no sólo los motivos dados, y los de la Teología de la fe toda, sino también los del orden cosmológico, ya que en el universo no hay bien alguno creado que no se abra según el plan divino, a una constante y fecunda comunicación con las esencias que le son superiores e inferiores.

Por ello, ha podido afirmar Santo Tomás por una parte, que "no es el fin último de la multitud reunida en sociedad el vivir según virtud, sino mediante la vida virtuosa llegar a la fruición divina", y que "el fin de la vida buena que al presente vivimos, es la beatitud celestial", y por otra parte y al mismo tiempo en los Comentarios a la Etica nicomaquea, y en la Suma Teológica,[10] diga, repitiéndolo tantas veces, que la Ciencia Política considera las acciones de la multitud para imponerles la ordenación propia del fin último de la vida humana, la felicidad, que consiste primero en la vida virtuosa y principalmente en la vida contemplativa.

De ello se deduce una importante consecuencia, que Santo Tomás enuncia al tratar de la dignidad de la Teología:[11] "Esta Ciencia (la Teología) es más digna que las ciencias prácticas, pues no se ordena a un fin ulterior, sino que a ella como a su fin se ordenan las demás, como a la Ciencia Política la militar, ya que el bien del ejército se ordena al bien de la ciudad. Mas el fin de esta doctrina, en cuanto es práctica, es la beatitud eterna, a la cual como al último fin se ordenan todos los otros fines de las ciencias prácticas."

Por consiguiente, tanto el fin de la Etica "monástica" (Aristóteles) , que consiste en la ordenación del hombre individual según la felicidad, como el fin de la Política, que estriba en la ordenación de los hombres según la felicidad o bien común temporal, se encuetran subordinados u ordenados bajo el fin de la Teología, que es bien común extrínseco

[9] Vid. *Denz.* 468/69.
[10] Vid. v. gr. I - II, q. 90, art. 2 y ad 3 m.
[11] I, q. 1, art. 5.

del universo, Dios, al que conoce instrumentalmente con la razón, pero bajo la luz o "ratio formalis" de deidad revelada.

De aquí que la Teología, a la que atañe la consideración, y, como ciencia práctica, la consecución, del fin último sobrenatural, es ciencia subalternante de la Política y de la Etica individual, y en general de toda la Filosofía Moral. Y esta subalternación de la Política a la Teología, no es únicamente según un modo impropio, o sea por razón del fin, donde a veces hay sólo servicio e imperio, y no dependencia en la manifestación de la verdad, en que estriba propiamente la subalternación de una disciplina a otra,[12] sino también por parte de los principios, en cuanto el fin tiene razón de tal "pues el fin según el Filósofo, en el orden del obrar humano (in operabilibus) tiene razón de principio".[13]

No abandona por ello la Ciencia Política su objeto material, que son las acciones de la multitud civil, ni su objeto formal, esto es, el aspecto de relación o referencia entre aquellas acciones y el bien común, ni tampoco su luz especial bajo la cual conoce, mejor dicho, sabe su objeto. La Ciencia Política permanece siempre en el plano del orden natural, de la vida temporal, pero como no puede desconocer la realidad existencial de las acciones humanas, so pena de tener un conocimiento incompleto o, quizás accidentalmente falso de su objeto, ha de pedir necesariamente auxilio a la Teología en lo que ésta enseña sobre la verdadera condición del hombre y la existencia del fin último sobrenatural, así como los medios para alcanzarlo, como fin superior al propio, al que éste se halla íntimamente subordinado.

Con ello, la Ciencia Política no deja de ser, por lo tanto, una ciencia de lo temporal, pues la consideración de la razón sobre el sujeto político no es fruto de una elevación de aquélla a manera de instrumento de lo sobrenatural, como sucede en la Teología, sino de una rectificación y complementación de la inteligencia política respecto de su objeto, la que se encuentra así elevada sobre el mero plano natural en virtud de este contacto con lo sobrenatural, sin abandonar, repetimos, su índole de causa principal de la ciencia en cuanto ciencia del orden natural.

En realidad, la Ciencia Política por su subalternación a la Ciencia Teológica recibe las verdades de ésta *creyendo* en ellas, y, conforme a esta actitud, pretende no fallar en la consideración de la realidad política, su sujeto, ni, sobre todo, encontrarse en deficiencia relativamente a su propia esencia de ciencia práctica.

---

[12] JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus*, t. I, 2ª p., q. 26, art. 2.
[13] *De Veritate*, q. 15, art. 3.

* * *

En efecto, afirmamos que la Ciencia Política es una ciencia moral y por ende, práctica, porque su consideración no es meramente especulativa, sino que desde un comienzo tiende a la realización de su propio objeto: el orden de las acciones de la comunidad política para instaurarse según el principio primero de lo político, el bien común. La *realización* de un orden es absolutamente necesaria a la constitución en ciencia de toda ciencia práctica, y, por ello, de la Política. No puede haber una ciencia simplemente especulativa sobre el *obrar* humano, porque toda disciplina científica "especula" un orden, pero si éste no está dado en la naturaleza, es decir, no tiene de por sí realidad existencial, como es el caso del orden moral, ha de construirse en las acciones del hombre (conducta) o de la comunidad (orden político). El saber de una ciencia práctica lo es por su "eficacia", según lo indica la misma etimología griega de la palabra.

Pero la ciencia Política ¿se encuentra en la imposibilidad de realizar su objeto, sin el auxilio de la Ciencia Teológica? En otros términos ¿puede la Política ordenar a los hombres de manera que instaure la felicidad entre ellos, independientemente de la Teología? ¿No puede haber una felicidad natural de la comunidad obtenida mediante los principios de una ciencia meramente natural, que sin desconocer la existencia y virtud de otra del orden sobrenatural, construya su propio objeto con las solas fuerzas naturales del hombre?

A estas cuestiones no puede responderse sino afirmando una cierta imposibilidad: la Ciencia Política, por sí sola, carece de la virtud necesaria a la adecuada y total construcción de su objeto.

Es que el objeto de la Política no puede alcanzarse ni construirse totalmente sin la luz de la Teología y sin los medios del orden sobrenatural. En primer lugar, el fin último sobrenatural, consiste en la visión beatífica, visión intuitiva y estrictamente quiditativa, aunque es también objeto de un cierto apetito natural (obediencial), en razón del objeto formal de nuestra inteligencia, no puede ser pretendido ni alcanzado sin la revelación sobrenatural y la gracia. Pero, como enseña Santo Tomás en el lugar arriba citado, "el fin de la vida buena que en el tiempo vivimos, es la beatitud celestial... la cual se conoce por la ley divina". De aquí que el fin propio de la Ciencia Política, la felicidad humana, se encuentra ordenado, como su último fin, a la eterna bienaventuranza, objeto de la Teología.[14]

Ahora bien, lo que desempeña el papel de fin respecto de algo, tiene razón de principio ordenador del mismo. Por ello, sin el conoci-

[14] Vid. I, q. 1, art. 5.

miento y la actuación de este fin no puede darse, por lo menos, la total congruente ordenación del ser. Consiguientemente, la felicidad humana no puede alcanzarse en plenitud sin el conocimiento y actuación en sus condiciones esenciales terrenas, del fin último sobrenatural. El bien común, como lo hemos caracterizado en otra ocasión,[15] es el orden que luce en la comunidad como resultado de la instauración en la multitud, de la vida virtuosa y la preeminencia de la vida contemplativa, es decir, de la búsqueda habitual de la verdad.

Bien es cierto que la felicidad humana, hecha de vida virtuosa y principalmente de vida especulativa, la operación propia del hombre (Aritóteles), está ya dispositivamente por su misma esencia, ordenada al fin último sobrenatural, razón por la cual la gracia no destruye sino que perfecciona a la naturaleza. Pero es evidente, y lo demuestra la Historia, que el hombre por sus solas fuerzas naturales ni puede alcanzar un conocimiento total, y fácil de las verdades que hacen su felicidad, ni menos, sin el auxilio de la gracia divina, actuar las condiciones esenciales de esa misma felicidad.

En efecto, en el estado de naturaleza caída en que actualmente se encuentra el hombre, éste no puede realizar por sus solas fuerzas naturales lo más importante de su felicidad y que es como la ineludible condición de toda ella: amar a Dios sobre todas las cosas. ¿Se puede concebir una real vida virtuosa sin el amor de Dios por encima de sus creaturas? "Por consiguiente, ha de decirse —enseña Santo Tomás— que el hombre en el estado de naturaleza íntegra no había menester del don sobreañadido de la gracia a sus naturales bienes para amar a Dios naturalmente sobre todas las cosas, aunque necesitara para ello el auxilio de Dios que lo moviera; pero en el estado de naturaleza corrompida necesita el hombre también para esto el auxilio de la gracia que sana su naturaleza".[16]

En segundo lugar, el hombre, como consecuencia del pecado original, herido en su naturaleza con cuatro llagas principales, ignorancia en su inteligencia, malicia en su voluntad, flaqueza en su apetito irascible, y concupiscencia en su apetito concupiscible,[17] no puede con sus solas fuerzas naturales alcanzar su mismo fin último natural, porque no puede, sin la gracia, cumplir *todos* los preceptos de la ley natural, ni vencer las tentaciones graves. Sus mismas virtudes, las virtudes denominadas "adquiridas", son como casa edificada sobre arena: nada hay

---

[15] "Bien común y política en la concepción filosófica de Santo Tomás", Comunicación al Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, 1949.

[16] I - II, q. 109, art. 3; Vid. también I, q. 60, art. 5.

[17] I - II, q. 85, art. 3.

en ellas de realmente firme y estable y no pueden aguantar por mucho tiempo las consecuencias de la debilidad y heridas de la naturaleza, la que sin embargo, permanece como tal.

Santo Tomás enseña expresamente que las virtudes adquiridas (naturales), no son sino virtudes imperfectas,[18] que carecen de conexión entre sí,[19] las cuales "no son otra cosa que cierta inclinación existente en nosotros para hacer alguna obra del género de los bienes", mientras las virtudes perfectas, que son únicamente las infusas, consisten en "un hábito que inclina a hacer bien la obra buena".[20] Mas como esta división de las virtudes en perfectas e imperfectas es "porque (las primeras) ordenan al hombre al fin último absolutamente" y "porque (las segundas) ordenan bien al hombre respecto del bien último en algún género y no respecto del bien último absolutamente", es decir, que "las virtudes adquiridas de las que han hablado los filósofos, se ordenan solamente a la perfección de los hombres en la vida civil" pues "el bien civil no es el fin último de las virtudes cardinales infusas, de las que hablamos, sino de las virtudes adquiridas, de las cuales hablaron los filósofos",[21] se sigue que la felicidad humana o bien común, que consta de muchos elementos, no puede alcanzarse totalmente por las solas fuerzas naturales y sin el auxilio de la gracia divina. No puede concebirse que un bien tan difícil de obtener como es el bien común, pueda realizarse con medios que son sólo virtudes en estado dispositivo y no esencial y habitualmente, por lo que carecen de la necesaria estabilidad para producir la vida virtuosa. Por aquí se alcanza pues la gravedad del error de las doctrinas políticas que de uno u otro modo niegan las desvastadoras consecuencias del pecado original; o bien, de las teorías y sistemas que negando la Redención, apartan a Cristo y a su Iglesia de la vida política.

Finalmente, si el sujeto de la Ciencia política son las acciones humanas de la multitud civil, en la consideración de su objeto esta ciencia no dejará de recoger no sólo la verdad práctica del orden natural que lo es por su relación con Dios, autor de la naturaleza y del orden sobrenatural, sino también los elementos sobrenaturales que por su comunidad de origen y de fin, se encuentran en lo natural, como lo demuestra la historia del género humano, elementos que el político no podrá interpretar debidamente sin el auxilio de lo sobrenatural, siendo, sin embargo, totalmente necesaria su correcta interpretación para la felicidad humana, la grandeza de la patria y la visión clara y elevada de los rectores de la comunidad.

---

18 I - II, q. 65, art. 2.
19 I - II, q. 65, art. 1.
20 I - II, q. 65, art. 1.
21 *De Virtutibus cardinalibus*, art. 4 y ad 3 m.

* * *

Pero la disciplina Política que ha interpretado correctamente, dentro de lo que es posible para un discurrir sólo natural, su propio sujeto, las acciones humanas, y sin el auxilio de la Teología ¿es una ciencia necesariamente falsa como alguien ha sostenido, vale decir, es una ciencia absolutamente inadecuada para conseguir su objeto, o es reductiva o dispositivamente una ciencia, a la que es preciso "completar"?

Acabamos de ver que la Política no puede constituirse en ciencia sin la subalternación a la Teología, dada su calidad de ciencia moral o práctica. Pero nos parece evidente que si la inteligencia ha construído sus conclusiones correctamente y con verdad dentro del orden natural, donde hay principios por sí válidos, no es un saber absolutamente inadecuado para conseguir su objeto, sino que aquellas conclusiones son dispositivamente una ciencia, pues son capaces de rectificarse en parte y completarse también en parte. Así, lo sobrenatural no viene a destruir lo natural, sino a perfeccionarlo donde le era menester.

Es preciso recordar que Santo Tomás enseña que en el estado de naturaleza caída el hombre no puede hacer *todo* el bien proporcionado a su naturaleza de manera que no falle en nada, pero puede realizar algún bien como ser racional, pues la naturaleza humana no fue totalmente corrompida por el pecado, esto es, privada del entero bien de naturaleza.[22] Por su parte, las virtudes adquiridas, aunque no son virtudes perfectas como hemos visto, sino sólo inclinaciones existentes en el alma para producir algún bien, ni produzcan la *vida* virtuosa, inclinan por su propia naturaleza a lo que es bueno en sí. El bien lo es por su última referencia a Dios, autor de la naturaleza.

Este último hecho es fundamental: Dios es el autor de la naturaleza y del orden sobrenatural, y por ello, el bien común temporal concuerda con el bien común eterno, que es el mismo Dios. De aquí que cuando el filósofo conoce la naturaleza y sus fines, en lo que conoce, conoce bien y no falsamente: la especulación no necesita esencialmente del orden sobrenatural para constituirse en ciencia (especulativa). En el orden práctico, aunque, repitamos, se necesita de aquel orden para que haya verdadera ciencia, acaece algo semejante, en virtud de que toda ciencia práctica es también especulativa, como ya dijimos. Por eso, si la Política atiende convenientemente a las acciones humanas y a la verdad de los hechos, no puede dejar de contemplar, ni desconocer, el estado de naturaleza caída —y también redimida— del hombre, reflejado en lo que sucede, frente a sus exigencias de naturaleza. Habrá pues

[22] I-II, q. 109, art. 2; vid. I-II, q. 85, art. 2 y las sesiones V y VI del Concilio de Trento.

aquí un principio de solución del problema del hombre y de la comunidad política. Por tanto, las conclusiones de esta disciplina se hallan en estado de disposición respecto de la ciencia y de manera alguna son algo internamente falso.

No otra cosa debió haber pensado Tanto Tomás, que con sostenida mano comentara la Etica y la Política de Aristóteles, el "Filósofo", a la autoridad de cuyas obras especulativas y prácticas hace constante referencia.

BENITO RAFFO MAGNASCO

# LOS PROBLEMAS EPISTEMOLOGICOS DEL HOMBRE *

## 1) *La especificación de las ciencias y el hombre*

Antes que nada, se impone que aclaremos el título de este trabajo. Efectivamente, la expresión "los problemos epistemológicos del hombre" puede ser equívoca: puede aludir a los problemas epistemológicos que se plantean al hombre como *sujeto* de conocimiento, y en ese caso se refería a una gnoselogía general o por lo menos a una especial (la propia de las ciencias positivas); pero también puede aludir a los problemas epistemológicos que plante el hombre como *objeto* de conocimiento; y es a este segundo sentido al que pretendemos referirnos en este trabajo. Claro está que, al ser el hombre *objeto* de conocimiento, es al mismo tiempo *sujeto;* pues es él mismo el que se conoce. Sin embargo, son dos perspectivas diferentes.

Aclarado ello, es evidente la gran complejidad de tales problemas epistemológicos referidos al hombre como objeto, y, ello, debido por un lado a la gran complejidad óntica del hombre mismo —sin perjuicio de su indudable unidad—, y, por otro, a la multiplicidad de ciencias que pueden, por ello mismo, tomarlo como objeto.

No en vano llamaron los griegos al hombre *microscosmos,* pues se dan en él elementos, propiedades y fuerzas de índole *físico-química,* como las de los entes llamados inorgánicos por encima de ello, aunque incluyéndolo y utilizándolo instrumentalmente, encontramos en el hombre una *vida vegetativa,* inconsciente, semejante a la de las plantas; por encima, una *vida sensitiva* como la de los animales irracionales, y, por último, una *vida racional* que le es propia. Pero no se trata de tres vidas realmente distintas, sino de una sola vida con esas tres virtualidades o potencialidades, y que incluye y utiliza también, según dijimos, elementos y fuerzas propias del reino inor-

(*) Este artículo refleja, muy ampliado en texto y notas, una conferencia sobre el tema dada en la Escuela de Filosofía de la Univ. Nac. de Córdoba en sept. 1980.

gánico. Todo ello forma *una sola naturaleza,* la *naturaleza humana.*

Y, si se nos ha concedido el don de la Fe teologal, podemos hallar en el hombre —en algunos hombres al menos— otra vida, *sobrenatural* ésta, de la cual es principio originante la gracia habitual, aquella descripta por San Pedro como *una cierta participación en nosotros de la naturaleza divina.*[1] Y ello, en la unidad personal del hombre, que incluye todo lo que por naturaleza le conviene y que hemos referido, junto con este acrecentamiento divino de la gracia.

No es de extrañar, por tanto, que sean muchas las ciencias que pueden tomar por objeto al hombre. Pero son más aún si recordamos, con la filosofía tomista, que no es el *objeto material* el que especifica a las ciencias —el conjunto de entes por éstas estudiado—, ni siquiera en último término el *objeto formal quod* —aquello que directa y primeramente capta una ciencia en el objeto material: *id quod per se primo objicitur—,* sino el *objeto formal quo o lumen sub quo,* aquel grado de luz inteligible que resplandece en el objeto, y que es el reflejo en él de la luz intelectualizante de nuestro intelecto agente (ello, por lo menos, en los llamados dos primeros grados de abstracción; porque en el tercero o metafísico creemos que se da además una luz proveniente autónomamente del objeto mismo, cuando éste es real y no sólo abstractivamente inmaterial; es decir, cuando interviene la *separatio* y no sólo la *abstractio.*[2]

En un primer grado o tipo de abstracción —*abstractio totius*—[3] el objeto material hombre aparece como *ens mobile* (objeto formal *quod*) gracias a un modo de abstraer y definir (objeto formal *quo*) que lo hace prescindiendo de la individualidad de la materia de tal o cual hombre, y de los accidentes individuales, pero que incluye en su definición *materia sensible en general.* Es el grado propio de la filosofía natural y de las ciencias naturales. En un segundo tipo de separar y definir que lo hace sin ninguna materia (objeto formal *quo*), debido a un modo de abstraer y definir (objeto formal *quo*) que lo hace prescindiendo no sólo de la individualidad de la materia, sino también de todas sus cualidades sensibles, pero conservando del

[1] SAN PEDRO, *Epístola* II, 1.4.

[2] En la abstracción, la luz del intelecto agente —cierta participación de la luz divina en nosotros—, actualiza a su vez la luminosidad del *eidos* abstraído. Porque el *eidos* (en los entes físicos) es lo que es ante todo por la *forma sustancial,* y ésta es algo "actuoso y cuasi-divino" (S. Tomás). En cuanto a la luz inmaterial-real proveniente de los entes mismos "separados" y reconocidos como tales por la "separatio", es sin duda un reflejo indirecto sobre el intelecto humano en estado natural, porque en tal estado no goza el hombre de ninguna intuición directa de Dios ni de las sustancias angélicas. Cfr. S. TOMÁS, *S. Theol.* I, 84, 2, c; I, 84, 5, c; I, 2.1, c.

[3] "Abstractio totius" porque la especie o el género o el trascendental son como un todo respecto de sus inferiores; un todo predicable, no por cierto un todo integral, ni entitativo, ni colectivo.

objeto material su sustancia revestida sólo por su primer accidente, la cantidad; y éste tipo de abstracción (*abstractio formae*) es propio de las matemáticas. Finalmente, se puede abstraer en el hombre su carácter de *ente contingente* al considerarlo reduplicativamente en tanto que ente (objeto formal *quod*), según un modo de abstraer, separar y definir que lo hace sin ninguna materia (objeto formal *quo*), y que es el propio de la metafísica.[4] Y no debemos olvidar que, como ya los medievales lo reconocían respecto de la astronomía, de la perspectiva y de la música (acústica), se dan *ciencias mixtas*: el modo de conocer materialmente físico y formalmente matemático, que tanta extensión y éxito ha encontrado en las edades moderna y contemporánea, y muy especialmente en la *físico-matemática,* que es especie de ideal y prototipo de las ciencias actuales.

Desde todos esos puntos de vista puede ser conocido el hombre en el plano natural especulativo.

Pero es además el hombre un *ente práctico,* que obra (*agit*) y construye (*facit*); y como tal, puede ser sueto y objeto de otros tipos de saber, prácticos éstos, el *moral o ético* y el *poético, artístico o técnico.* Y en estos planos también se darán los problemas de la distinción o no-distinción entre filosofía y ciencias positivas, que ya vimos alumbrar en el primer grado de abstracción especulativa, que alberga a la filosofía natural y a las ciencias naturales; y que ,al estar éstas en gran parte, hoy matematizadas, se extiende al campo de las llamadas ciencias mixtas.

Finalmente, y en el ya mencionado campo de lo *sobrenatural* —objeto de Feteologal cierta para el cristiano, y que el no-cristiano puede estudiar como hipótesis—, la vida de la gracia y de los dones permite el surgimiento de otras dos ciencias: la *teología sobrenatural especulativa,* que ya partiendo de los *datos revelados,* les aplica la razón natural con tres fines: 1) penetrarlos en lo posible por analogías con las cosas mundanas; 2) sistematizarlos en un todo armónico y no-contradictorio, y, 3) extraer por raciocinio lo que en lo explícitamente revelado se hallaba sólo virtual o implícitamente; y la *teología mística* (no hablamos aquí de la teología *de la* mística, sino del *saber místico mismo*) que penetra en esos datos revelados por una cuasi-experiencia afectiva y por connaturalidad, gracias —para el católico— al desarrollo de los dones del Espíritu Santo, y, en especial, en las formas contemplativas de una Mística (que también puede ser práctica), de aquéllos de Inteligencia y de

[4] Sobre la "separatio", cfr. L. B. GEIGER, O. P., *Philosophie et Spiritualité*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1963, t. I, p. 87 ss [*Abstraction et séparation d'après Saint Thomas (in de Trinitate, qu. 5, a. 3)*].

Sabiduría.

2) *Las ciencias naturales y natural-matemáticas del hombre.*

Encontramos aquí, separadas de hecho aunque no tan claramente de derecho a la Filosofía natural por un lado, y a las ciencias experimental-matemáticas por otro (y, dentro de éstas, muy en especial a la físico-matemática).

Su actual distinción parece surgir de lo que sigue: "La Filosofía natural posee *definiciones y principios* muy generales y comunes; parte de experiencias espontáneas —no de experimentos—; llega con relativa facilidad a definiciones que hacen abstracción completa de la materia individual —como las de naturaleza y de movimiento o cambio—; definiciones que permiten proposiciones primeras dotadas de evidencia cierta, por implicación nocional necesaria, y de allí deduce *conclusiones también ciertas,* cuyo valor no nace de nuevas experiencias y que por tanto no necesitan ser confirmadas experimentalmente. Tomemos como ejemplo los enunciados "todo lo mutable es compuesto en su esencia" o "todo lo inmaterial es incorruptible".

Pero estas verdades, enunciados o proposiciones son muy *generales y comunes,* y ocurre que —como el mismo S. Tomás lo reconoce— una ciencia, tanto en lo natural como en lo social, es tanto más perfecta cuando puede dar razón también de lo más concreto y particulas.[4 bis] Y, efectivamente, conocer una tortuga como compuesta de materia y forma podrá ser muy verdadero; pero no es conocer una tortuga en tanto que tortuga.

De allí la necesidad, en estos casos más especiales (pero imprescindibles para un conocimiento más completo de la naturaleza, que permita prever y aplicar técnicamente) de otro tipo de ciencias, las llamadas *ciencias experimentales.* Ocurre que en esos campos nuestra inteligencia no puede abstraer totalmente la esencia ni separarla del todo de la materia en cuanto individual —de allí que sólo imperfectamente ingresen en el primer grado de abstracción—; y por eso allí la experiencia no permite inducir principios evidentes. No sabemos por qué los cisnes son siempre blancos o negros, ni vemos con evidencia que el adecuarse a la ley de Boyle-Mariotte sea una propiedad necesaria de los gases (si queremos estar más actualizados, hablemos de su adecuarse a la ley de van der Waals). De allí la necesidad de un saber que no sólo parta de la experiencia, sino que de continuo deba confirmar sus generalizaciones y sus deducciones en la expe-

---

[4 bis] Sobre todo esto, cfr. E. SIMARD, *La nature et la portée de la méthode scientifique,* Paris-Québec, 1958, pp. 25-28; hay edición española por Gredos, Madrid, con el título *Naturaleza y alcance del método científico.*

riencia (*Sola experientia certificat in talibus,* decía ya en el siglo XIII Roger Bacon). Esta experiencia puede ser de dos clases: la *simple observación,* como en el caso del color de los cisnes, y el *experimento* —artificial y provocado—, como en la ley sobre la presión y el volumen de los gases.

De allí que se dé necesariamente una prolongación hacia lo concreto de Filosofía natural; prolongación que podrá ser de dos tipos: a) *no esencialmente matematizada,* como el saber de Aristóteles sobre los animales o el de Fabre sobre los insectos; y, b) *esencialmente matematizada,* que procede por experimentación y medida; define operativamente; se eleva por inducción incompleta a leyes de pretendida generalidad, y busca finalmente unificar todo un cuerpo de leyes por medio de hipótesis, teoría o axiomas —no obtenidos por inducción sino en cierto modo inventados o imaginados por el científico—; axiomas inevidentes pero de los que se puedan deducir las leyes ya halladas por vía meramente inductiva.[5]

Asimismo, la filosofía natural y las ciencias físico-matemáticas no definen del mismo modo sus objetos: la primera lo hace de un modo puramente especulativo; pretende expresar lo que las cosas —el ente mutable, en su caso— *son*; la segunda define de un modo operativo, por el método de experimentación y medida; así, a esta segunda, por ejemplo, no le interesa saber *qué* es el peso, sino *cuánto pesa* una cosa.

Lo dicho sobre la física matemática deberá aplicarse proporcionalmente a la Biología, a la Psicología y a las Ciencias Sociales, en la medida en que sus objetos —progresivamente más complejos— sean matematizables.

También en todas estas ciencias hay que tener en cuenta el método de los *modelos*; según Pierre Duhem la teoría de los modelos es de origen inglés y traduce el carácter empirista del pensamiento británico. Hubo primero modelos *reales,* en Astronomía, Medicina y Física macroscópica. Lord Kelvin —un típico físico "de la época de la reina Victoria"— decía que si podía hacerse un modelo de un proceso físico, entendía, y que si no, no entendía nada. Le siguieron modelos *imaginativos* como la teoría atómica de Rutherford-Bohr, con su tomo concebido como un pequeño sistema planetario. Finalmente, han aparecido los modelos *puramente matemáticos,* formados por ecuaciones fundamentales; pero aplicables incluso en Genética (probabilidad en el nacimiento de gemelos; Gedda-Brenci, en el Instituto Mendel, de Piazza Galeno, Roma; y hasta a las ciencias sociales: estadística, probabilidades, etc.). Pero aún en estos modelos mate-

[5] *Ibid.* y pp. 169 ss.

máticos, la imaginación espacial —en la que sobresalen los ingleses— no está ausente, dado que las proposiciones lógico-matemáticas son concebidas como "figuras" (*"pictures"*) de *Sachverhalte* o *Sachlage* reales, con realidad posible o actual (concatenaciones de "objetos" simplicísimos). Así resulta claramente del Wittgenstein del *Tractatus* (aunque luego modificara su posición); y, pese a que dicho autor era austríaco y no británico, desarrolló su enseñanza universitaria exclusivamente en Cambridge y fue incluido no poco por el "atomismo lógico" de su amigo Bertrand Russell. Y recordemos que Sto. Tomás decía que la matemática "resolvía" sus conceptos en la imaginación (*In Boethii de Trinitate,* 9.6, a.2).

Dado que el hombre posee aspectos físico-químicos mensurables, y que ello se refleja en su biografía, en su psicología sensitiva y hasta —indirectamente— en su inteligencia y voluntad, no cabe duda de que es posible una consideración totalmente físico-matemática del hombre, aunque por cierto no lo agote en todo su ser, sino que es el resultado de cierta perspectiva formal de enfoque objetivo: cierto "lumen sub quo" que diseña un peculiar "obiectum formale quod" en el objeto material; pero que de ninguna manera agota a éste, ni impide otras perspectivas formales que alumbren en ese objeto material otros objetos formales. De allí toda la parte de verdad y toda la parte de error del *Círculo de Viena* con su pretensión de la unidad de la ciencia bajo forma físico-matemática (*Einheitwissenschaft*).[6] Verdad, porque todos los "estratos ontológicos" del hombre y de todas las cosas de este mundo están influidos y condicionados por lo físico-mensurable que se da en él (o en ellas); error e ilusión, porque esa posibilidad pan-lógico-físico-matemática de ninguna manera impide otras perspectivas, según vimos, so pena de un "reduccionismo" lamentable. Es que se dan, en el hombre, dos suertes de participaciones. Hay una participación ascendente por la cual lo físico está en lo vegetativo, lo vegetativo en lo sensitivo, y lo sensitivo, de algún modo, en lo racional (*ergo,* lo físico está de algún modo hasta en lo racional). Y hay una participación descendente —no vista por los reduccionismos tipo Círculo de Viena u otros— por la cual lo racional está en lo sensitivo, lo sensitivo en lo vegetativo y lo vegetativo en lo puramente físico (*ergo,* lo racional-humano está de algún modo hasta en lo puramente físico en él).[7]

---

[6] Cfr. J. JOERGENSEN, *The Development of Logical Empiricism,* The University of Chicago Press, Second Impression, 1954, pp. 3-5.

[7] En estricta terminología, habría que decir que sólo la descendente es *participación*; la ascendente podría mejor denominarse *"condicionamiento"*.

3) *Las ciencias biológicas del hombre*[8]

Ante el fenómeno "vida" se da la posibilidad de una Filosofía del ente viviente y de una ciencia experimental del ente viviente. Ello, por las razones ya dadas al hablar de la distinción entre filosofía natural y ciencias experimentales.

Como el hombre es un ente viviente mutable-corpóreo, la filosofía del hombre como ente viviente no es sino parte de la filosofía natural. Procede, pues, por una "abstractio totius" que retiene la materia sensible en general y deja de lado esa misma materia en su singularidad. Y, como en el ente viviente corpóreo —incluso humano— se da la cantidad (extensión, número concreto, movimiento medible), se hace posible no sólo una ciencia experimental puramente físico-observacional, sino también una físico-matemática; aunque a ésta, en el presente campo, se le presente los enigmas de la teleología, del holismo o totalidad y de la autoconstrucción y reconstrucción del ente viviente.

El viviente corpóreo es considerado por la filosofía tradicional como el *ente que se mueve a sí mismo* o el *ente dotado de movimiento inmanente*. Empero, en cuanto a esto último, los modernos aparatos microscópicos han permitido descubrir que también los entes inorgánicos están dotados de un alto grado de movimiento interno; por eso, habría que distinguir entre ellos y los vivientes en que el movimiento interior de éstos tiene una dirección teleológica, que desarrolla y construye progresivamente el organismo como de acuerdo a un plan; cosa que no se advierte en los movimientos de partículas de los entes inorgánicos.

Y habían advertido los antiguos *tres grados* en el *movimiento inmanente* vital: el vegetal actúa sobre su propio cuerpo solamente, pero busca nutrición fuera, la incorpora a sí y termina con la reproducción, que da origen a otro ente de la misma especie fuera de sí: nutrición, crecimiento, reproducción. El ente dotado de vida sensitiva, poseyendo mayor inmanencia, aprehende en sí las formas de los entes sensibles y tiende hacia ellas para poseerlas no sólo intencional, sino también físicamente: sus funciones son la sensación, los apetitos sensibles y la locomoción. Finalmente, la vida racional, más inmanente aún, puede poseer en sí las formas inteligibles de todos los entes (*"anima quoddammodo omnia"*) y tender por un especial apetito hacia cualquier ente en tanto que bueno: intelecto y voluntad. No por ello hay en el hombre tres almas —o sea formas sustan-

[8] Cfr. F. SELVAGGI, *Filosofía de las Ciencias*, ed. esp. S.E.A., Madrid, 1955, cap. X, pp. 289-315.

ciales de entes vivientes— sino una sola, que es principio de las funciones racionales, sensitivas y vegetativas (estas dos últimas en unión intrínseca con el cuerpo).

En cuanto a las *ciencias experimentales de la vida o biología,* tienen sus predecesores en Aristóteles (zoología), Teofrasto (botánica) y San Alberto Magno (ambas). Fue éste —se dice— el más grande botánico hasta Linneo.

Grandes progresos se logran desde el Renacimiento y durante la Edad Moderna: en el siglo XVI con Vesalio, Aldobrando, Gessner y Cesalpino; en el XVII con Linneo y Spallanzani.[9]

La Biología recibe su objeto de la experiencia inmediata, al igual que la filosofía natural del ente vivo; pero su cometido es sumeter al viviente al análisis mediante una observación provocada (experimento), con el fin de precisar sus propiedades necesarias y las leyes de su actividad.

Su método no es esencialmente distinto del de la Física: observación, experimentación y medida: definición operativa; inducción y ley; hipótesis general o teoría, y deducción de las leyes que se han obtenido y confirmado por la experimentación. Al igual que la de la Física, su estructura es tripartita: hechos, leyes, teorías.

En cuanto a éstas —que llegan a confundirse con la filosofía de los vivientes— son fundamentalmente tres: *mecanicismo, vitalismo* e *hilemorfismo;*[10] y, luego de un largo período moderno de predominio del mecanicismo —por influencias galileanas y cartesianas—, los hechos innegables de finalidad, autorregulación y organicidad del ente vivo, han sugerido nuevas doctrinas vitalistas o cuasi-hilemorfistas: el *neo-vitalismo* de Han Driesch; la *doctrina mnemónica* de Rignano; el *holismo* de Meyer; el *organicismo* de von Bertalanffy, y el *Gestaltismo,* con el que nos reencontraremos en Psicología.[11] Como es de suponer, fueron muchos los contactos con la Filosofía, especialmente con la fenomenológica, la existencialista y la del hilemorfismo aristotélico.

4) *La Psicología*

Para la filosofía aristotélico-tomista la psicología (*De Anima*) era

[9] *Ibid.*, p. 290.

[10] La distinción entre *vitalismo* e *hilemorfismo* en lo biológico reside en que la primera de estas dos doctrinas suele considerar el *alma* o principio vital como una entidad sustancial subreañadida al cuerpo; mientras que en el hilemorfismo tal principio no es sustancia —sino, precisamente, un *principio* intrínseco de la sustancia viviente—, el cual forma con el cuerpo (o, si se quiere, con la materia prima) un todo, un *sinolon*; y sólo *ese todo* es substancia. Y sólo el alma humana puede subsistir luego de la muerte —aunque como sustancia incompleta—, gracias a su espiritualidad, revelada por la inmaterialidad intrínseca de sus dos potencias superiores: el intelecto y la voluntad.

[11] Cfr. F. SELVAGGI, *Op. cit.*, pp. 308 y 328-331.

parte de la fliosofía del ente viviente, y ésta, como vimos, de la filosofía natural. Esa unidad fue rota por Descartes, con su escisión entre *la pensée* y *l'étendue*, hasta que ya en Wolff aparece una Psicología filosófica, segunda parte de la "metafísica especial", y una Psicología empírica, perteneciente a la parte "histórica" (empírica) de su tripartición del saber (filosofía, matemáticas y ciencias "históricas" o empíricas).

Bajo las influencias de Galileo (que, al negar realidad mundanal a las cualidades sensibles las redujo a modificaciones del ente sensante), Descartes y Kant (Psicología "metafísica" o trascendental y psicología empírica), se fue anunciando una futura *Psicología positiva*, uno de cuyos principales puntos de discusión fue el de la determinación de su objeto (los "fenómenos conscientes", la "intencionalidad" para Brentano, etc.).

Sin embargo, esa Psicología positiva no aparece en el cuadro de las ciencias del fundador del positivismo, Augusto Comte. La reducía a una parte de la fisiología de los ganglios cerebrales. Tampoco la Lógica hallaba cabida en tal cuadro comtiano de las ciencias. Fueron otros dos positivistas (en el segundo caso, "lato sensu") que crearon las respectivas Lógica y Psicología positivas: J. Stuart Mill en cuanto a la primera y Wundt en cuanto a la segunda. Las primeras tentativas [12] provienen de Herbart, Lotze, Muller, Flourens y Helmholtz, filósofos algunos y científicos otros; los comienzos pueden indicarse en Weber y Fechner, descubridores de la famosa ley psicofísica: "la sensación es proporcional, en su intensidad, al logaritmo de la intensidad de los estímulos que la producen".

Pero el verdadero fundador fue Guillermo Wundt, con su laboratorio en Leipzig, durante la década del 70 del pasado siglo, aunque Selvaggi reivindica la prioridad para el italiano G. Sergi, quien se habría adelantado a Wundt en pocos años.[13]

Desde entonces, debido a la influencia dualista cartesiana y a los intentos de superación de la misma, han surgido sucesivamente distintos tipos de psicologías positivas: la *fisiológica* de Weber, Fechner y Wundt; la *introspectiva* de Ebbinghaus, Külpe y la escuela de Wurzburg en Alemania; la de Binet en Francia y la de Gemelli en Italia; la *psicología de la Forma* o *Gestaltismo*, con Köhler y Koffka, que toma contacto con la fenomenología de Husserl; la del *comportamiento o "behaviour"* [14] en los Estados Unidos, crasamente materialista con su fundador Watson (estímulo y respuesta; negación de

---

[12] *Ibid.*, pp. 319-320.
[13] *Ibid.*, p. 320.
[14] Los norteamericanos dicen "behavior" (así como dicen, p. ej., "labor" y "color"); pero la verdadera expresión inglesa es "behaviour" (y "labour" y "colour").

toda dimensión inmanente: 1913) y atenuada con su discípulo Tolman, admisor de un *"purposive behavior"*; luego el famoso *psicoanálisis*, con Freud, Adler y Jung —al que se le debe haber redescubierto la dimensión inconsciente y subconsciente de la *psique*, hecho olvidado por Descartes al identificar el alma con la *pensée* y a ésta con la conciencia—, luego, los éxitos sobre todo prácticos de la *psicometría* (por medio de los "tests" [15] y últimamente toda una avalancha de psicologías influidas por las filosofías fenomenológica, existencialista, marxista, neotomista (Barbado, Ubeda Purkiss) y mixtas, sin olvidar la nueva influencia analítica (del 2º Wittgenstein) con *"The concept of Mind"* de G. Ryle.[16]

Como bien dice Selvaggi, en ninguna otra ciencia experimental como ésta se revelan insuficientes los métodos físico-matemáticos y se requiere una colaboración o unificación con la filosofía, para sintetizar en unidad todo lo que de verdadero contengan las diversas corrientes que hemos examinado. El aristotelismo tomista, que nunca confundió el alma con la conciencia, ni la separó en este mundo de una unión substancial con el cuerpo, ni escindió la Psicología de la Biología ni de la Filosofía Natural, parece estar en las mejores condiciones para intentar esa síntesis. Han trabajado en ese sentido el P. Barbado O.P. (*Estudios de Psicología Experimental*, 2 vol., Madrid, Cons. Sup. de Inv. Cient., Madrid 1946-1948); su discípulo el P. Ubeda Purkiss O.P. en su *Introducción* y *Comentarios* al Tratado del Hombre de la *Suma Teológica* I, q. 75-89; ed. bilingüe B.A.C., tomo III (2º), Madrid, 1959, pp. 3-166; C. Fabro, *La fenomenologia della percezione*, Milano, 1941; *Percezione e Pensiero*, Milano, 1941; *L'Anima*, Ed. Studium, Roma, 1955; Ch. De Koninck, *Introduction á l'étude de l'âme*, prefacio al *Précis de psychologie thomiste* del P. Stanislas Cantin, Québec, ed. Laval, 1948; S. Strasser (no es tomista puro; revela mucho aporte de la fenomenología), *Le Problème de l'Âme*, Luovain-Paris, 1953, etc.

5) *El hombre en su actividad práctica*

El hombre no es sólo un sujeto capaz de *contemplación* (especulación, teoría), sino que es también un *sujeto práctico*, capaz de acción (*actio*) y de fabricación o construcción (*factio*), esto es, de técnica en el más estricto sentido de esta palabra. Su *acción*, en cambio, en su bondad o malicia, es cuestión de *ética* y no de técnica.

Este doble aspecto ético y técnico de la actividad humana es objeto de dos tipos de consideración: la de la *filosofía y ciencias éti-*

---

[15] Cfr. F. SELVAGGI, *Op. cit.*, pp. 339-342.
[16] G. RYLE, *The concept of Mind*, London, 1949.

*cas* y, respectivamente, de la *filosofía y artes técnicas o mecánicas.*[17]

Comencemos con el estudio de su *actividad ética.* Tal estudio, también, se ha escindido, desde los siglos XVIII y XIX (pero con precursores en el XVI, como Maquiavelo), en una *Filosofía Etica o Moral* y en diversas *ciencias positivas* del obrar humano. Nos parece que en este campo, lo que diversifica la Filosofía y las ciencias está dado que la primera hace un estudio especulativo-práctico de la acción humana (La *Etica* como ciencia, en sentido aristotélico) o práctico-práctico de la misma (el saber y actuar *prudenciales*), en el que la acción es estudiada en función de su *deber-ser,* en relación al fin o bien último del hombre. Por supuesto que ello incluye y presupone un saber sobre el *ser* de la acción humana —que corresponde a la Psicología filosófica—, por lo cual se dice que la Etica se *subalterna* a tal Psicología.[18] En cambio, las *ciencias positivas* del obrar humano parecen cada vez más querer ser ciencias del *ser* de ese obrar (así, la Sociología, la teoría descriptiva de la moral o morales, las ciencias positivas del Derecho, como la Teoría General del Derecho, las ciencias Dogmáticas del Derecho, la Economía, la ciencia Política,[19] etc.). Empero, esto no carece de dificultades: en primer lugar, tales ciencias descriptivas cuyo objeto es algo practicable por el hombre no pueden estar dotadas de necesidad o certeza, porque en el hombre hay libre albedrío y ello constituye una gran fuente de contingencia. Por eso Mons. Derisi sostiene que la sociología es una *ciencia práctica;*[20] pero, entonces, se identificaría a nuestro parecer con la Política filosófica. Mas dicha falta de absoluta necesidad o certeza no preocupa a los científicos positivos del quehacer humano, porque la ciencia contemporánea ha precisamente renunciado a la certeza y a la plena verdad;[21] pero —en segunda lugar—, la contingencia es mucho mayor en las obras humanas que en el reino de la naturaleza —aunque también se dé en ésta—, por lo que hay serios especialistas contemporáneos que proclaman fallidos —por ejemplo— los distintos intentos de construir una Ciencia Política puramente descriptiva o al modo de una físico-matemática, y abogan por una vuelta a la Ciencia Política como ciencia práctica.[22] Es muy posible que tengan

---

17 Cfr. S. TOMÁS, *I Ethic.* I, 1-2.

18 Cfr. J. M. RAMÍREZ, O. P., *De Ordine,* Salamanca, San Esteban, 1963, pp. 202-203, n. 599-603.

19 Así casi la totalidad de los sociólogos, los neopositivistas Kelsen, Alf Ross, Olivecrona, etc.

20 O. N. DERISI, *Esbozo de una epistemología tomista,* Cursos de Cultura Católica, Bs. Aires, 1946; Iª Parte: *La estructura noética de la Sociología,* pp. 17 ss. En contra —al parecer— J. H. FICHTER, *Sociología,* ed. castell. Herder, Barcelona, 1969.

21 Cfr. L. SUSAN STEBBING, *A Modern Introduction to Logic,* Methuen & Co. Ltd., London, reprinted 1961, chapter X, 4, pp. 174-180. Hay traducción castellana.

22 Cfr. DIETER OBERNDÖRFER, *La política como ciencia práctica,* en la rev. *Ethos* nn. 45, Bs. Aires, 1979, pp. 11-56.

razón; pero entonces —nos parece— las ciencias positivas de lo político se identificarían, sin más, con la Política filosófica —parte suprema de la Moral en el aristotelismo— y/o con la prudencia política en su aplicación a los casos particulares.[23] Y nos parece que algo semejante puede acontecer con todo intento de ciencia descriptiva o especulativa del obrar contingente humano: no se trataría de verdaderas ciencias en sentido aristotélico sino de construcciones hipotéticas, y sus tesis serían sólo probables y estadísticas; pero más alejadas de la certeza que las ciencias experimental-naturales.

Así, en el Derecho, si queremos volver a la actitud realista de un Aristóteles y de un Sto. Tomás, las ciencias del Derecho no podrán seguir siendo ciencias analíticas y descriptivas de normas, ni tampoco de conductas como meros hechos; sino en todo caso de conductas en su deber ser, deber no-ser, poder ser (simple licitud positiva) o poder no-ser (simple licitud negativa), y entonces las estructuras de tales ciencias se identificarían con las de la Filosofía jurídica que es también parte de la Moral y sobre todo de la Política filosófica. Porque tales ciencias no podrían ya deducir todo su contenido a partir de las normas positivas, sino analizar lo justo, lo adecuado, lo conveniente para tal o cual tipo de situación jurídica o para este o este otro caso particular jurídico; y entonces tendrían que conectarse con la Filosofía del Derecho —según dijimos ya— y con el saber jurídico prudencial.[24]

Se dirá que no hemos seguido estrictamente en esto del saber práctico la distinción entre Filosofía y ciencias basada en la certeza y generalidad de la primera y la no-certeza y mayor particularidad de las segundas, como hemos hecho antes, apoyándonos en las tesis de Simard y, en general, de la escuela tomista de Laval (Québec, Canadá) inspiradas por el simpre lamentado Charles De Koninck.[25] Si hubiéramos seguido tal criterio también en los saberes prácticos, habría que haber dicho que la Filosofía práctica conoce con certeza

---

[23] Cfr. L. E. PALACIOS, *La prudencia política*, Rialp. Madrid.

[24] Cfr. "La Justicia", por J. G. Portela, en J. A. CASAUBON, *Introducción al Derecho*, Bs. Aires, 1980, Ed. Jur. Ariel, vol. 6, pp. 47-55; asimismo, en la misma obra, vol 2, J. A. CASAUBON, "La actividad cognoscitiva del hombre", Bs. Aires, 1979, pp. 65-70; J. M. MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico*, Univ. de Navarra, Pamplona, 1963, pp. 73-98; F. A. LAMAS, "Justo concreto y politicidad del derecho", rev. *Ethos*, nn. 2/3, Bs. Aires, 1978, pp. 205-221. Cfr. M. VILLEY, *Critique de la Pensée Juridique Moderne*, Dalloz, París, 1976, p. 88 ss.; VIVIANA CANET, *La noción de derecho subjetivo y su relación con el concepto de persona en algunos autores de la filosofía realista contemporánea* (inédito e inconcluso; investigación apoyada por el CONICET, Bs. Aires, 1979-80).

[25] Gran filósofo y teólogo (laico) tomista, de origen belga y establecido en el Canadá; alma de la Fac. de Filosofía de la Université Laval (Québec). Famoso por su polémica sobre el bien común con Maritain y el P. Eschmann. Excelente conocedor de la

a partir de la evidencia primera de la sindéresis: "El bien debe hacerse y el mal debe evitarse", y también todo lo que asimismo con certeza pueda deducirse de ello, dando mayor concretez a las nociones de bien y de mal mediante un recurso a las tendencias esenciales del ente humano a la conservación, a la unión matrimonial y educación de los hijos y a conocer la verdad y vivir socialmente sin dañar al conviviente;[26] mientras que quedaría para las ciencias positivas prácticas el estudio de todo el campo del obrar humano que no fuera deductible con igual certeza. Pero, contra esto se halla: 1º) que la Filosofía moral —por ejemplo, esa su parte llamada Filosofía del Derecho— no limita su estudio a la ley natural y conclusiones deductibles, sino que la extiende a la ley positiva, cuyo contenido se entiende por *determinación* y no ya por *conclusión,* aunque es verdad que en este segundo campo, al menos en lo jurídico, se mueven también las llamadas ciencias positivas del Derecho; 2º) que en Moral no-jurídica la Etica filosófica tiene que extenderse también a las situaciones cuya eticidad no es especulativamente evidente, sino que deben ser dilucidadas con ayuda del saber prudencial, sin que parezca admisible aceptar ciencias éticas positivas de "deber ser" —como quería Maritain— porque las sin duda apreciaciones admirables de moralistas concretos como La Rochefoucauld no llegan a ser ciencia; 3º) porque, de hecho, las ciencias positivas morales y jurídicas tienden a presentarse, según dijimos, como ciencias del *ser de hecho* de lo moral y de lo jurídico, y no como ciencias del *deber ser* en esos campos; se pretenden, pues, ciencias descriptivas, aunque su descripción sea de algún deber-ser: ya sea de lo que *de hecho* se tiene por deber-ser en ciertos campos de la geografía humana y de la historia; ya sea, mediante una abstracción "pura" llegar —en Derecho al menos— a una supuesta ciencia descriptiva del puro deber ser como mera "imputación" de una sanción a un hecho (Kelsen).

Pasemos ahora al hombre como objeto del saber *práctico-técnico.* Como es bien sabido, la Técnica no busca directamente el bien (último) del hombre, sino el bien de la obra por hacer,[27] aunque ella se ponga después al servicio del hombre. Pero éste "ponerse-al-servicio" es muy equívoco: porque puede ponerse al servicio del

---

ciencia moderna ("Réflexions sur le probléme de l'indéterminisme" (*Revue Thomiste*); "Random reflections on science and calculation" (Laval); "Noms et Symboles" (Laval). Gran mariólogo asimismo: *Ego Sapientia; La Piété du Fils* (Presses Univ. Laval, Québec, 1954). Visitó dos veces la Argentina (1948 y en los años 60). Murió durante el Vaticano II, en el que actuó como asesor de algún Obispo canadiense.

[26] S. TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 94, 2, c.

[27] Cfr. J. A. CASAUBON, "Primacía de la Etica sobre la Técnica", Actas de las III *Jornadas de Filosofía*, Vaquerías, Valle Hermoso, Córdoba, 1979. (Escuela de Filosofía, Univ. Nac. de Córdoba).

bien moral del hombre —y entonces no cabe duda de que las Técnicas son excelentes— o al servicio, ya de una nula voluntad de poder, ya al del egoísmo sensible del individuo, como en nuestras permisivas sociedades de consumo; y en esos casos la Técnica se pone al servicio del mal moral del hombre (guerras tremendas e injustas, ataques a la población civil, campos de concentración, desnaturalización ecológica, experimentos amorales en "anima non vili" aborto; formas artificiales de fecundación o de impedición de la natalidad; psicotécnicas que impiden el uso normal de la inteligencia y de la voluntad de los hombres, para hacerlos rodajas útiles en grandes proyectos universal-totalitarios, etc., etc.).

En la división de la Filosofía más clásica, el campo del "facere" se dejaba a las *artes mecánicas* (S. TOMAS, *In I Ethic. I, 1-2*). Tales artes mecánicas han sido absorbidas hoy por enormes empresas tecnológicas fundadas en las ciencias positivas, y en especial en la físico-matemática. Cabría, por tanto, quizá, distinguir hoy entre una *Filosofía técnica* (grandes principios del obrar técnico) y una multitud de técnicas positivas subordinadas, según vimos, a ciencias de igual tipo.

Ya dijimos al principio que en este trabajo pretendíamos estudiar al hombre como *objeto* de diversos saberes, y no como *sujeto* de los mismos; pero también señalamos la íntima correlación de ambas perspectivas, debido a que el *objeto-hombre* es estudiado por el *sujeto-hombre*. Ya vimos las ventajas y los enormes peligros del hombre como objeto de la Técnica; digamos algo ahora sobre el hombre como *sujeto* de tal saber-hacer. Algunos oponen la Técnica a la Metafísica; pero creemos, por el contrario, que la técnica, vista desde el *sujeto humano,* puede ser una de las vías de acceso a la Metafísica. Efectivamente, el intelecto humano tiene por objeto propio el "ens concretum" en la quidad sensible; pero por objeto común —en tanto que intelecto, no ya en tanto que intelecto *humano*— el *ens in quantum ens*. Por eso el hombre puede superar lo físico y entrar en lo transfísico o meta-físico. Y la humana voluntad, que al intelecto sigue, tiene por objeto el *bonum in commune*. Y ni el uno ni la otra se sacian, pues, sino con el Ser subsistente y con el Bonum Perfectum, esto es, con Dios, pues sólo El llena —y desborda— sus capacidades trascendentales.

Pero esta amplitud trascendental de las potencias superiores del hombre, y éste no saciarse sino con el Absoluto, es lo que permite que la Técnica humana sea universal y eminentemente plástica; capaz, por tanto, de modificar todo ente inferior al hombre, e incluso al hombre mismo, de todas las maneras posibles. De allí, su grandeza y su peligro, que hemos puesto de manifiesto. De allí, también la

necesidad de una subordinación de la Técnica a la Etica si la humanidad quiere seguir subsistiendo.

6) *El hombre a la luz de la Metafísica*

Siendo el hombre, como *sinolon* de alma y cuerpo, un ente físico, pertenece su estudio, por derecho propio, a la Filosofía natural y a las ciencias positivas del hombre según hemos visto. Pero ello no impide que el hombre sea también considerado a la luz de la *Metafísica.* Y ello por dos razones: el objeto formal *quod* de la Metafísica es el *ente en cuanto ente*;[28] y su objeto formal *quo* es una consideración plenamente inmaterial, con una inmaterialidad no sólo intencional —como en las *abstractiones totius y formae*—, sino también real, en virtud de la *separatio.*[29] Ahora bien, al hombre no se lo puede despojar de su cuerpo —el alma separada *no es* el hombre—; pero, aún corpóreo, no deja de ser *ente.* Por eso, puede estudiárselo *como ente*; en segundo lugar, hay en el hombre —según vimos— dos facultades o potencias, la inteligencia y la voluntad, que aunque en esta vida pertenecen a un alma encarnada en un cuerpo y son por ello condicionadas por éste —por ejemplo, en el origen experimencial de todos sus conceptos y primeros principios, por una *epagogé* en materia necesaria (Simard), y asimismo en la necesaria "conversio ad phantasmata" para pensar, no sólo los individuos, sino también lo universal existencialmente inmanente a los entes físicos—, empero, no dejan de ser —según vimos— virtualmente trascendentales, abiertas de un modo u otro a lo Infinito entitativo en acto.

Según la consideración primeramente mencionada, el hombre aparece ante la Metafísica con un *ente substante o sustantivo,*[30] aunque ello horrorice a muchos modernos —actualistas, fenomenistas, existencialistas— porque conciben la sustancia a imagen de una especie de bloque de mármol, inmóvil, bajo una delgada película de "accidentes", que serían los únicos cambiantes. Eso será la sustancia

---

[28] ARISTÓTELES, *La Metafisica*, Traduzione, introduzione, commenti a cura di Giovani Reale, dos vol., Napoli, L. Lofredo Editore, ristampa 1978, vol. I, pp. 26-29. Es una excelente edición y una aguda defensa de la *homogeneidad sistemática* de la Metafísica de Aristóteles contra Jaeger y tantos otros. El único defecto que le encontramos es haber traducido ὄν ἦ ὄν por *"essere in quanto essere"* y no por *"ente in quanto ente"*. El *"essere"* (ser) no es lo mismo que el "ente" (ente). El ente es ente *por* el ser (como *actus essendi*) aunque esto último está claro en Sto. Tomás; no tanto o de ninguna manera en Aristóteles.

[29] L-B. GEIGER, O. P., *Op.* cit. en nota 4.

[30] G. REALE, en ARISTÓTELES, *La Metafísica*, ed. cit. en nota 28, pp. 14-15 y 43-54. Contrariamente a X. Zubiri en su libro *Sobre la Esencia* no distinguimos entre sustancialidad y sustantividad. La admisión de pluralidad se substancia en una sola sustantividad —sería el caso del hombre— debería llevar a Zubiri a la teoría agustiniano-medieval de la "pluralidad de formas", con daño irreparable de la unidad *per se* del ente respectivo. Por supuesto que aquí no tocamos el punto sobrenatural de la pluralidad de naturalezas en la Persona (divina) de Cristo, o sea de la unión hipostática.

a los ojos de Locke; no es por cierto la sustancia según Aristóteles ni según Sto. Tomás. Lo propio de ésta es, ante todo, su capacidad para existir en sí y no en otro; y ¿quién puede negar que el hombre existe en sí, y que no es ni un accidente ni un fenómeno? No es pura cantidad, ni cualidad, ni mera relación, ni acción, ni pasión ni ninguno de los nueve predicamentos accidentales de Aristóteles; tampoco es puro fenómeno, como lo revelan el hecho de que es *a la vz* objeto y sujeto de conocimiento; la permanencia del pasado no sólo en la memoria sino inscripto en modificaciones de su cuerpo y/o de su *psique*; su capacidad de anticipar el futuro, etc. Profundizando más, vemos también que el hombre, *en cuanto ente,* e incluso en cuanto ente sustantivo, es un *ens contingens:* tiene ser (*esse*), participa de él; pero *no es* el Ser, el *Esse,* como lo revelan su nacer, su morir, su capacidad de cambios sustanciales y accidentales, la limitación de su ser —pese a aquella apertura trascendental de sus potencias superiores—, su posibilidad de mal y de error. Pero este revelarse el hombre como *ente contingente* lo manifiesta a la vez como ente indisolublemente religado al *Esse Necessarium* (otro nombre de Dios), porque —según acabamos de decir— ente contingente es el que tiene ser, participa del ser, pero no es el Ser. Y, si lo tiene por participación, ello demuestra exigitivamente su constitutiva relación al Ser Necesario, a Aquel que *Es* el Ser.

Según la segunda consideración arriba mencionada, otro indicio metafísico en el hombre es la apertura trascendental de su inteligencia y voluntad, y por tanto su incapacidad de contentarse, en lo especulativo, con entes finitos, y, en la práctico, con bienes finitos. Tal apertura al Ser y al Bien lo revelan, ya no sólo como religado entitativamente a tal Ser y Bien, sino también como "capax Dei" en el conocimiento y en el amor.[31]

Sólo a esta luz metafísica —y, por cierto también a la luz teológico-sobrenatural— se des-vela la *verdadera y enorme dignidad del hombre,* único fundamento de sus *verdaderos derechos inviolables;* [32] pero es curioso que los más activos "defensores de los derechos humanos" sean precisamente personas que, por marxistas o por neopositivistas-tecnocráticos, desconocen totalmente el fundamento de la dignidad humana y de los derechos del hombre que tan quisquillo-

[31] El alma humana, en un orden puramente natural, es "capax Dei" sólo porque puede llegar a conocer su existencia, "a posteriori", por la razón y a amarlo por la voluntad; pero es "capax Dei" en el orden sobrenatural, en cuanto que, elevada por la gracia e iluminada por la luz de gloria, puede conocer y amar a Dios "cara a cara".

[32] Cfr. J. PIEPER, *Justicia y Fortaleza,* ed. castell. Rialp, Madrid, 1968, pp. 26-36. Mas no debemos olvidar —como el mismo Pieper lo recalca— que el derecho "subjetivo" tiene su medida objetiva en la *ipsa res iusta,* y su medida ejemplar en la *ley* —natural o positiva— y en el *contrato.*

samente defienden. O, si no son los tales ni marxistas ni neopositivistas —son a veces incluso católicos— lo curioso está en que los hombres por cuya dignidad y derechos se preocupan tanto son casi siempre subversivos ateos y materialistas, y que nada les importen la dignidad ni los derechos de los defensores del orden —tan a menudo sacrificados por los anteriores— y de las tradiciones cristianas y occidentales que, por disminuidas y deformadas que estén en el mundo de hoy, no han por cierto desaparecido del todo, y son lo único que permite que *todavía* este mundo merezca ser vivido por personas que no se hayan reducido a eficientes *robots* bajo la presión de los "mass media", del Estado omnipotente y de las más crueles o refinadas torturas y desnaturalizaciones psicotécnicas.

7) *El hombre a la luz de la Teología*

Nos referimos, evidentemente, no a la Teología filosófica que es ápice de la Metafísica,[33] sino a la Teología revelada cristiana y católica, cuyo principal contenido es sobre-natural.[34] Ella nos revela que no sólo el hombre es imagen de Dios —esto puede saberse de algún modo por la Metafísica, según rápidamente hemos mostrado— sino que puede llegar a ser "semejanza" de Dios por la gracia habitual o santificante, que es *cierta participación en nosotros de la naturaleza divina.*[35] Esto será aceptado por los que tienen Fe teologal; pero puede ser considerado como una hipótesis de no poco interés por los que no hayan recibido la Fe, que "no es de todos" (San Pablo). Y, aunque con estas consideraciones excedemos los límites del objeto —filosófico— de esta revista, nos parece que sólo a su luz se obtiene una visión verdaderamente total del hombre, tal como histórica y no sólo naturalmente es.

Por la gracia, arriba "definida", el hombre llega a ser. Dios —Dios por participación— y se realiza en verdad esa divinización del hombre que muy torcidamente buscan los modernos acristianos de uno y de otro lado de la "cortina de hierro" (cada vez más agujereada). La autodivinización del hombre es un imposible, un absurdo —*eritis sicut dii*—,[36] porque lo que no es Dios no puede por sus solas

[33] Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro 12; sobre su alcance, cfr. G. REALE, *Op. cit.*, vol. I, pp. 92-96, y vol. II, pp. 255-308.

[34] S. TOMÁS, S. *Theol.* I, 1,1.

[35] SAN PEDRO, *Epístola II*, 1,4.

[36] *Génesis*, I, 3, 5. La autodivinización del hombre es el ideal profundo de la Revolución Moderna; está presente en Feuerbach, Marx joven, Nietszche, Stirner, Gide y hasta en Sartre (aunque en éste, como una empresa inútil: "El deseo profundo del hombre es llegar a ser Dios; pero, como Dios es imposible, nos agitamos en vano, y el hombre es una pasión inútil" (cita hecha de memoria, de *L'Être et le Néant*"). Cfr. J. A. CASAUBON, *El sentido de la revolución moderna*, Huemul, Bs. Aires, 1962. Hecho no advertido por aque-

fuerzas llegar a Dios o llegar a ser Dios; la heterodivinización por la gracia, instrumento del Dios verdadero, es en cambio muy posible y real; pero tal heterodivinización no es puramente extrínseca; es a la vez intrínseca, porque la gracia inhiere a nuestra naturaleza y la diviniza; y, así, el hombre es capaz de actos humano-divinos, a semejanza de Cristo.[37]

Este "hombre nuevo" (San Pablo), este "vivir desde Dios" (San Juan) dan pie a dos nuevas ciencias: la Teología sobrenatural especulativa y la Teología Mística —no en el sentido de Teología de la Mística, la cual sería una parte de la Teología sobrenatural especulativa, sino a la manera patrística, como el conocimiento místico de Dios.

La primera es sobrenatural en cuanto parte de los *datos revelados* y no de principios evidentes a la inteligencia natural humana; pero luego les aplica la razón natural para, a) penetrar en algo sus misterios por analogías con las cosas creadas; b) armonizarlos sin contradicción; c) extraer lo virtualmente o implícitamente revelado, como conclusiones teológicas.[38]

Ella, sobre el hombre, nos enseña que ha sido elevado a un fin que sería inalcanzable por sus potencias humanas dejadas a sí mismas: la visión y amor inmediatos e intuitivos de Dios en su Esencia misma y en el misterio de las Tres Personas. De manera que la plena beatitud del hombre, sólo sobrenaturalmente se puede alcanzar.[39] Y para ver a Dios en su misma Esencia ni siquiera basta la gracia; se requiere una especial luz de gloria: *in lumine tuo videbimus lumen.*[40]

La *Teología mística,* por su parte, es totalmente sobrenatural; no sólo porque su objeto de contemplación y amor son los misterios sobrenaturales, sino porque sus medios de conocimiento son sobrenaturales también: la gracia santificante, con sus tres virtudes teologales: Fe, Esperanza y Caridad nos abre hacia el Misterio de Dios mismo; mas sólo con la cooperación de los dones del Espíritu Santo —en especial de los de Inteligencia y Sabiduría— se llega a aquel *conocimiento infuso* de los misterios divinos en que parece residir la esencia misma de la Mística. Este conocimiento es un tipo de conocimiento afectivo o por connaturalidad (connaturalidad sobrenatural

llos cristianos que han intentado un pacto incondicional con tal Revolución, y que los ha llevado, en los casos más extremos, a la negación de Dios trascendente. Cfr. el Obispo (anglicano) ROBINSON, *Honest to God,* y toda la llamada Teología de la muerte de Dios.

37 Cfr. S. TOMÁS, *S. Theol.,* III, 7, 7 ad 1.; II-II, 171, 2 ad 3.

38 S. TOMÁS, *S. Theol.,* I, 1, 8; Cfr. F. MARIN-SOLA, O. P., *La evolución homogénea del dogma católico,* B.A.C., Madrid, 1952.

39 S. TOMÁS, I-II, 3, 8.

40 *Salmo* 35, 10; cfr. S. TOMÁS, *S. Theol.* I, 12, 5, c.

con lo Divino); [41] y el Místico, luego de una *etapa o vía purgativa* (Ascética) y de otra *iluminativa* (que ya es Mística, pues el hombre es pasivo ante la moción divina), llega a la vía o etapa *unitiva* en que su unión con Dios es tan estrecha que sólo falta que la muerte, aboliendo el velo del cuerpo, haga posible la visión beatífica (que luego gozará el hombre entero, cuando la Resurrección de la carne). Y en ese supremo estado unitivo, ya el hombre puede decir, con San Juan de la Cruz (*Cántico Espiritual,* 28):

*Mi alma se ha empleado*
*Y todo mi caudal en su servicio;*
*Ya no guardo ganado*
*Ni ya tengo otro oficio,*
*Que ya sólo en amar es mi ejercicio.*

Pero debe reconocerse que, además de este tipo puramente contemplativo de Mística, del que San Juan de la Cruz es tan egregio representante, hay también —como lo admite el P. Garrigou-Lagrange— otras formas místicas *prácticas,* como la de un San Vicente de Paul (quien veía sobrenaturalmente a Cristo en el pobre y el doliente) y como —contemporáneamente— parece haber sido la de Mons. Escrivá de Balaguer, quien al principio de su sacerdocio hacía una tarea del todo semejante a la de San Vicente de Paul en los hospitales y barrios pobres de Madrid, y quien luego concibió y sin duda vivió una mística mixta basada en la cristificación de las actividades cuotidianas incluso del laico; y así fue como, en confesión, le dijo al pedagogo, casado y padre de varios hijos, Víctor García Hoz, *"Dios te llama por vías de contemplación",* con la consiguiente sorpresa del aludido, quien, como casi todos en ese entonces, creía que la mística era cosa exclusivamente para religiosos.

Santo Tomás, por su parte, considera que la más alta forma de vida espiritual es la *mixta* —contemplación y acción— como lo era la de su Orden, expresada en su típico lema *"Contemplata aliis tradere":* llevar a otros lo contemplado (A este tipo de mística parece asemejarse la de los benedictinos —esos constructores de Europa—, con su lema *"Otra et labora":* Ora y trabaja).[42]

Y este tipo mixto de Mística —sin olvidar la puramente contemplativa ni la activa— puede ser el medio para la recristianización

[41] Cfr. F. MARIN-SOLA, O. P., *Op. cit.* en nota 38, p. 395 ss. y textos de S. Tomás citados en las pp. 399-403. Sobre la vida mística, sus etapas, esencia y fenómenos, cfr. F. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Las tres edades de la vida interior,* edic. castell. Desclée, Bs. Aires, edic. 1963; J. G. ARINTERO, *Cuestiones místicas* y *La evolución mística,* B.A.C., Madrid, 1956 y 1959.

[42] Recientemente, en su discurso ante la UNESCO, el Papa reinante, S.S. Juan Pablo II ha reafirmado dicho mérito de los benedictinos.

del mundo; para la construcción de esa "civilización del Amor" por la que han abogado los últimos Papas.

* * *

5. *Dos intentos de reunificación de Filosofía y ciencias*

Contemporáneamente, han existido por lo menos dos movimientos tendientes a abolir la separación entre Filosofía y ciencias tan propia de los fines de la Edad Moderna —desde Wolff, aunque con precedentes en Galileo— y que subsiste en la Contemporánea.

Uno de esos intentos, "reduccionista" y empobrecedor, según vimos, fue el del *Wiener Kreis,* surgido hacia 1926, y que aspiraba a la unificación de todas las ciencias según el método de la físico-matemática (*Einheitwissenschaft*), expuesto en su manifiesto programático *"Wissenschaftliche Weltaufassung", "Concepción científica del mundo"*. Pero este intento sólo vio el ya aludido condicionamiento de todas las actividades del hombre por lo físico-químico que yace en su más inferior estrato virtual; no vio la participación descendente desde lo racional hasta lo físico-químico pasando por lo sensorial y lo vegetativo —por lo cual, la sensibilidad, la "vegetalidad" y hasta la físico-química del hombre son *humanas* hasta en su raíz—, están en su totalidad humanizadas. Ni mucho menos vio, por supuesto, la cristiana participación de la vida divina en el hombre, que también lo embebe todo en él y que florece en la Mística, dado que sus representantes eran en su totalidad, o casi, incrédulos y socialistas. Llegaban así a decir que la Metafísica, la Filosofía de los valores, la Etica normativa, la Estética, etc., no eran ni verdaderas ni falsas, sino que sus enunciados carecían de sentido.[43] Con lo cual sólo lograron —como lo ha reconocido Popper—[44] hacer imposibles no sólo la Metafísica sino también la propia Física.

El otro intento —opuesto radicalmente— es el realizado por la *escuela tomista de San Esteban de Salamanca,* entre cuyos principales representantes debemos mencionar a los PP. Fernández Alonso, Ramírez y Fraile. Esta escuela, sin negar por cierto lo que de hipotético hay en las ciencias positivas, reconocía —mejor que los propios científicos, tan a menudo nominalistas y empiristas— que en ellas hay también certezas. Y ¿quién podrá negar que las ciencias positivas,

---

[43] Cfr. R. CARNAP, *The Logical Syntax of Language,* Routledge and Kegan Paul, London, Fifth impression, p. 278; L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus,* prop. 6.521.

[44] K. POPPER, *Lógica de la Investigación Científica,* ed. esp. Tecnos, Madrid, p. 36: "*...los positivistas, en sus ansias de aniquilar la metafísica, aniquilan junto con ella la ciencia natural*".

por ejemplo, han descubierto con certeza la causa de los eclipses, las de muchas enfermedades (por ejemplo, el bacilo de Koch como causa de la tuberculosis) y tantas otras? Lo que parece privado de certeza en las ciencias modernas son las leyes pretendidamente exactas de tipo ecuacional-matemático, y los axiomas o teorías de los que se las pretende deducir; pero ya en la Edad Media Sto. Tomás sabía distinguir en su Física o Filosofía natural lo cierto de lo hipotético (*"salvare apparentias"*).[45] Asimismo, las ciencias empíricas no dejan de captar el ente en sus objetos, aunque no lleguen a conceptualizarlo sino matemáticamente; y, simétricamente, la verdadera Filosofía parte de la experiencia y a ella vuelve por la "conversio ad phantasmata". Y tanto en la Filosofía como en las ciencias positivas hay demostraciones "a priori" como "a posteriori"; tanto "propter quid" como "quia"; ambas usan la deducciós y la inducción. Y no toda rama de la Filosofía explica por las causas últimas o primeras, salvo la Metafísica y en cierto modo la Etica; pero la Filosofía natural, la Matemática, la de la Técnica y la propia e instrumental Lógica no se elevan a tales causas;[46] mientras que recíprocamente las ciencias positivas tienden a extenderse más allá de los límites en que se las ha querido encerrar, y así un Werner Heisenberg ha podido escribir un libro intitulado *Más allá de la Física*[47] y tras el aparente puro cientifismo de Princeton se ha descubierto una *"gnosis de Princeton"*,[48] así como tras la tecnocracia parece obrar la secreta sinarquía, de raíces Rosicrucianas.[49]

* * *

## 6. *Conclusión*

De todo esto parece surgir que, así como el hombre es una *unidad* pese a su virtual pluralidad ontológica,[50] así también las ciencias

---

[45] S. TOMÁS, *S. Theol.* I, 32, 1, ad 2; citado por el neopositivista Ph. Franck en su *Filosofía de la Ciencia*, ed. esp. Herrero Hnos., México, 1965, pp. 14-15; pero su ubicación en la Suma está pésimamente indicada, en la pág. 305, nn. 25 y 26.

[46] F. ANICETO FERNÁNDEZ ALONSO, *Scientiae et Philosophiae secundum S. Albertum Magnum*, rev. Angelicum, Roma, 1936; *El concepto antiguo y tradicional de Filosofía*, Cartesio, Milano, 1937, pp. 353-374; cfr. también rev. *La Ciencia Tomista*, Salamanca, 1938, p. 327 ss.; S. M. RAMÍREZ, O. P., *El concepto de Filosofía*, ed. León, Madrid, 1950; G. FRAILE, O. P., *Historia de la Filosofía*, Madrid, B.A.C., T. I, pp. 20-22.

[47] W. HEISINBERG, *Más allá de la Física*, ed. esp. Madrid, B.A.C.

[48] R. RUYER, *La gnose de Princeton*, París.

[49] H. COSTON, *Les Technocrates et la Synarchie*, nº especial de *Lectures Françaises*, París; *Les Financiers qui mènent le Monde*, La Librairie Française, París, 1955; *La Haute Banque et les Trusts*, La Librairie Française, París, 1958; *Le retour des "200 Familles"*, La Librairie Française; hay traducción española de *Les Financiers qui Menent le Monde* con el título *Con Dinero rueda el Mundo*, Samarán Ediciones, Madrid.

[50] 1687; 2ª edic., 1713; 3ª edic., 1726.

sobre el hombre puedan llegar a ser de nuevo —y quien dice el hombre puede decir con más facilidad el mundo infrahumano— esa unidad jerárquica y analógica que fueron en los mejores tiempos de Grecia y de la Edad Media, y hasta bien avanzada la Edad Moderna: Newton intituló su tratado sobre la gravitación universal *Philosoephiae Naturalis Principia Mathematica.*[50]

Porque, sin ello, la Filosofía se queda en generalidades, por muy ciertas que sean; y las ciencias llegan a autonegarse al negar la existencia de principios primeros evidentes y de toda certeza en sus conclusiones.

Finalmente, el hombre no halla su beatitud sino en lo sobrenatural, en lo Teológico. Y ya se ve que el mundo es insanable por medios sólo humanos.

Sea, pues, nuestro lema el de León XIII en su encíclica *"Aeterni Patris": "Vetera novis augere et perficere":* aumentar lo viejo con lo nuevo y perfeccionarlo.[51]

JUAN ALFREDO CASAUBÓN

[51] *"Aeterni Patris Unigenitus Filius"*, del 4-8-1879; subtítulo: *Sobre la restauración de la filosofía cristiana, conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, A.A.S., vol. 12; ed. Encíclicas edit. Guadalupe, t. I, pp. 231 ss., espec. n. 16, p. 241.

# REALIDAD Y TRANSREALIDAD DE LA OBRA DE ARTE

## I

La crisis de la cultura contemporánea, perceptible en todos los dominios, también en el del arte o de las "bellas artes" si acudimos a una expresión ya superada, ha conducido a la creación artística, en lo que ella exige de siempre nuevo y original, a un verdadero "callejón sin salida". En efecto, el arte, por el cual entendemos aquella actividad humana mediante la cual el hombre produce obras nuevas y originales, que deleitan los sentidos y simultáneamente pueden comunicar una visión más profunda de las cosas y del mundo, siempre debe responder a inquietudes que brotan de una determinada situación histórica. Hoy este arte parece haber agotado sus recursos, y ya no encuentra nada nuevo que "decir". Los así llamados movimientos de vanguardia que Ortega y Gasset ha identificado con "arte deshumanizado", "arte abstracto", "arte nuevo" o "arte joven", tal vez con la intención de subrayar su aspecto de radical intelectualismo por un lado, y su coincidencia con el advenimiento de una nueva generación por el otro, no hacen más que girar alrededor de sus fundamentos creativos que datan de 1913, cuando Marcel Duchamp expone su famosa rueda de bicicleta, y de 1916 que marca la aparición del Arte Dada. Hemos de señalar que los estudiosos de la vanguardia artística no la hacen remontar cronológicamente más allá del último cuarto del siglo pasado. Los primeros indicios se perciben en la cultura romántica que, en sí misma, suponía la disolución de la tradición clásica. La vanguardia artística adquiere así el sentido de un auténtico descubrimiento, pero no de algo ya existente aunque velado, sino de algo que es creación.

Por más que no adoptemos una postura negativa frente a los movimientos vanguardistas en el arte, y consideremos justificada su pretensión de renovación constante, sobre la base de nuevas exigencias que se perfilan en el momento histórico, no podemos sin em-

bargo aceptar su decisión de "romper" con la tradición o la herencia cultural, pues todo el espectro cultural sólo puede mantenerse vivo cuando respeta la continuidad del pensamiento y del hacer que se mantiene a través de los siglos. Sin duda es en este punto que podemos detectar la debilidad de la postura vanguardista, que clasificaríamos de "tabula rasa" en relación con todos los logros culturales anteriores. Por otra parte es evidente que el arte vanguardista de nuestra segunda mitad del siglo XX, no ha logrado mantener el ritmo acelerado que imprime la sociedad consumística de nuestros días a todo lo que se emprende o realiza, de tal suerte que las obras de arte de vanguardia en vez de ostentar los rasgos de absoluta originalidad e invención, como se pretende, nos remiten inevitablemente hacia un pasado no muy lejano: al Dada de comienzo de siglo. Lo nuevo es así paradójicamente lo viejo, y la impresión final que tal tipo de arte nos produce es inevitablemente la de una gran pobreza de imaginación, o sino también de una exótica necesidad de "espiritualización", que acaba por disolver la obra en la nada o en la "energía", tal como lo sostiene Pierre Restany con respecto al arte-objeto del nuevo realismo.[1] Desde este ángulo encontramos mucho asidero en la denuncia que hace Erich Kahler [2] de la desintegración de la forma en el arte de vanguardia.

## II

Semejante situación vuelve a replantear sobre el plano de la Estética el sentido y la esencia de la obra de arte. Sin duda que tampoco esta disciplina filosófica, fundada por Alexander G. Baumgarten en 1750, ha logrado todavía la plena integración de sus distintos dominios temáticos, ya que la determinación de su objeto ofrece no escasos problemas. También aquí notamos la repercusión de la crisis contemporánea. Los estéticos o estudiosos de la Estética vacilan entre decidirse por la experiencia estética, que correspondería a la actitud del contemplador o espectador frente a la obra de arte, por la metafísica de la belleza, o finalmente por la filosofía o teoría del arte, que centra su interés en la creación de la obra. Si abordamos el problema de la Estética desde la dimensión etimológica, con expresa referencia al término griego de "estesis", el objeto de esta disciplina coincidirá con "la captación perceptiva por el oído de algo exterior". De acuerdo con esta definición, la Estética delimitaría el plano del contem-

---

1 *L'autre face de l'Art*, Galileé, 1979.

2 *La desintegración de la forma en las artes*, Siglo veintiuno Editores, 1969.

plador de arte, que pone en juego uno de sus órganos sensibles superiores —según la antigua jerarquización de los sentidos—: el oído, para poder acceder a la obra que es "algo exterior", y que de algún modo es capaz de penetrar en el hombre, despertando su potencialidad para lo bello. Pero así la Estética quedaría limitada a un campo específico del arte que sería el de la música. Ciertamente que la música tomada en su acepción más amplia es algo que está en la base de todas las artes, siempre que tomemos en cuenta su ritmo y melodía como elemento estructural de todo quehacer artístico, inclusive del lenguaje. También éste, considerado desde determinado aspecto es música. No obstante, cuando nos apartamos de semejante generalización, debemos destacar nuevamente el campo específico y propio de cada una de las artes, que no puede escapar a la intención del estético cuando elabora su ciencia filosófica. Sobre este dominio, cada arte queda consustanciada con su respectivo órgano sensible: la pintura con la vista, la escultura con la vista y el tacto, la música con el oído, el teatro con la vista y el oído etc.

Etienne Gilson, siempre dentro de esta preocupación delimitativa de lo estético, establece una rigurosa distinción entre Estética propiamente dicha y Filosofía del Arte.[3] Mientras que esta última estudia la obra de arte en relación con el artista que la crea, —aquí se pone de relieve la obra como proceso creador—, la Estética, en cambio, enfoca la obra en su conexión con el contemplador, y en este caso, la obra es considerada en su acabamiento, como obra hecha, sobre la que se aplica tanto la reflexión del espectador como la del crítico que la analiza. Desde este ángulo comprenderíamos nuevamente la Estética en su faz contemplativa, aquella que visualiza la obra como lo que se hace accesible a su percipiente.

Otro punto de vista, más sintético que el anterior, por abarcar de una sola vez tanto lo que la obra tiene de estético como de filosófico del arte, es el de Jean Claude Piguet, el renombrado filósofo suizo que basó toda su filosofía en la experiencia musical, para construir a partir de ella todo el amplio dominio de una teoría del conocimiento y de una metafísica.[4] Piguet sostiene que la Estética debe ocuparse del "encuentro" entre la obra de arte ya creada y el contemplador, es decir, ella debe tratar del punto de coincidencia entre una conciencia creadora y una conciencia contemplativa. La identificación de ambas conciencias constituye el objeto del conocimiento estético. En efecto, el espectador no puede asumir una actitud puramente pasiva ante su objeto, sino que debe re-crearlo y así producir

[3] *Matières et formes*, J. Vrin, 1964.
[4] *La connaissance de l'individuel et la logique du realisme*, A. la Branconnière, 1975.

su renacimiento. Solamente en esta perspectiva, piensa el filósofo suizo, es posible comprender al intérprete musical en su verdadera función, pues éste al haber recibido la obra —bajo la forma de lo que la música dice a través de sus notas—, se sustituye a su creador originario, y le hace decir a la pieza que debe interpretar exactamente lo que su autor quiso decir. Tal compenetración se consigue por medio de un esfuerzo de intuición simpática, de "Einfühlung". Pero esto también se hace extensivo a todo auditor musical que, a su vez, debe convertirse en una especie de intérprete, cuando su experiencia posee solvencia estética. Tampoco él recibe pasivamente la música, sino que la rehace en su conciencia de manera activa. Ahora bien, según Piguet, el apreciador o contemplador del arte sólo se convierte en un "estético" o pensador del arte, al esforzarse por amonedar su placer en frases teóricas, en las que el objeto estético representa simultáneamente el placer que sintió y la cosa que lo provocó.

Hemos comprobado que el filósofo suizo relaciona la Estética con la Filosofía del arte, a la vez que destaca que el verdadero objeto de la Estética no puede ser otro que la obra individual; es en ella que se conjugan la tendencia contemplativa y la creativa.

En cuanto al tercer tema que tradicionalmente ha sido abordado por la Estética, lo ubica Gilson dentro del campo de la "Calología", término que proviene de la estética hegeliana. Esta Calología forma parte de la Metafísica, su objeto es lo bello concebido como un trascendental del ser. Es cierto que el ser como bello desborda la esfera de la Ontología, pero también es incuestionable que la perspectiva metafísica abre la obra de arte —en el ente artístico— al campo de lo trascendente, y esto no significa caer en un misticismo vano, ajeno a la preocupación auténticamente filosófica, sino que conduce al planteo del último fundamento del arte.

## III

Es aquí donde conviene iniciar el análisis de lo que la obra de arte misma es, de ir despejando su esencia. A primera vista resalta que su realidad peculiar reúne, tal como podemos leerlo en *De lo eterno y lo temporal en el arte* de Monseñor Derisi,[5] un elemento inmaterial y permanente, que no es sino la belleza, y un elemento cambiante y contingente, un valor temporal, que no es sino el modo particular de su realización material. De acuerdo con esta imagen que Mons. Derisi nos ofrece de la obra de arte, se entabla en ella

[5] Emecé Editores, 1967.

una tensión dramática entre lo eterno y lo temporal, entre su esencia de belleza encarnada y lo mudable de su existencia, que depende del tiempo y del lugar en su realización concreta.

De esto se desprende que la consideración simplemente fenomenológica de la obra de arte, que únicamente la trata como un puro dato de la conciencia y que, por cierto, puede destacar muchas peculiaridades o características esenciales de ella, no es sin embargo capaz de remitirnos a su trasfondo metafísico, a su anclamiento en lo trascendente. La deficiencia de la fenomenología para abrir la obra de arte a la realidad metafísica, puesto que la reduce a lo puramente "estético", y la encierra en el círculo vicioso de lo imaginario, se hace aun más patente si intentamos aplicarla a la comprensión de lo que padríamos llamar "arte cristiano". Semejante tipo de arte, cuya expresión máxima podría estar representada por la catedral medieval, aunque modernamente asimismo haya eclosionado de manera maravillosa en la obra escultórica de Enrique Gaimari, en la pintura de George Rouault o en la dramaturgia de Paul Claudel, etc., debe transmitir un ideal de belleza que no es idóneo a su materia. Implica, dice Mons. Derisi, la lucha entre una forma pura de belleza sobrenatural o divina y una materia reacia a expresarla. De ahí que el medio expresivo del arte, más que en ninguna otra tendencia artística, aquí, en el arte cristiano o en cualquier clase de arte religioso, necesite de una materia que se torne dócil a la intención creadora, con miras a la encarnación de lo trascendente. El artista entra, pues, en una verdadera puja con la materia que se le sustrae y hasta puede enfrentársele en abierta rebeldía con lo que desea "decir". Esto sucede de manera mucho más aguda en el arte cristiano o sagrado que en el arte profano o secular, que da salida a motivos o temas terrenos.

Forma y contenido están así entreñablemente unidos en la obra, y es la "misma forma que da una nueva unidad bella al conjunto de elementos objetivos", que constituye "una realidad nueva inteligible, una unidad ontológica que ha sido alcanzada por y en la unidad del espíritu".[6]

Juan Plazaola a su vez observa que el arte siempre presenta una doble imagen: la imagen directa de lo que ese hombre artista nos dice —el "significado de su lenguaje"— y la imagen, casi siempre más fiel, de cómo es el que nos habla, independientemente de lo que nos dice —el contenido "autoexpresivo" del lenguaje artístico"—. La obra es así expresión objetiva por una parte, y autoexpresión por otra. Resulta claro entonces que la "forma sensible" sea a la vez una imagen de la cosa que me la presenta mejor que en su forma física real

[6] OCTAVIO N. DERISI, *De lo eterno y de lo temporal en el arte*, pág. 113, Emecé, 1967.

y el gesto del alma del autor, quien, a través de la cosa creada nos dice lo que él mismo es.[7] A su vez Jean Claude Piguet hablaría aquí de verticalidad y horizontalidad de la obra. Es ciertamente a través de la vertical, la "autoexpresión" de Plazaola, que ella apuntaría a lo trascendente, mientras que sobre el plano de la horizontalidad se comunicaría a los demás.

Lo positivo del análisis fenomenológico se traduce en una visión estratificada de la obra de arte. En primer lugar destaca el "soporte material" —lo cosal— de la obra, sobre el que emerge el mundo imaginario o cosmos irradiante que responde a su núcleo esencial. Luego distingue el conjunto de los elementos físicos y sensoriales, que componen el ensamblaje de las "qualia sensibles", organizadas y unidas en una "unidad ontológica" dice Monseñor Derisi. Sólo en tercer término aparece el mundo de referencias significativas o simbólicas. Plazaola utiliza también la palabra "sugerencias", que apunta a algo que está más allá de los simples datos sensibles. Según la concepción fenomenológica, inclusive estas "sugerencias" o referencias simbólicas serían inseparables del mismo cuerpo sensible de la obra, y permanecerían por lo tanto apresadas en el mundo claustral de la obra concreta. La estética de Martin Heidegger, en cambio, permite vislumbrar el rebasamiento de lo puramente sensible e imaginario de la obra. Por de pronto distingue entre el plano primero o "Vordergrund" y el plano segundo o "Hintergrund". En virtud de ambos, la obra ese esencialmente una "cosa" que dice algo más que la mera cosa, y eso más que dice es el símbolo o la alegoría. De algún modo esto hace referencia al "mundo" y a la "tierra", que según el filósofo alemán, acaecen en la obra de arte. El mundo que se instala en ella, elabora la tierra, por lo cual Heidegger alude sin duda a la tensión dramática entre el primero y segundo plano, entre Vordergrund y Hintergrund, y esto acontece en el núcleo mismo de la obra como un "ponerse en obra de la verdad".[8]

Para Otto Pöggeler, el eximio estudioso de la filosofía heideggeriana, el concepto de "tierra", introducido por Heidegger en la comprensión de la obra de arte como lucha o combate, entraña el proceso decisivo del pensamiento heideggeriano.[9] De acuerdo con este pensamiento, el arte hace que la verdad advenga, es decir produce un ente que antes no existía y que ya no será nunca más. Este ente nuevo que adviene, logra que el ente en general se instale en lo abierto, de

---

[7] JUAN PLAZAOLA, *Introducción a la Estética*, pág. 509, BAC, 1973.

[8] MARTÍN HEIDEGGER, *Holzwege*, (Der Ursprung des Kunstwerkes), Vittorio Kolsetermann, Frankfurt am Main, 1950.

[9] OTTO PÖGGELER, *La pensée de Heidegger*, 281 ss., Aubier Montaigne, 1967.

tal manera que él solo "esclarece la abertura de lo abierto en la cual adviene". La verdad es interpretada así como la brecha que la obra de arte abre en el ente total, tomado en su conjunto. Ella comporta esa especie de "iluminación" por la que tanto el ente extra-humano como el humano solamente pueden ser los entes que son. Pero si el arte ubica al ente en su abertura —sin duda abertura al ser—, lo reubica simultáneamente en la riqueza inagotable y albergadora del ente. Desde aquí es posible captar la relación dialéctica que se establece entre apertura y cerrazón, entre develamiento y ocultamiento, entre sinceridad y disimulo, entre mundo y tierra. Debido a este develamiento del ser que en última instancia significa la obra de arte en la filosofía de Heidegger, ésta se sale de su alcance puramente fenomenológico, y adquiere un sentido ontológico, en este caso, inseparable del proceso gnoseológico.

Heidegger hizo resaltar la importancia "instauradora" y el aspecto "simbólico" de la obra de arte, pero el acceso de ésta al dominio metafísico necesita todavía de una mayor aclaración. Todavía queda por saber hasta qué punto la obra de arte se cubre con su dimensión puramente "estética", y hasta qué punto ella es superada por la referencia a una realidad metafísica que la rebalsa. El dilema que se sigue planteando es el de aceptar la obra como un todo estructurado y autosuficiente o de considerarla mas bien como un todo abierto a la transrealidad, y por eso mismo como realidad precaria y contingente. También podríamos formularlo como una alternativa entre una interpretación únicamente gestáltica y formalista de la obra y otra, que descubre en ella ciertos elementos que irían más allá de su significado puramente "monádico", para referirla a lo trascendente y absoluto.

Al menos el análisis fenomenológico de la obra permitió descubrir la congruencia íntima que se establece en ella entre lo plástico, lo musical o lo lingüístico, lo figurativo, lo simbólico y lo sugeridor. Ya sobre el plano de lo representativo —que de un modo u otro se da también en el arte abstracto— somos remitidos a una significación radiante, gracias a la cual se produce un hiato de silencio y de paz contemplativa en el espectador, y por qué no, también en su creador. Este factor representativo de la obra es movilizado por un dinamismo espiritual, semejante al que se traduce por la lucha entre mundo (Welt) y tierra (Erde) de la estética heideggeriana.

La otra faz de la obra es la expresiva y simbólica, por la cual el autor-artista da libre cauce a la profundidad de su ser. Ubicados en esta perspectiva, somos capaces de percibir todo el abanico de sugerencias interpretativas que la obra puede ofrecer, y que nunca agota su núcleo esencial, su íntima sustancia, que escapa al análisis, puesto

que nos introduce en el misterio. Evidentemente es en la música, por ser de naturaleza más incorpórea que las demás artes, donde la trascendencia adquiere mayor claridad y cercanía, ya que en ella sentimos mejor la proximidad del misterio, y gozamos en la espera de una revelación arcana, siempre inminente y nunca consumada. La obra al fin de cuentas queda como balbuciendo ese "no-sé-qué" que simbolizaría la huella del Amado que "por estos sotos pasó con presura y yéndolos mirando, con sola su figura - vestidos los dejó de hermosura", si nos apoyamos en una cita del "Cántico Espiritual" de San Juan de la Cruz, por otra parte, autor que el mismo Mons. Derisi se complace en citar con frecuencia. La reflexión sobre el arte nos ha conducido finalmente a afirmar la trascendencia como la última palabra que podamos decir sobre él, aunque de esta manera también sea necesario admitir el desborde de su alcance simplemente estético, puesto que la belleza identificada con el ser absoluto, a diferencia de lo que es su encarnación en una realidad sensible, es extensiva a toda entidad mundana, sea ella paisaje o acontecimiento, sea rostro humano o aventura espiritual, sea acción moral o armonía corpórea, pues todas ellas reflejan analógicamente el ser trascendente. En suma no existe momento en que las cosas no puedan ser profundizadas en su esencia, más allá de su presencia sensible, y si esto podemos traducirlo en un material que está a nuestra mano, acuñándolo por medio del troquel de la belleza trascendente, habremos logrado su encarnación en una obra de arte de carne y hueso, y al mismo tiempo nos habremos introducido nuevamente en el mundo de la Estética. Aquí hallaríamos asimismo la clave que permitirá superar la inercia del arte actual, en cuanto éste sea capaz de recuperar su hondura y significado revelador del ser.

CARMEN BALZER

# TRES DECADAS DE ESTUDIOS PLOTINIANOS

Hans-Rudolf Schwyzer, el sabio suizo coautor con Paul Henry del gran monumento de la filología griega del siglo XX que es la edición crítica de las Enéadas de Plotino,[1] termina de entregar al público la mejor síntesis actualizada sobre el autor neoplatónico que se puede manejar hasta el presente.

Aparecida la primera redacción de este compendio plotiniano en las columnas 471-592 del tomo XXI,1 (subdivisión 41) de la *Realencyclopädie* de Paul-Wissowa en 1951, bajo el título de "Plotinos" junto con los dos cortos agregados complementarios del artículo en el Sp. 1276 del mismo tomo y puesta ahora al día con la adición de las columnas 311-328 del tomo XV del Suplemento, más las correcciones del Sp. 1676 a este volumen de la misma Enciclopedia de la Antigüedad Clásica, Konrat Ziegler, el helenista alemán que llevara a buen término esta colosal empresa como redactor de algunas de sus colaboraciones, pero especialmente como coordinador de los innumerables aportes científicos que alberga, quiso, poco antes de su muerte (acaecida en 1974), que el notable trabajo de síntesis del Prof. Schwyzer viese la luz publicado separadamente y hoy, no obstante los escrúpulos y resistencias de índole técnica del especialista suizo, se encuentra cómodamente a disposición de los estudiosos y lectores del saber clásico interesados en Plotino.[2]

El libro adopta el orden de composición del artículo original según fue editado en 1951. Haciendo el cotejo, por lo tanto, con los conocimientos sobre el filósofo helenístico que la ciencia tenía a su alcance hace 30 años, de acuerdo con la sistematización de Schwyzer, y los progresos y cambios que se han realizado durante este lapso, teniendo especialmente en cuenta, además, las informaciones complementarias con que nuestro autor ha enriquecido su redacción

---

1 *Plotini Opera* I-III, París, Bruxelles, Leiden, 1951-1973.

2 *Plotinos* von HANS-RUDOLPH SCHWYZER. *Sonderausgaben der Paulyschen Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft,* Alfred Druckenmüller Verlag in München, 1978.

primitiva, pero agregando también algunos otros datos que se han generado últimamente en áreas lingüísticas o en campos de la investigación sobre Plotino a los que no ha podido acceder con facilidad el filólogo y crítico centroeuropeo, intentaremos realizar un balance personal de los últimos 30 años de investigaciones en la amplia esfera del plotinismo.

A. Sobre la vida de Plotino. — En este campo en nuestros días se registra un avance que no admite réplica. A continuación de los trabajos de H. Oppermann y de J. M. Boyd que hicieron época y de los que el mismo Schwyzer fue en sus días ampliamente tributario, Jesús Igal ha establecido sólidamente sobre la base de la distinción conceptual entre el uso de adjetivos ordinales y cardinales en el texto de la *Vida de Plotino* y la confrontación de sus principios hermenéuticos con datos externos históricos, políticos, literarios, etc., la cronología exacta de la existencia de Plotino según la biografía de su discípulo Porfirio. Este indiscutible progreso en este aspecto de los estudios plotinianos que ha consagrado internacionalmente las investigaciones del filólogo español, le permite decir lapidariamente a Schwyzer: "el problema de la datación después de H. Oppermann (1929) y de M. J. Boyd (1937) ha sido sometido al reexamen a fondo de J. Igal, *La cronología de la Vida de Plotino de Porfirio* (Bilbao, 1972), quien establece con firmeza que Porfirio distingue entre números cardinales y ordinales" (313, 40-50).

B. Relación con Amonio Saccas. — Si en la cuestión de la cronología plotiniana se ha avanzado incontestablemente, en este momento no puede sostenerse lo mismo en cuanto al tema de Amonio, el maestro inmediato de Plotino y junto a quien se mantuvo por el espacio de 11 años (V. P. III), desde los años 230/231 al 242. A los estudios antiguos sobre los tres testimonios fundamentales poseídos: Porfirio (V. P. III); Nemesio (*Peri Phys. Anthr.* 2, 29 y 3, 56) e Hierocles (en Focio, *Bib.* 251) y a las conjeturas de la literatura producida en torno a los *Symmiktá Zetémata* porfirianos y las investigaciones analógicas realizadas por Jong (*Plotinus or Ammonius Saccas?*, 1941), material ya utilizado por nuestro autor en su primera redacción del artículo, deben agregarse ahora los esfuerzos de R. P. C. Hanson, H. Dörrie, H. Crouzel, H. Langerbeck, E. R. Dodds y K. O. Weber (en relación con Orígenes el Neoplatónico), por más que como afirma Schwyzer después de pasar revista a algunos aciertos y numerosas dificultades: "lo solo que podemos decir de seguro sobre Amonio es que era una personalidad excepcional, como se describe en Porfirio, V. P. III, 13 ss." (319, 1-10). Más allá de algunas hipótesis lícitas

que cabalgarían sobre el vínculo de Amonio con la tradición platónico-pitagorizante, como más adelante tendremos ocasión de ver, nos parece que el juicio crítico del intérprete suizo debe ser compartido.

C. — En lo que se refiere a la actividad docente de Plotino, sus diversas etapas a partir de su llegada a la Ciudad Eterna, su estilo de enseñanza y sus nexos interescolares y profesionales con otros maestros y posturas doctrinales, conjunto de datos que son conocidos gracias a Porfirio, las líneas básicas ya estaban echadas antes de comenzar el período que tratamos de evaluar y apenas debe subrayarse con R. Harder y Dodds que Plotino no practicaba la magia, por más que la conocía.[3]

D. (1.2.3.). — Sobre los escritos originales que registran los cursos de Plotino y sus ediciones antiguas, teniendo en vista principalmente la tarea de publicación, corrección y ordenamiento cronológico de las Enéadas cumplida por Porfirio y la trasmisión de los títulos de los tratados, así como las discusiones tocantes a la tradición manuscrita, las ediciones modernas de los escritos eneádicos y la autenticidad total de estos tratados, se mantienen incólumes los resultados alcanzados ya a partir de la década del 30 gracias a las investigaciones pioneras y decisivas de P. Henry. El texto crítico, las introducciones y el aparato de las *Plotini Opera* confirman extensamente aquellas felices conclusiones. Pondríamos sólo de relieve atendiendo a las dudas no disipisadas de A. H. Armstrong y P. Thillet sobre *Enéada* V, 5 (32), 13, 33-38, que este texto es un resumen de la mano de Plotino y no un ejemplo de *kefálaion* porfiriano como sostuvo Bréhier.[4]

D. (4. 5. 6.). — La traducción parafrástica de algunas Enéadas al árabe conocida en Occidente bajo los nombres inexactos de *Teología de Aristóteles,* la *Epístola sobre el saber divino* y las *Sentencias del sabio griego,* que abarcan extensos fragmentos de las Enéadas IV, V y VI, viene ahora traducida al inglés por G. Lewis en páginas paralelas al texto griego correspondiente de las *Plotini Opera.* A las versiones e investigaciones anteriores de Th. Haarbrücker, F. Gabrieli, F. Rosenthal, A. Baladi, etc., es de justicia agregar los trabajos últimos de Thillet y particularmente de G. C. Anawati.[5]

---

[3] Ver nuestras indicaciones al respecto en el trabajo, "En torno a Hechos 8,4-24. Milagro y magia entre los gnósticos", *Revista Bíblica* 167 (1978), pp. 35-38.

[4] La demostración está desarrollada en nuestro *Plotino y la Gnosis* III, n. 69 y anticipada brevemente en *Gnosis,* p. 199, n. 5 *in fine.*

[5] Cfr. P. THILLET, "Indices porphyriens dans la Théologie d'Aristote", en *Le Néoplatonisme,* París, 1971, pp. 293-302 y G. C. ANAWATI, "Le néoplatonisme dans la pensée musulmane: état actuel des recherches" en *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente,* Roma, 1974, pp. 339-405.

Los comentarios antiguos a la obra de Plotino pertenecen a Porfirio y Proclo. El primero de ellos ha escrito *hypomnémata* (comentarios explicativos de algunos pasajes eneádicos), *epiqueirémata* (razonamientos resumidos de una disertación) y *kefálaia* (síntesis de capítulos, expresadas por un título o una brevísima indicación de su contenido). Los *Prolegómenos a lo espiritual (Aformai pros ta noetá),* obra también de la pluma de Porfirio, es muy posible que nada tengan que ver con ninguno de los comentarios citados.[6] Según cuatro informaciones diferentes de los tiempos clásicos Proclo asimismo escribió comentarios a los escritos plotinianos, aclarándose incluso que han sido a la Enéada III, a los tratados "Sobre la Providencia". Modernamente se ha dado todavía un nuevo paso hacia adelante apuntándose también hacia un comentario de Damascio, como lo indican ahora los complementos de *Plotini Opera* III.

La tradición verbal proveniente de Amelio Gentiliano es testimoniada por Porfirio (V. P. III, 46) y por Proclo (*In Tim.* 205c y II 213, 9), reflejándose del mismo modo con alta probabilidad en Teodoro de Asinia, Dexippo, Proclo, Simplicio, etc.

D. 7. — Los registros más completos sobre las diversas características gramaticales y estilísticas de la lengua escrita de Plotino se deben sin duda a los hallazgos de Schwyzer. A las dieciocho columnas originales dedicadas a las irregularidades externas y morfología de los vocablos, a los varios fenómenos sintácticos personales que ofrecen estos escritos, a las construcciones de estilo peculiares, las novedades de vocabulario y el uso figurado del lenguaje, deben agregarse ahora los incrementos de las columnas 321-323, más de uno de los cuales han sido ya incorporados a las *Plotini Opera.* No obstante, la verdadera dificultad del lenguaje plotiniano no es de forma, sino de fondo, como ya lo reconocía certeramente el crítico helvético al sostener frente a simples cargos estilísticos: "pese a múltiples licencias la lengua de Plotino sigue las normas de la gramática griega y no está próxima a la expresión balbuciente del místico. Se trata mejor de una lucha racional siempre renovada para manifestar lo indescriptible... Plotino es consciente de que la magnificencia del mundo sobrenatural o acaso la naturaleza de lo Uno jamás podrá expresarse con palabras; no obstante si en última instancia fuese posible encontrar palabras suficientes para semejante mundo, él las produciría" (530, 50-70). P. Aubin en relación con el lenguaje de la imagen, Cilento con el uso de la poesía y mitología griegas y sus relatos y

[6] Cfr. E. LAMBERZ (ed.), *Sententiae ad intelligibilia ducentes,* Leipzig, 1975.

personajes míticos, Igal en torno a algunos aspectos estilísticos y Ferwerda tocante a las figuras y metáforas, han realizado también sus aportes en este apartado del lenguaje de Plotino. Pero una tentativa firme por desentrañar los presupuestos filosóficos cohrentes con el pensamiento total del filósofo neoplatónico que lo hayan conducido a hacer un semejante uso del lenguaje, en el que se combina el discurso con la tradición de los mitos helénicos y las imágenes literarias, todavía está por llevarse a cabo. No obstante las deficiencias técnicas de nuestro artículo "Plotino y el lenguaje de la metafísica",[7] echamos allí las bases de un empeño que puede ser fructífero.

D. 8. — La descripción de Schwyzer del contenido de los cincuenta y cuatro tratados eneádicos siguiendo el orden temporal de su redacción y adherida a la letra de los tratados, continúa siendo una buena orientación para introducirse en el estudio de las Enéadas. Las Introducciones con que Bréhier hace preceder la traducción de cada uno de estos mismos tratados, no obstante su enfoque más difuso, siguen siendo de gran utilidad y prestan un valioso apoyo sus equivalentes de Harder-Beutler-Theiler y las todavía incompletas de Armstrong. No estará de más recordar que la envejecida traducción francesa de Bouillet es un inagotable filón de noticias y de sugerencias eruditas.

E. — En los puntos concernientes a la doctrina plotiniana que abarcan la tradición platónica (sobre la base de una cierta interpretación o restauración de la filosofía de Platón), y la exposición sobre las tres hipóstasis neoplatónicas (Espíritu, Uno, Alma), la materia y la expansión del Uno, más allá de los indicios sobre la tradición platónica entre neoplatónicos aportados por L. G. Westerink, los nuevos buceos de Rist y Blumenthal sobre las ideas, su individualidad y la autoconciencia (Schwyzer, Merlan, Warren),[8] el Uno/Bien como *epékeina tes ousías* (Merlan, Whittaker, Kraemer) y el problema de la materia y el mal (Rist, Hager, Jevons, Merlan, van Winden, O'Brien, Ed. des Places), podría sostenerse lo siguiente:

a) *La materia en Plotino.* — En las Enéadas se distinguen dos formas de materia, la *hyle noeté* y la *aistheté*. En realidad se trata de una materia bajo su doble aspecto de sustrato *(hypokéimenon)* y receptáculo *(hypodoqué)* permanente en tanto que fondo sustancial o principio de distinción de las ideas en el Espíritu y de los *logoi*

[7] Cfr. *Cuadernos de Filosofía* 19 (1973), pp. 91-110.

[8] Téngase también presente A. H. ARMSTRONG, "Form, Individual and Person in Plotinus", en *Dionysius* I (1977), pp. 49-68.

en el Alma, o de fundamento fugitivo en los seres del mundo del devenir. En los dos casos, sin embargo, y como principio que compone el arquetipo espiritual y el logos anímico o su imagen (por ello la materia sensible es copia y la última de las imágenes), la materia se caracteriza por ser en sí misma *lo otro* que lo que la informa (Uno/Espíritu/Alma) y lo que hace posible el acto de información. De esta manera se caracteriza como fondo indefinido, carente de forma, difícil de conocer, siempre necesitada y no ser, no belleza y no bondad, por radical ausencia de estos atributos. Tales son los resultados que se deducen del examen de *Enn.* II, 4 (12), "Sobre la materia", escrito perteneciente al curso escolar de los años 260/261, teniendo en cuenta fundamentalmente el desarrollo de los capítulos 3-5 sobre la materia espiritual y 6-16, sobre la materia sensible, y advirtiendo que el carácter más propiamente material le corresponde a la materia que permite la existencia refleja de los seres sensibles, puesto que la "ilimitación", ateniéndonos al mismo razonamiento plotiniano, es más ilimitada en la copia que en el modelo.

Ahora bien, la noción de materia espiritual como principio de distinción ideal está íntimamente relacionada en Plotino no sólo con el concepto de "alteridad", como ya se ha adelantado, sino también con el de "díada indefinida" y "tolma" (audacia).

En *Enn.* V, 9 (5), 6 *in initio* (curso escolar 256/257) al sostenerse la simultánea unidad y multiplicidad de las ideas y no como si estuvieran en un lugar *(topos)*, sino por constituir cada idea una unidad distinta en la que cada una es inseparable de las demás, pero inconfundible, manteniendo su identidad (doctrina que se confirma en el Cap. 8º al comienzo), se presupone ya el concepto de materia espiritual y se tiene conciencia plena de la dificultad de semejante planteo, aplazándose su abordaje para más adelante, según queda registrado en V, 9, 14 en sus primeras líneas.

*Enn.* V, 4 (7), 2, 2 ss. ya resuelve el dilema de la naturaleza unitaria y múltiple del Espíritu trayendo a la memoria una escueta fórmula registrada entre la primera generación de platónicos: "las ideas y los números provienen de la díada indefinida y del Uno". Dos años más tarde Plotino retomará el mismo tema con superiores detalles, señalando con rigor: "Por lo tanto, lo que se denomina en el mundo espiritual número y la díada son principios informadores y Espíritu; existe, sin embargo, la díada indefinida, en tanto que se la toma, por decir, por el sustrato, y el número, que proviene de ella y del Uno, es cada cual una idea, como habiendo sido formado por las ideas engendradas en él (= sustrato espiritual)[9]: por un lado

[9] Interpretamos la expresión *en autó* de las líneas 16-17 referida a *hypokéimenon*.

el Espíritu se forma de lo Uno, por otro, desde sí, igual que la visión en acto, porque la intuición es una visión que ve, ambos siendo uno" (*Enn.* V, 1 (10), 5, 3-19).

Si en este momento Plotino ha sido explícito exige asimismo la presencia de la *hyle noeté* en V, 1 (10), 9 *in fine,* cuando polemizando contra la idea de los "motores inteligibles" aristotélicos dice: "¿Cómo igualmente existe una multiplicidad de este modo que es incorpórea sin distinguirla una materia?".

Además, al igual que Plotino identifica a la díada indefinida con la materia espiritual, también lo hace con la alteridad, por ello puede decir en *Enn.* VI, 9 (9), 6, 42 refiriéndose al Uno o Primera Hipóstasis que: "carece de intuición *(nóesis),* para no tener alteridad". La enseñanza se amplía en el Cap. 8º de este mismo tratado, siendo la alteridad la que permite la diferencia *(diaforá)* y con toda su complejidad en relación con los grandes géneros del *Sofista* 254 d-e en *Enn.* V, 1 (10), 4, 31-43.

Las referencias a la "audacia" del Espíritu en VI, 9 (9), 5, 27-29 y como una de las causas del olvido de Dios para las almas en forma más oscura en V, 1 (10), 1 *in initio* se emparienta con esta misma doctrina y este conjunto de ideas lo tiene presente nuestro autor en apretada síntesis cuando en II, 4 (12), 5, 28-39 remata su más desarrollada enseñanza sobre la naturaleza y origen de la *hyle noeté.* A partir de este momento la teoría platónico-pitagorizante de la materia espiritual está suficientemente desenvuelta y Plotino la presupone sin referirse directamente a ella [10] o recordándola directamente como en *Enn.* II, 5 (25), 3, 8-18 y III, 8 (30), 11 *in initio.*[11]

La materia espiritual, en nuestro entender, y su correspondiente doctrina, contra la opinión de Schwyzer (véase 558, 13-14), es fundamental para explicar el carácter ontológico propio del Espíritu como imagen de lo Uno y del Alma como imagen del Espíritu, por eso *Enn.* II, 4 (12) 1, termina diciendo: "pero hay otra (= materia) anterior (a la sensible) en los seres espirituales que subyace a las *formas espirituales* y a las *sustancias incorporales*".

La materia sensible, cuya identificación propone menos dificultades, se ofrece desde *Enn.* I, 6 (1), 2-3-5-6-8 y 9 hasta I, 8 (51), 1-5-6-7-8-9-10-11-13-15, en sí misma o como materia segunda en su plano

[10] Cfr. *Enn.* III, 9 (13) 1, 7 y 9; VI, 4 (22), 4, 18 y ss. y 11, 15-20; V, 6 (24), 5; IV, 3 (27), 4, 9-14; III, 8 (30), 8, 35-46, 9 y 10; V, 8 (31), 1 y 3 (permitiendo los diversos rangos de belleza como en V, 5 [22], 12; II, 9, 17 y III, 5 [50]); VI, 7 (38) y VI, 8 (39) *passim;* VI, 2 (43) 1 y ss. y 22; VI, 3 (44), 1 a 8; V, 3 (49), 11, 12 y 15.

[11] En estrecha relación con V, 4 (7), 2; V, 1 (10), 7 y V, 5 (32), 7.

propio, bien sea estético, ético u ontológico.[12] Por cuanto se ha sintetizado es necesario subrayar debidamente la presencia de la materia como componente necesario que posibilita la existencia de la jerarquía de los seres como reflejos dotados de superior o inferior realidad no sólo bajo su forma ínfima en el mundo del devenir, sino asimismo en el Espíritu y en el Alma (= las sustancias incorpóreas).[13]

b) *Procesión/conversión.* — Nos parece que la filosofía de Plotino puede caracterizarse apretadamente como una forma de *realismo fenoménico,* según la acertada expresión de J. Moreau, en cuyo seno lo más sólido y real es lo últimamente trascendente, que sobrepuja toda dualidad (lo Uno), le sigue inmediatamente el reino de los principios espirituales como su reflejo y la esfera del Alma como intermediaria entre el Nous y los seres sensibles mudables. Pero para representarse esta organización global en su propia naturaleza y dinamismo ontológico hay dos aspectos del pensamiento de Plotino que deben ponerse debidamente de relieve: 1º) la teoría de la imagen ontológica y 2º) la doctrina de la causalidad esencial, pues sobre estos dos ejes pueden explicarse convenientemente sus ideas sobre la emanación y el ascenso ontológico y metafísico junto con la cúspide que lo remata, la experiencia mística, que es la clave de bóveda de la totalidad de su doctrina.

Estas tres enseñanzas discurren de este modo por las Enéadas adaptándonos al orden de su producción cronológica:

1º Los seres sensible son "juguetes, sencillamente, reflejos en un reflejo, como sucede en un espejo; que lo establecido en un lugar se refleja en otro" (III, 6[26], 7).[14] El Alma es el reflejo del Espíritu

---

[12] Véase V, 9 (5), 2, 5, 10, 14; IV, 8 (6), 6; IV, 9 (8), 5; VI, 9 (9), 7; V, 1 (10), 2, antes de dedicarle el extenso desarrollo de la segunda parte de *Enn.* II, 4. Y posteriormente cfr. III, 4 (15), 1; V, 7 (18), 1 y 2; II, 5 (25), 4 y 5; III, 6 (26), 7 a 19; IV, 3 (27), 8, 9 y 10; IV, 4 (28), 2, 13, 38 y 39; III, 8 (30), 2; II, 9 (33), 3, 9,10, 11, 12; VI, 6 (34), 1, 3; II, 8 (35), 2; II, 7 (37), 1, 2; VI, 7 (38) *passim;* VI, 8 (39), *passim;* VI, 1 (42), 25 y ss.; VI, 2 (43), 1 y ss. y 21, 22; VI, 3 (44), 1 a 8; III,2 (47), 2, 4, 7, 12; III, 3 (48), 3, 4, 6; V, 3 (49), 15; III, 5 (50), 2 a 9.

[13] Al desarrollo de este tema hemos dedicado el capítulo I de nuestro trabajo *Neoplatonismo y Vedānta* 1. *La doctrina de la materia en Plotino y Samkara,* que aparecerá próximamente en Ed. Depalma. Si bien el autor neoplatónico no ha desarrollado particularmente el concepto de materia como el sustrato que permite la existencia de los logoi anímicos, lo da a entender en otros pasajes, además del anteriormente transcripto. Véase *Enn.* V, 9 (5), 3, 18-20 y líneas finales y V, 9, 4, 10-14; V, 1 (10), 3 *in fine;* III, 9 (13), 5; I, 2 (19), 2; VI, 4 (22), 4; II, 5 (25), 1, 2; en V, 8 (31), 1-3, permitiendo la existencia de la belleza anímica diferente de la espiritual o en sí y de la corporal y III, 5 (50), 2 a 9. Por esto es posible afirmar que las ideas no participan de la materia sensible (V, 1, 7, 32), igual que los logoi anímicos (IV, 3, 27), 5 *in fine.*

[14] Ver asimismo *Enn.* III, 6, 9, 14- 21; 11, 1 y ss. y 36 ss.; 12, 25-27; 13, 31-32 *in fine;* 14 *in initio* y 13-14; 17, 26-27 y téngase presente en relación con la misma noción y las almas y actos particulares: I, 6 (1), 3; V, 9 (5), 5 y 14; IV, 8 (6), 6; IV, 9 (8), 4; V, 1 (10), 14; III, 9 (13), 3; VI, 4 (22), 5; V, 6 (24), 6; IV, 4 (28), 19; III, 8 (30), 11; VI, 6 (34), 15; VI, 7 (38), 5, 6, 7, 11, 16; IV, 6 (40), 3; III, 2 (47), 1, 3; III, 3 (48), 6; V, 3 (49), 7; III, 5 (50), 1; I, 8 (51), 15; II, 3 (52), 18.

según *Enn.* V, 1 (10), 3, 4-8 y V, 3 (49), 8-9 y el alma natural lo es igualmente de la universal.[14a] El Espíritu, paralelamente, es la imagen de lo Uno.[15] El sentido formal y general de la imagen es expuesto en varias oportunidades.[16] 2º Sobre la derivación del universo se dice: "El Espíritu es anterior al universo, aunque no lo es cronológicamente, sino porque deriva del Espíritu y él le es anterior por naturaleza, su causa, como arquetipo y modelo, ya que es su imagen y existe y subsiste siempre gracias al Espíritu" (*Enn.* III, 2 [47], 1) y sobre la producción del Espíritu: "Por esto no es el ser, sino su generador; el ser es como su primer nacimiento; Lo Uno siendo perfecto, porque nada busca, posee ni necesita, por decir, desborda y esta sobreabundancia produce algo diferente de El; lo engendrado se vuelve hacia El, se plenifica y mirándole es también de este modo Espíritu... Por lo tanto, siendo de esta manera como lo Uno produce como El, difundiendo su múltiple poder" (*Enn.* V, 2 [11], 1).[17] Y la ley que rige esta constitución causal es la siguiente: a) todo ser en la plenitud de su naturaleza propia es causa productora;[18] b) el producto generado es un reflejo del productor; [19] c) la causa productora es polivalente y simultáneamente formal, eficiente, material y final; [20] ch) el efecto es generado y se subordina a la causa, pero no preexiste en ella; [21] d) el efecto es inseparable de la causa; [22] e) el efecto es menos que la causa, luego es admisible el análisis lógico de los símbolos plásticos, analogías geométricas y otros recursos expresivos; [23] f) la materia es el componente necesario e inmutable en sí de todo efecto causal, igual que la Causa de las causas es inmodificable. Esto permite que los grados de la realidad existan siempre con su propia jerarquía y que sólo sean posibles las transformaciones internas como toma de conciencia o retorno hacia la causa productora.[24]

---

[14a] Cfr. *Enn.* V, 9 (5), 6; IV, 4 (28), 13; III, 8 (30), 3, 4; II, 3 (52), 18.

[15] Cfr. *Enn.* V, 4 (7), 2; V, 1 (10), 6; VI, 8 (39), 18.

[16] Véase VI, 4 (22), 9 y 10 y parcialmente, V, 4 (7), 1; V, 1 (10), 6; IV, 5 (29), 7; III, 8 (30), 7; V, 8 (31), 2; II, 9 (33), 16; VI, 6 (34), 2; IV, 6 (40), 3.

[17] Ver también V, 4 (7), 2; VI, 8 (39), 14.

[18] Cfr. V, 4 (7), 1; IV, 8 (6), 6; V, 1 (10), 6, 7, 9 y 11; VI, 8 (39), 10; II, 3 (52), 18.

[19] Véase V, 2 (11), 2; V, 4 (7), 1; V, 1 (10), 7; VI, 7 (38), 40; VI, 8 (39), 8; VI, 1 (42), 28; VI, 3 (44), 1; V, 3 (49), 15 y 16; I, 8 (51), 2.

[20] Cfr. V, 3 (49), 12 y, además, III, 8 (30), 7 y VI, 8 (39), 7-8 y 14.

[21] Cfr. V, 2 (11), 2; VI, 8 (39), 18 y V, 4 (7), 1, 2; VI, 9 (9), 24, 30; V, 1 (10), 6; VI, 4 (22), 4; VI, 8 (39), 9; VI, 3 (44), 8; V, 3 (49), 15.

[22] Cfr. V, 1 (10), 6; VI, 9 (9); VI, 4 (22), 10; V, 8 (31) 12; VI, 2 (43), 22 y como síntesis de los cinco puntos: V, 2 (11), 1.

[23] Ver VI, 5 (23), 4 y V, 4 (7), 2.

[24] Cfr. VI, 5 (23), 8; VI, 3 (44), 8; I, 8 (51).

Con la exposición de los anteriores elementos Plotino garantiza no sólo poseer una concepción coherente y sutil de los diversos grados ontológicos de las esferas del ser, de su origen y movilidad, sino que también ha perfilado su enseñanza como dependiendo íntimamente de una experiencia de sentido místico que impregna de profunda irrealidad esa misma arquitectura ontológica. Al mismo tiempo, sin embargo, ha dejado a extramuros de su pensamiento toda una serie de modos mentales de los que inadvertidamente se lo suele inculpar: el emanacionismo materialista, que es concepción propia del estoicismo; el trascendentalismo anticósmico que pertenece a su misma interpretación exterior del gnosticismo valentiniano y cualquier otra forma de trascendentalismo monista o panteísta.

3º) La idea de la semejanza o *homoiotes* de los seres, al hilo de la orientación platónica ascendente del principio "sólo lo semejante conoce a lo semejante" (*Teet.* 176 b1), es la que gobierna este apartado, en la esfera gnoseológica,[25] ética [26] o abarcando todos los aspectos filosóficos,[27] para rematar en la unidad última.[28]

En síntesis, si la procesión, emanación o fluencia ontológica, es un proceso descendente por el que el Primero o Bien irradiando desde su propia potencia constituye como Causa en sí, eficiente, formal y material, los seres diversos y múltiples de la escala ontológica, según una conformación y estructura imaginaria (la ilustrada por la relación arquetipo/reflejo y la constitución propia del último), la *epistrofé,* conversión o ascenso de los seres que les permite recuperar la potencia en sí misma y estabilizar la propia, está orientada igualmente hacia el Bien, aunque actuando ahora como causa final. Por eso es el Bien quien mantiene armoniosamente a cuanto es ocupando los puestos que les corresponden en la jerarquía entitativa, pero quien dirige también místicamente sus aspiraciones, al punto de que en el hombre, la experiencia anímica abisal, la espiritual y, finalmente, la mística o de lo Primero, es posible como una percepción diáfana del modelo en la imagen, o sea, como el derrumbamiento o desvanecimiento del reflejo por visión interior o presencia del arquetipo por autoconocimiento o conversión de la semejanza en identidad; en una expresión postrera, por presencia del Unico para y por el Unico, o conocimiento del "Solo por el Solo".[29]

---

[25] Cfr. IV, 6 (41), 3.

[26] Ver I, 1 (53), 7.

[27] Cfr. VI, 9 (9), 4; I, 4 (46), 3, 5, 12, 13.

[28] Cfr. VI, 9 (9), 7, 8, 11; VI, 8 (39), 21 e incluso las referencias indirectas de Porfirio en V. P. XXIII.

[29] Hemos desarrollado pormenorizadamente este tema en *o.c.*, capítulo II.

F. — Sobre el tema de las fuentes posibles del pensamiento filosófico de Plotino, creemos oportuno hacer referencia a tres problemas.

1º Plotino y el Oriente. Debiéndose hacer hincapié contra E. Betz y Bréhier y a favor de Armstrong y Dodds de la ausencia de pruebas que permitan hablar de una influencia del pensamiento indio, iranio o chino sobre las Enéadas, debe tenerse en cuenta asimismo la noticia sobre los brahmanes aportada por Hipólito de Roma en *Elenchos* I, 24, 1-7 analizada puntillosamente por J. Filliozat y cuya tesis central proorientalista hemos rechazado en dos artículos consecutivos.[30] Además, a las conclusiones sostenidas en los dos trabajos señalados podemos agregar los siguientes elementos. Uno de los argumentos más firmes de Filliozat es, según él, la mención del nombre del río Tagabena del Decán en el testimonio de Hipólito; sin embargo, el texto griego aquí no es muy claro y Berdesanes, quien estableció relaciones con embajadores indios en la corte de Heliogábalo en torno al año 218, nos habla de los brahmanes y samanes, habitantes de las orillas del Ganges, y de sus costumbres ascéticas y piadosas, según un breve texto de san Jerónimo (*Contra Joviniano* II, 14). El libro de Bardesanes que circuló tempranamente por Occidente puede haber sido manejado por Hipólito, quien cuando escribe la primera parte de su *Elenchos,* después del 222, está especialmente interesado en reunir noticias sobre doctrinas filosóficas no cristianas, puesto que Porfirio, su contemporáneo, también lo ha manejado (ver *De Abst.* IV, 17 y 18, y la confirmación en Estobeo y Aquiles Tacio), pero no Plotino, quien nada dice de ello. Por otra parte Flavio Filóstrato en su *Vida de Apolonio de Tiana* III, 8 refiere el encuentro de su biografiado con un brahmán, pero el diálogo sobre el *theiós aner,* es más de contenido platonizante que hindú. Lo descripto, si se tienen igualmente en cuenta otros testimonios habituales, pero genéricos, de la época sobre sabios persas y judíos justifica la famosa apreciación universalista del Fr. 1 de Numenio de Apamea, pero no justifica ninguna comprobación de influencias históricas. En consecuencia, el conocido pasaje de Porfirio, V. P. III, 13-17 debe comprenderse así: 1º durante los once años que Plotino estuvo con Amonio llegó a poseer oficio filosófico y de tal amplitud, además, que se extendía a las más diversas escuelas; 2º en el medio escolar de Amonio los temas en relación con el Oriente no eran desconocidos; 3º las exigencias de rigor eran tan compulsivas en el ánimo de Plotino, que quería conocer personalmente aquellos saberes extran-

[30] Cfr. "Plotino, el hinduísmo y la Gnosis", en *Stromata* 3/4 (1975), pp. 313-328 y "Platón, el platonismo y el Oriente", en *Revista Nacional de Cultura* 1 (1978), pp. 45-66.

jeros, persa e indio; 4º Porfirio, del mismo modo, se refiere a la filosofía cultivada entre los persas, difundida en Occidente a través de los magos, como lo testimonia la obra de Plutarco, la profusión de apócrifos zoroastrianos, lo que él mismo enseñó sobre ella, etc., pero también hace referencia de aquella filosofía "que se conduce bien" *(katorthoumenes)* entre los indios. Esta calificación pertenece no a Plotino, sino a su biógrafo, quien cuando escribe su *Vida de Plotino,* ya ha dado a luz su obra *Sobre la abstinencia de la carne animal,* en donde demuestra familiaridad y entusiasmo por la forma de vida filosófica de los brahmanes y samanes y la que conoce por el perdido libro de Bardesanes al que ya hemos hecho mención.[31]

2º Plotino y el platonismo. Si las influencias del Oriente sobre Plotino no tienen mayor asidero histórico, cada día surgen mayores indicios de los eslabones de la línea platónico-pitagorizante inspiradora de Plotino y a la que éste aportó su genio personal. La cadena parece remontarse a la Antigua Academia, a la versión de Platón que encabezó Espeusipo entre otros platónicos de la primera generación. Es fundamental el texto conservado entre los fragmentos del *Comentario al Parménides de Proclo* recogido y editado por R. Klibansky y L. Labowsky (*Plato Latinus* III, pp. 38-41) según noticia de Nicómaco el Neopitagórico que expresa: "Así también Espeusipo guarda fidelidad de discípulo hablando idénticamente sobre temas caros a los antiguos ¿qué dice?: que ellos pensando que lo Uno es superior al ser y que a partir de Ello viene al ser, también lo han despojado de la condición de principio. Pero que considerando que si se creyera a lo Uno mismo, separado y único, sin nada de lo demás, según El mismo se ofrece y no agregándole ningún otro elemento, no existirían las demás cosas, han introducido la díada indefinida". Los testimonios intermedios esparcidos por Hermodoro, Alejandro Polihistor, Eudoro de Alejandría, Moderato de Cádiz, etc., así como en sistemas espiritualistas afines a nuestro autor como en el C. H., los *Oráculos Caldeos* y diversas exposiciones del mito gnóstico, resultan cada día más promisorios para la investigación en este ámbito.[32]

3º El problema gnóstico. En el momento en que Schwyzer cerraba las aclaraciones complementarias de su artículo, poco podía avanzar sobre los resultados alcanzados por la investigación anterior, en

---

31 Puede verse nuestra obra citada, capítulo VI.

32 Ahora puede cotejarse la síntesis de JOHN DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220,* London, 1977, que aprovecha muy bien los trabajos de Dodds, Merlan, Kraemer, etc. Por supuesto, faltan muchos puntos oscuros por aclarar.

relación con la polémica antignóstica de Plotino y la noticia que facilita Porfirio en V. P. XVI. Las informaciones de carácter histórico resumidas por el autor suizo no van más allá de cuanto expusiéramos en español en nuestro artículo: "Gnostica. El Capítulo XVI de la *Vida de Plotino* de Porfirio".[33] Estos *cristianos,* intérpretes filosóficos que dentro del platonismo difieren de la tradición seguida por Plotino, según Porfirio,[34] y como también lo ratifica la exégesis filológica más reciente de estas líneas porfirianas de Ch. Elsas y H. Ch. Puech,[35] permiten en este momento algunas mayores puntualizaciones históricas sobre ellos, si se tienen en cuenta el contenido del curso que Plotino les ha dedicado durante los años 265/266 constituído especialmente por la "gran tetralogía" (*Enn.* III, 8 [30]; V, 8 [31]; V, 5 [32] y II, 9 [33]) y el examen de dos manuscritos de la Biblioteca de Nag-Hammadi pertenecientes al grupo de los mencionados por Porfirio (los *Apocalipsis de Zostrianos* y el *Alógenes*) y de otros próximos por su estructura doctrinal a los anteriores (*Marsanes* y las *Tres estelas de Seth*).[36]

1º Como lo hemos expuesto largamente[37] los gnósticos contra quienes Plotino dirige el alegato de *Enn.* II, 9, atendiendo al significado de las descripciones y a los rechazos contenidos en este tratado, son de estirpe valentiniana. Ahora bien, ni el *Zostrianos* ni el *Alógenes,* se hacen eco del mito gnóstico en su totalidad (tampoco los otros escritos mencionados) y mucho menos sobre aquellos temas del relato de los adversarios que han impresionado particularmente a Plotino. La caída de Sofía, la actividad del demiurgo malo e ignorante (véase apenas *Zostrianos* 1, 15-20), el nacimiento y destrucción del cosmos, el origen de la materia, etc.[38]

---

[33] Cfr. *Salesianum* 3 (1974), pp. 463-478.

[34] Cfr. *Gnosis* [2], p. 228 y n. 72.

[35] Cfr. CHRISTOPH ELSAS, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins,* Berlín-New York, 1975, p. 7, n. 31 y H.-CH. PUECH, *En quête de la Gnose* I, París, 1978, agregado de la p. 85 al artículo "Plotin et les Gnostiques".

[36] Utilizamos la primera versión completa que existe de los manuscritos de Nag-Hammadi, J. M. ROBINSON (ed.), *The Nag Hammadi Library,* Leiden-New York, 1977. No obstante los esfuerzos de M. Tardieu, no nos parece que haya ninguna nota específica que permita incluir a las *Tres estelas de Seth* entre los apocalipsis conocidos en la escuela de Plotino y no mencionados por Porfirio. Cfr. *Révue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57 (1973), 4, pp. 545-575.

[37] Cfr. nuestro *Plotino y la Gnosis.*

[38] El discurso de Authrounios en *Zostrianos* 9, 1 y ss. que incluye elementos sobre la caída de Sofía, el origen de la materia, etc., contiene germinalmente varias notas propias del mito valentiniano, pero en este documento complementa sólo el relato barbelognóstico en el que se integra.

2º Estas revelaciones gnósticas son coherentes entre sí [39] e indudablemente, como los sostiene Porfirio, las mostraban los discípulos de Adelfio y Aquilino, pero no porque fuesen representantes de una escuela gnóstica de seguidores de Barbeló, sethianos o naasenos al estilo de los propietarios del Mausoleo del Viale Manzoni,[40] sino simplemente porque entre las escrituras gnósticas que poseían, éstas eran las más apropiadas para robustecer sus razonamientos frente a la concepción platónica del mundo de las ideas, el equivalente doctrinal del Pleroma gnóstico.

3º Efectivamente, también tiene Porfirio la preocupación por informar que aquellos viejos cofrades de su maestro tenían la insolencia de expresar que "Platón no había penetrado en la profundidad del ser espiriual" (V. P. XVI, 8-9). Y analizando estos textos ahora exhumados se advierte que subrayan un tema fundamental, puesto que especulan reiteradamente sobre la trinidad trascendental, inteligible o espiritual: Existencia (*hyparxis*), Vida (*zoé*) y Conocimiento (*nous*); aunque se nos hace también presente que por más que Platón haya dedicado algunos bellos párrafos del *Sofista* al examen de los grandes géneros, su exigüidad de desarrollo justificaba la pretensión de nuestros gnósticos, máxime cuando podían esgrimir textos sobre el tema como los siguientes: "Y el Autoengendrado Oculto (*Kaliptos*) preexiste, porque es fuente del Autoengendrado, un dios y un prepadre, a causa de la Primera Manifestación (Protofanes), un padre de sus partes, un dios padre, un preconocimiento. Sin embargo él es desconocido, puesto que es una potencia y un padre desde sí mismo. Por consiguiente es sin padre. El Triple Poder Invisible, el Pensamiento primero de todos éstos, es el Espíritu Invisible" (*Zos trianos* 20, 5-20).[41] La relación entre ser o existencia, vida o movimiento y conocimiento o reposo está aquí claramente descripta, aunque dependiendo de una entidad más alta, no manifestada entre los Eones y su fuente inmediata que es Barbeló, el Silencio del Padre Eterno o el Pleroma *intra sinum Dei*. Plotino está íntimamente preo-

---

39 Los trabajos de BIRGER A. PEARSON, "The Tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic Tradition", en *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, 1978, pp. 373-384 y de J. M. ROBINSON, "The Three Steles of Seth and the Gnostics of Plotinus", en los *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*, Stockholm, 1977, así lo han demostrado.

40 Cfr. ahora nuestro artículo, "Il significato dei numeri e delle figure geometriche nel mito degli gnostici naasseni", en *Conoscenza Religiosa* (1979), 1/2, pp. 47-61.

41 A Plotino le chocaba particularmente semejante contumacia, véase *Enn.* II, 9, 6.

Otros textos vienen en apoyo de lo dicho. Cfr. *Zostrianos* 14, 1-15, 20; 23, 5-24, 15; 52, 15-53, 15; 66, 1-68, 25; 73, 5-10; 74, 1-30; 121, 1-122, 5; 129, 1-25; *Alógenes* 47, 5-49, 40; 60, 20-63, 30 (incluyendo para su mejor comprensión cuanto se dice sobre lo Uno desconocido que trasciende a Barbeló). Véase en general el art. citado de J. M. Robinson.

cupado por este tema el que insinúa, repite y desarrolla parcialmente desde *Enn.* I, 6 (1) en adelante,[42] pero que no llega a exponer sistemáticamente en relación con los grandes géneros hasta *Enn.* VI, 2 (43). Resulta claro que entre la exposición mítico-discursiva de los documentos gnósticos y la estrictamente filosófica del maestro neoplatónico hay semejanzas y diferencias. Las primeras se deben a una sensibilidad común hacia un cúmulo de dificultades de cariz filosófico-exegético que era patrimonio colectivo de las corrientes platónicas espiritualistas en las que el gnosticismo se ha nutrido con frecuencia intelectualmente, las segundas a las fuentes diversas en que en última instancia se inspiraban ambas doctrinas y modos de pensamiento: los gnósticos tomando por punto de partida un viejo mito soteriológico de origen judeocristiano en el que en nuestro caso concreto pueden haber sido definitorias las exégesis en torno a *Jn.* 14, 6; [43] Plotino, en una tradición filosófica que remontaba a Platón a través de una línea platónico-pitagorizante de viejo arraigo académico.

El oscuro tópico del origen de la reflexión sobre los trascendentales ocupó ya a Dodds en relación con Proclo, a P. Hadot quien ha conectado textos expresos de Mario Victorino y Cándido con san Agustín y más tarde, exigiéndose una amplia investigación sobre el problema, en relación con Plotino. J. M. Robinson, sin embargo, en su lúcida comparación del *Zostrianos, Alógenes* y las *Tres Estelas de Seth,* ha llegado a sostener con justicia que se impone un nuevo punto de vista para los investigadores a quienes preocupa el tema, orientándose hacia la tesis de que el pensamiento gnóstico ha precedido en este campo al neoplatonismo y que en esta esfera Plotino es deudor de los gnósticos. Creemos, no obstante, que si en esta esfera la discusión se encuentra abierta, debe plantearse en términos más amplios. Debemos tener presente, en primer lugar, que una problemática algo parecida corre por los *Oráculos Caldeos* [44] y, además, que tanto los apocalipsis referidos como Plotino, parecen hacerse eco en sus propios desarrollos de una misma temática, luego la fuente de ambas corrientes exegéticas debe ser anterior a ellas. Lo que, sin embargo, resulta particularmente digno de poner de relieve es que los textos gnósticos, bajo su fisonomía mítico-discursiva, encerraban

---

[42] Cfr. P. HADOT, "Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin", en *Les Sources de Plotin,* Vandoeuvres-Genève, 1960, pp. 107 y ss.

[43] Algunas resonancias en documentos gnósticos directos se encuentran en: *Evangelium Veritatis* 18, 19-21 y 26, 29-32; *De Res.* 45, 20-23; *Ext. de Theodoto* 61, 1.

[44] Véase ahora H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire,* nouvelle édition par Michel Tardieu, París, 1978.

especulaciones sobre el tema más desarrolladas que las de las primeras referencias plotinianas sobre este asunto. Por consiguiente, si Plotino ha polemizado con los gnósticos y ha leído algunos de estos escritos antes del curso al que pertenece su alegato antignóstico, producido en el curso escolar de los años 265/266, puede sostenerse con cierta solidez que en este punto, una vez más, los gnósticos, como fruto de opiniones encontradas, han influido sobre el maestro neoplatónico estimulándole a escribir sistemáticamente sobre el tema en las lecciones dedicadas a "Los géneros del ser" que son de los años 267/268. En nuestra opinión ésta es una nueva aclaración marginal aportada por la lectura de los manuscritos de Nag-Hammadi al estudio de las relaciones de Plotino y los gnósticos.

4º Insistimos en que la síntesis del pensamiento gnóstico que Plotino facilita en su alegato no tiene por fundamento a estos escritos, por más que en el *Zostrianos* parezca revelarse más de un estrato estilístico y exija, por lo tanto, un estudio más detallado. El genio profundamente helénico de Plotino y su espíritu sistemático, no habría soportado construir y analizar una síntesis sobre la base de tan exóticos textos, sin embargo es posible determinar en *Enn.* II, 9 algunas alusiones concretas a ellos sobre puntos periféricos que no se registran entre los textos valentinianos y que son familiares al mismo pensamiento del filósofo griego.

a) *Transmigraciones.* En *Zostrianos* 5, 20-25; 8, 15-20; 12, 10-15; 27, 15-20; 43, 10-15, se menciona la transmigración o transcorporación, pero con diferentes sentidos, uno aplicado a una realidad hipostática y otro con el significado común en la época de incorporaciones sucesivas del principio espiritual en hombres o animales. La doctrina delatada por Plotino cuando afirma: "Así pues de Platón han sido extraídos los juicios, los ríos que están en el Hades y las *metensomatoseis*" (II, 9, 6, 12-14), presente en las informaciones que poseemos sobre los basilidianos, carpocratianos y simonianos, pero no entre los valentinianos, puede haberse inspirado en esta lectura.[45]

[45] El estado de la investigación hasta la fecha puede cotejarse en A. ORBE, *Cristología gnóstica* II, Madrid, 1976, pp. 576 y ss., y en relación con Plotino, nuestro *Plotino y la Gnosis*, IV, n. 40. Para la referencia a Platón y la exégesis que involucra véase *Fedón*, *Gorgias* y libro X de *La República* y lo dicho por F. BUFFIERE, *Les mythes d'Homère*, París, 1956, pp. 438 y ss. en relación con Numenio, Cronio y Porfirio. Téngase también presente lo afirmado en *Zostrianos* 46, 1-5: "si no recibe la luz, se transforma en un producto de natura y a causa de ello cae en el nacimiento", sin olvidar tampoco lo dicho por el discurso de Authrounios, gobernador de la ogdóada, sobre los grandes jueces (= ¿los astros?) en 9, 5-16 y en 11, 5. Los gnósticos combatidos por Plotino, empero, no necesitaban inspirarse en Platón, sino que le bastaban sus propias tradiciones, al punto de que el *Apocalipsis de Pablo* (NHC V, 2) que explota ampliamente el texto de *II Cor.* 12, 2-4 sobre el misterioso ascenso de san Pablo al tercer cielo y al paraíso, refiere desde 19, 20 a 21, 25 la visión

b) *Arrepentimientos, reflejos y exilios.* Igualmente en este mismo documento se habla en repetidas oportunidades del "arrepentimiento", como una entidad subsistente y como una conversión de Sofía y de los hombres, que equivale a una transferencia hacia aquella realidad que existe verdaderamente.[46] Del mismo modo el *Zostrianos* se refiere a los "reflejos eónicos" (8, 10-15), además de repetir infinidad de veces el concepto de imagen o copia en diversos niveles como el resultado de una reflexión originada en una entidad superior, con un estilo de reflexión semejante al que ya se conocía entre valentinianos y seguidores de Basílides.[47] Lo explicado podría aclarar aquello que Plotino dice al comenzar este capítulo cuando expresa: "¿Qué es menester decir respecto de las otras realidades *(hipóstasis)* que introducen, exilios, reflejos y arrepentimientos?".[48]

Otros indicios dignos de registrar son los siguientes:

c) *Enn.* II, II, 9, 1, 33-57 y su recapitulación de II, 9, 2, 1 en donde Plotino rechaza comprender la naturaleza del Espíritu mediante la división mental o "por epínoias". Puede verse sobre el texto nuestro artículo: "Sobre la noción de 'epínoiai' en *Enn.* II, 9 (33), 2, 1",[49] pero asimismo los razonamientos de *Zostrianos* 76, 15 - 77, 20 y 82, 20 - 83, 5.

d) *Enn.* II, 9, 3 y 4. Sobre el origen de la materia sensible, su posibilidad de permanencia en un lugar separado y la caída de Sabiduría (= Alma Universal), algo podría insinuar *Zostrianos* 9, 15-30.[50]

---

en el cuarto cielo del juicio de un alma que quiso engañar a los ángeles en su subida y que es delatada por los testigos correspondientes, concluyendo el apartado con estas palabras: "Cuando el alma oyó esto, miró hacia abajo con pesar. Y después miró hacia arriba. Fue derribada. El alma derribada se dirigió a un cuerpo que le estaba preparado. Y vio que sus pruebas se esfumaron". También en el quinto cielo existe el juicio, al que los ángeles llevan a las almas (ver 22, 5-15).

[46] Cfr. *Zostrianos* 5, 25-30; 8, 15-20; 11, 20-30; 12, 10-15; 25, 5-10; 27, 20-25; 28, 1-5 y del mismo modo 31, 5-10. Ver también *Marsanes* 3, 15-20.

[47] Cfr. *Plotino y la Gnosis*, IV, n. 36. La traducción inglesa de Sieber utiliza los vocablos "imágenes", "copias" y "reflejos", debajo de los cuales adivinamos los primitivos *eikones, eídola* y *antitypoi*, si nos dejamos guiar por J. H. SIEBER, "An Introduction to the Tractate Zostrianos from Nag Hammadi", en *Novum Testamentum* (1973), 3, p. 238.

[48] Rec. también II, 9, 4. Razonablemente cuanto P. AUBIN dejó escrito sobre el último tema es inconcluyente, véase *Le problème de la 'conversion'*, París, 1963, pp. 93 y ss. Sobre los "exilios" hemos hallado una alusión indirecta en *Zostrianos* 1, 20-25, pero la mención de las *paróikesis*, se encuentra, como ya se sabía, en el *Anónimo de Bruce*. Asimismo se habla aquí de una "tierra aérea", de "reflejos aéreos", de "reflejos autoengendrados", de la *metánoia*. Si se tiene en cuenta, además, que el documento encierra elementos comunes con los que nos interesan y que registra la experiencia visionaria de Nicoteo, es muy probable que este escrito carente de título sea el *Apocalipsis de Nicoteo* referido por Porfirio. El *Evangelio de los Egipcios* (NHC III, 2 y IV, 2) habla asimismo de *arrepentimientos* (59, 10-20) y menciona en dos oportunidades la "tierra aérea" (*aerodios*) en 50, 10 y 62, 15-16.

[49] *Cuadernos de Filosofía* 26 (1977), pp. 83-94.

[50] Téngase presente lo dicho en nota 38.

e) Acerca de la pregunta de Plotino al final de II, 9, 4 sobre qué otro fuego, tierra, esfera o sol podrían existir además de los espirituales y sensibles, téngase presente lo que dice *Zostrianos* en 48, 1-10, al describir el viaje celeste: "correspondiendo a cada uno de los eones vi una tierra viviente, un agua viviente, un aire formado de luz, un fuego que no quema...".[51]

f) Sobre el modelo cósmico referido en *Enn.* II, 9, 5 *in fine* y que es igualmente interior al alma de los gnósticos, pueden leerse algunos pasajes también ahora, incluyendo, naturalmente, su significado soteriológico.[52]

g) En relación con *Enn.* II, 9, 9, 26 ss., hay menciones al exclusivismo de los espirituales en varios pasajes del *Alógenes.*[53]

h) Sobre la creación demiúrgica recordando lo visto, puede cotejarse *Zostrianos* 10, 1-15.

i) Sobre la censura al cosmos y su ordenador, según aparece en *Enn.* II, 9, 13 y 15, etc., puede verse asimismo *Zostrianos* 1, 15-20.[54]

j) Sobre los cantos mágicos puede resultar instrucivo el fondo docrinal de *Marsanes* 29 a 32.[55]

k) En relación con *Enn.* II, 9, 15 se sostiene en varios textos que el conocimiento es suficiente.[56]

Cuanto hemos resumido, en síntesis, arroja algunas pequeñas nuevas luces sobre el tema de las relaciones de Plotino con los gnósticos. Ellas son de una doble naturaleza: 1º en tanto que ninguno

---

51 Ver igualmente 5, 15-20 y 130, 1-5 y recuérdese nota 48.

52 Cfr. *Zostrianos* 8, 10-15; 9, 1-5; 11, 10-12, 10; 45, 20-30; *Alógenes* 59, 35-40.

53 Cfr. 50, 5-10; 52, 20-25; 68,15-20. En el *Apocalipsis del Alógenes* aparece Meso como el hijo de Alógenes a quien éste trasmite sus visiones. Este rasgo se testimonia a todo lo largo del escrito (cfr. 49, 40-50, 10; 50, 15-25; 68, 20-69, 20). Sobre el *Apocalipsis de Zoroastro,* sin embargo, no existen más datos que los consignados en nuestro artículo de *Salesianum,* pp. 470-471, al que pueden agregarse nuestras conjeturas de "Platón, el platonismo y el Oriente", pp. 61-62 y notas 52 a 56, haciéndose hincapié en que el fuerte de la crítica de Porfirio de sentido cronológico, debió fundarse más en el *género apocalíptico zoroastriano* del documento, afín con las revelaciones que hemos manejado, que en el contenido del libro.

54 Ver también 9, 10-15.

55 Además 39, 20-25 y 45-46, líneas muy dañadas. Esto claramente no justifica su inclusión entre los apocalipsis mencionados por Porfirio, sobre todo si se tiene en cuenta 5, 25-30: "Supe, mientras deliberaba, que bajo todo punto de vista el mundo sensoperceptible es digno de salvarse por completo", concepción cósmica perfectamente coherente con el pensamiento gnóstico más profundo. Ver nuestra *Gnosis* 2, pp. 51 y ss.

56 Cfr. *Zostrianos* 25, 5-10 junto con 17, 15-20; *Alógenes* 59, 10-15. Debe advertirse asimismo que en *Alógenes* 51, 30-35 hay una referencia a la *diórthosis* o corrección anímica, aunque en su medio valentiniano confirma el empleo del concepto la exposición doctrinal de NHC XI, 2, 36, 9-20.

de estos escritos expone con pormenores el mito gnóstico refutado por Plotino, queda firme que los gnósticos combatidos por el filósofo helenístico han sido valentianianos, ya que contra su doctrina se dirige lo más importante y específico de su alegato. La demostración de la tesis de nuestro *Plotino y la Gnosis* no ha sufrido variaciones; 2º algunas alusiones polémicas que se caracterizan por su insólito cuño e inhabitual terminología (rec. *Enn.* II, 9, 5, 37 y 6, 1 ss.) y que hasta ahora resultaban difíciles de identificar dentro del relato valentiniano encuentran ahora su puesto en el seno de algunos de estos libros, la memoria de cuya lectura Plotino retiene por su naturaleza estrafalaria. Estos escritos, además, por su estilo se manifiestan como revelaciones del género de los apócrifos zoroastrianos y, por su contenido, partícipes de una familia de cariz barbelognóstico, similares al *Apócrifo de Juan,* de estructura, por consiguiente, más arcaica que la sistematización valentiniana, pero que en nada obstaban para que estos gnósticos los utilizaran sin mayores escrúpulos doctrinales, puesto que decían lo mismo con menos tecnicismos y extensión teológica.

G. — Sobre la pervivencia de Plotino en autores grecorromanos, gentiles y cristianos, las investigaciones fundamentales siguen siendo las de P. Henry, aunque no sería inapropiado insertar entre estas indagaciones la tesis de Pierre Hadot, sobre Porfirio y Mario Victorino, que persigue la línea de trasmisión entre Plotino-Porfirio y Mario Victorino hasta San Agustín.[57] Las breves alusiones a autores de la alta y baja Edad Media, podrían completarse con las colaboraciones de Guy Allard, Cornelio Fabro, Bernard McGinn y otros estudiosos aportadas al III er. Congreso de la International Society for Neoplatonic Studies (Washington, 12-15 de octubre de 1978). Sería posible asimismo ampliar las informaciones sobre autores renacentistas y modernos con las ponencias sobre algunos de ellos presentadas en ese mismo Congreso que versó sobre "Neoplatonismo y pensamiento cristiano" y agregarse aclaratoriamente los artículos de Baladi, Beierwaltes, M. G. Vater, D. F. T. Rodier y J. N. Deck aparecidos en estos últimos años.[58]

H. — La bibliografía seleccionada ofrecida por Schwyzer podría enriquecerse con diversos trabajos que se han hecho presentes en el

[57] Cfr. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus,* I-II, París, 1968.

[58] Cfr. N. BALADI, "Plotin et Berkeley. Le témoignage de la Siris" y W. BEIERWALTES, "Hegel und Plotin", en *Rvue. Int. de Philosophie,* 92 (1970), 2, pp. 338-347 y 348-357, respectivamente. M. G. VATER, "Schelling's Neoplatonic System-Notation, 'Ineinsbildung' and Temporal Unfolding", D. F. T. RODIER, "The Problem of Ordered Chaos in Whitehead and Plotinus" y J. N. DECK, "Plotinus and Sartre, An Ontological Investigation of Being-Other-Than, en R. B. HARRIS (ed.), *The Significance of Neoplatonism,* Studies in Neoplaonism, Vol. I, Norfolk, 1976, pp. 275-299; 301-317; 319-331.

área lingüística italiana y española, con ello se daría una idea más completa del enorme y creciente interés que el gran maestro del neoplatonismo ha despertado en los campos filológico, histórico-filosófico y filosófico a partir del segundo tercio del siglo que transcurrimos.[59]

FRANCISCO GARCÍA BAZÂN
*Miembro de la Carrera del Investigador Científico del C.O.N.I.C.E.T.*

[59] BRUNO SALMONA, *La libertà in Plotino*, Milano, 1967; PIETRO PRINI, *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, seconda edizione, Roma, 1970; J. YGAL, "Sobre Plotini Opera III", de P. Henry y H.-R. Schwyzer, en *Emerita* XLIII (1975), pp. 169-196.

# HACIA UNA ONTOLOGIA DE LA PERSONA

"Pour que la philosophie soit sauvée, il faut qu'elle soit une philosophie de l'homme; pour que l'homme soit sauf, il faut que la philosophie de l'homme soit une philosophie de la personne". *I. Gobry.*

## I. – INTRODUCCION

Sin pasar por pesimista se puede afirmar que nuestra civilización está en grave peligro, que la humanidad se encuentra al borde del abismo –un abismo de aniquilación total–, que los valores superiores están en crisis radical.

La técnica es una amenaza constante a la vida humana. Ha causado progresos admirables, pero también ha promovido la masificación y la violencia. El caos –en todos los órdenes– se ha instalado peligrosamente en nuestro mundo. La violencia –en todas sus formas– es ya una poderosa institución. La revolución, omnipotente y radical, postula un orden nuevo desde la raíz. Ha roto con todo. Ha sofocado todo sentimiento y lo ha sustituido por la fría razón que sólo tiene una meta: el triunfo. Para ello no hay más que destrucción implacable y constante –se disfraza de causas nobles–: la acción revolucionaria es buena por sí misma; no necesita justificación. Es una consigna: "la revolución sacraliza y da título de inocencia a todos sus actos".[1]

La revolución debe ser absorbente: es un torbellino que todo lo arrasa. El individuo, inmerso en ella, no cuenta como persona. Lo que vale es la causa. Lo que cuenta es la masa –el pueblo–, o el partido. La acción revolucionaria no tiene límites –no puede tenerlos– precisamente porque surge para acabar con los límites. La revolución es el *bien* que trata de acabar con el *mal* –el mal es lo establecido, la estructura, lo acostumbrado–. En esta situación que todos advierten y que adquiere cada día aspectos apocalípticos ¿qué papel juega la persona?

[1] MOUNIER, E. *Communisme, anarchie et personalisme.* París, 1966, p. 72.

El hombre rehusa perderse en la masa anónima o dispersarse en la nada. No quiere ser un simple número sin nombre, ni soporta ser devorado por fuerzas totalitarias y masificantes. Tampoco se siente satisfecho si se le considera un fragmento insignificante del universo, un "átomo irrisorio perdido en el cosmos inerte y desmesurado", como opina J. Rostand.[2] A pesar de todo, la persona sigue teniendo gran importancia en la filosofía —y en la vida cotidiana—. El hombre sigue buscando su dignidad, su trascendencia, su sentido, su vocación. Quiero decir, que la ontología de la persona continúa vigente en la hora actual, hora de confusión y de violencia. Y más que vigente, postula con urgencia un lugar destacado en las páginas de la filosofía y, sobre todo, la consideración digna que exige en los menesteres cotidianos. Porque en verdad el centro de la filosofía es la persona, que es la exigencia fundamental del ser y su culminación radical. "La persona humana —expresa Gobry—, por ser el encuentro del espíritu y de la naturaleza, de la libertad y del determinismo, de lo eterno y de lo transitorio, del valor y del antivalor, del yo y del no-yo, se presenta como el punto de partida de toda filosofía. No sólo a título de sujeto de la filosofía, sin el que no se plantearía ningún problema, sino como objeto sin el que ningún problema sería posible".[3]

Sé que soy —esta certeza es indeclinable—, mas ignoro *quién* soy: es un saber ignorando, o un ignorar sabiendo. Por eso es urgente seguir buscando para saber mejor. Es urgente, porque el verdadero saber es el que se aplica para lograr la felicidad del hombre. O al menos su convivencia pacífica con sus semejantes.

Si, según Aristóteles, el ser es el ámbito y el horizonte de la metafísica,[4] ahora es preciso defender que el problema fundamental de la metafísica es el hombre —el ser del hombre—. En efecto, sin el hombre —sin la persona— no es posible la metafísica —la filosofía—: "la intención central del personalismo, la más elemental y a la vez la más profunda, es la del valor incomparable de la persona, que nunca debe ser tratada como una cosa, es decir, como un medio, sino siempre como fin".[5] De ahí la necesidad de plantear —una vez más— el problema de la persona, que es, diríamos, el problema de los problemas —por lo importante y por lo difícil—. Mejor aún, en lenguaje de Marcel, al tratar de la persona nos enfrentamos no con un problema, que siempre es objetivo, está fuera de mí totalmente

---

[2] ROSTAND, J. *El hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1974, p. 188.
[3] GOBRY, I. *La personne*, PUF., París, 1966, p. 117.
[4] Cfr. *Met.*, VII, 1028 b 2.
[5] LACROIX, J. *Le personnalisme*, PUF., París, 1955.

ante mí y es intercambiable, sino que nos enfrentamos con un *misterio,* que es algo *en mí,* en el que me encuentro envuelto, algo con lo que estoy comprometido, que es incomunicable y personal; el misterio es una realidad que me acosa siempre.[6]

Así la filosofía ya no es *Die Frage nach dem Ding* —la pregunta por el ser—, sino la pregunta por la persona. Y como una distante consecuencia del cartesianismo, la filosofía hoy, o se ha reducido a antropología, o, al menos, privilegia de tal manera el tema del hombre que los temas restantes giran, muy en segundo lugar, en torno al hombre.

Respecto a lo primero, ya no interesa al pensamiento filosófico la interpretación del hombre desde el horizonte del ente natural —filosofía griega y medieval—. Tampoco se le estudia desde la subjetividad —filosofía moderna a partir de Descartes—. Ahora lo importante es el hombre concreto, el hombre real, inserto en la historia, culmen de la evolución de la materia, o lugar de la comprensión del ser. El tema del hombre es, de algún modo, el tema de su esencia.

Hay filósofos que niegan que el hombre tenga esencia —"la esencia del hombre es no tener esencia"; "el hombre no tiene esencia, tiene historia"— porque él, aseguran, con sus elecciones sucesivas, va haciendo su esencia, o porque continúa su proceso evolutivo, que precisamente es la negación de la esencia. De cualquier manera, el tema del hombre —de la persona— tiene hoy una importancia decisiva y una urgencia como nunca la tuvo en la historia porque actualmente están en grave peligro no sólo la noción de la persona sino su misma existencia, su realidad concreta y viviente.

## II. — HISTORIA Y PERSONA

### 1 — *Antecedentes.*

Es una verdad demasiado conocida que el horizonte mental del hombre antiguo es el movimiento: todo nace para morir. El hombre también —y especialmente—. Está inmerso en este movimiento universal, que adquiere valor singular en la generación de los vivientes. Incluso el movimiento cósmico se da en orden a la generación. Tanto que las ideas de generación y de acontecimiento se expresan por el mismo verbo griego —*gignomai*—. Por eso cuando los primeros filó-

[6] Cfr. *Etre et avoir,* Aubier, París, 1935, pp. 100 y 117; 169 - 170; *Homo Viator,* Aubier, París, 1945, p. 68 ss.

sofos se preguntaban por el ser —el *óntos on,* o el *on e on,* de Aristóteles— se planteaban una cuestión meramente objetiva e impersonal, como asegura Gilson.[7]

En realidad, el universo tiene una estructura unitaria, un fondo común y único del que surgen todas las cosas: es la naturaleza —*physis*—. Y no sólo es el principio —*arkhé*—, sino también el fondo permanente de todas las cosas. Ellas, entonces, reciben de la naturaleza su sustancia. La naturaleza es lo "divino" —*to theion*—, está en todas las cosas con una presencia vital. Tenemos, pues, en los griegos, una doble dimensión de *physis:* un todo de donde nacen las cosas; y "fuerza de ser"; es decir, principio y sustancia. De donde el hombre ante la naturaleza deja que ella sea, ante sus ojos, lo que es; saber es contemplar —*theorein*—. Sabios son los que revelan a los demás la naturaleza. Y en esto precisamente consiste la verdad —*alétheia*—: descubrimiento de la naturaleza. Por eso Aristóteles al hablar de ella identifica buscar la verdad y buscar la naturaleza.[8]

En tal contexto no hay, lógicamente, lugar para una ontología de la persona, pues aun los grandes avances que para la filosofía marcaron las concepciones de Parménides y de Heráclito, de Platón y de Aristóteles, no alcanzaron a superar la dimensión cósmico-vital y la del sentimiento religioso. Incluso el precepto délfico "conócete a ti mismo" —*gnothi seautón*— no significa más que "reconécete hombre y no pretendas igualarte a los dioses". Con esto no se quiere negar la comunicación del hombre con la divinidad; sólo se pretende un distanciamiento esencial entre el hombre y los dioses.[9]

El mundo de los griegos era un mundo vital donde todo se explicaba como proceso generativo, cuya característica era la necesidad —necesidad inteligible, pero al fin necesidad—. El Uno —quizá mejor, *lo* uno, *to en*— es el gran todo sometido a eterna necesidad. Para Platón ese todo —la Idea de Bien— no es persona, como tampoco lo son el pensamiento del pensamiento, aristotélico, ni el principio material activo e inmanente al mundo que todo lo penetra, de los estoicos. En ningún caso aparece, ni es posible, el principio absoluto que llamamos persona. En una filosofía de lo universal y de lo necesario —la filosofía griega— no tiene cabida el "alguien", principio y fin en sí, opuesto a las "cosas" —*jhrémata*—. El hombre era simplemente una "cosa" más entre las cosas.

---

[7] *Dios y la Filosofía,* Emecé, Buenos Aires, 1945, p. 38.

[8] Cfr. *Fís.,* I, 8, 191 a 24.

[9] Sé que estas afirmaciones requieren ser explicadas más ampliamente y, sobre todo, con más profundidad. Pero es obvio que sería improcedente hacerlo en este artículo.

Sin embargo, el maravilloso pensamiento griego conoció ya los elementos constitutivos de lo humano —las dimensiones fundamentales de la *naturaleza humana* —orientados a la afirmación de la persona, aunque su cosmovisión les impidió la explicación y la comprensión de la persona y de su libertad. Y así encontramos que Alcmeón de Crotona diferencia al hombre de los animales porque el hombre tiene la facultad de pensar: "sólo el hombre entiende, mientras que los animales perciben por los sentidos, pero no entienden".[10] Heráclito señala que el hombre es oyente del logos.[11] Según Parménides el pensar es la pura revelación de la insuficiencia de las cosas y la manifestación del principio que la puede colmar. De donde la verdad es el descubrimiento del oculto ser. Y el hombre debe conocer "el corazón imperturbable de la verdad bien redonda".[12] Por su parte Anaxágoras descubre los caracteres del *nous:* es el más ligero y puro de todas las cosas, tiene conocimiento de todo y posee la máxima fuerza.[13]

Posteriormente Sócrates invita a los hombres a la trascendencia: "Hombre de Atenas... ¿no te avergüenzas de afanarte por aumentar tus riquezas todo lo posible, así como tu fama y honores, y, en cambio, no cuidarte ni inquietarte por la sabiduría y por la verdad y porque tu alma sea lo mejor posible?".[14] Platón recalca la dimensión espiritual del hombre. Pero el hombre platónico es un espíritu que tiende hacia la verdad, hacia la belleza y hacia la santidad. La antropología aristotélica es más realista que la de Platón. Sin embargo, el hombre sigue siendo el individuo de una especie natural, un ser más como parte del cosmos, una forma unida a una materia. Lo importante para Aristóteles era lo universal, la forma. Tanto, que identifica *un* hombre, *el* hombre y *este* hombre existente. "lo mismo es 'un hombre' que 'hombre', y 'hombre que es' que 'hombre', y no significa cosa distinta 'un hombre' que 'un hombre que es' ".[15]

El momento más alto de la filosofía griega descubrió ciertamente los valores más auténticos del hombre —subsistencia, apertura, trascendencia—, pero no comprendió su verdadera dimensión. Sólo presintió, adivinó, tal dimensión. Pero con ello propició el material para la ontología de la persona en el cristianismo.

---

[10] DK 24A5. Cfr. *Los presocráticos*, trad. J. D. García Bacca, FCE, México, 1979, p. 277.

[11] Cfr. *Frag.* 50.

[12] *Poema*, v. 1, 29.

[13] Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, I, 2, 404 b 1.

[14] *Apología*, 29e.

[15] *Met.*, IV, 2, 1003 b 27-29.

2 — *Terminología y persona.*

Es común afirmar que la filosofía greco-romana no tuvo la noción de persona, como se le entendió posteriormente. Y en gran parte es verdad. La noción de persona es auténticamente cristiana.

Para designar al hombre concreto los griegos usaron diversas palabras, desde *soma* hasta *prósopon*. En especial esta última servía para distinguir lo humano del conjunto de cosas —*jhrémata*—.[16]

Sabido es que *prósopon* —lo mismo que *persona* en latín— primero significó máscara; posteriormente, papel o personaje representado en el teatro; personaje real en el teatro de la vida; por último, individuo humano.

La conciencia cristiana pronto llegó a la verdadera naturaleza de la persona; pero tardó en la unificación y uso de las palabras. Para designar a la persona usaron *hipóstasis* y *prósopon*. Al principio tenían como sinónimos *ousía* e *hipóstasis;* pero poco a poco *ousía* significó *esencia* o naturaleza, mientras que *hipóstasis* o *prósopon* significaron *persona*. En teología trinitaria encontramos: "creemos que la divinidad..., la *ousía* es única en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo; igual gloria y coeterna dominación en las tres *hipóstasis,* o bien en las tres perfectas *personas*".[17]

En relación al misterio de la encarnación del Verbo la terminología quedó fijada en la carta 28 de S. León a Flaviano de Constantinopla: un Cristo, una persona, dos naturalezas.[18] Quedan, entonces, como sinónimos *hipóstasis, próspon, persona* y *subsistencia;* y en contraposición, *ousía, naturaleza* y *sustancia.* O más completamente, tenemos, por una parte, que: 1) *hipóstasis, prósopon, supuesto racional, subsistencia* (racional), significan lo mismo; por otra parte, 2) *physis, ousía, naturaleza y sustancia* son sinónimos.

En este contexto la persona es *una sustancia singular completa e incomunicable, de naturaleza racional.*

A pesar de que la terminología había quedado casi fijada en relación a *hipóstasis,* para los escritores cristianos griegos, y *persona* para los latinos, quedaban algunas reservas, pues la palabra *persona* —lo mismo que *prósopon*— todavía recordaba bastante el significado extrinsecista inicial. Por lo que no parecía el término apropiado

---

16 Cfr. mi artículo "Ser, persona, Dios", en *Revista de Filosofía* (UIA), 36 (1979) pp. 401-435, principalmente 419.

17 TEODORETO, *Hist. Ecles.*, I, 50, c. 9. PG. t. 82, cols. 1212-1217.

18 *Denz.*, n. 201; ns. 213 y ss.

para expresar lo más profundo, consistente e intransferible del ser individual. Algunos relacionan, entonces, persona con sustancia. Empero, otros se resisten a ello. Así, por ejemplo, S. Agustín insiste en la terminología y no se decide a definir la persona por la sustancia: "no decimos tres esencias, sino una... Llamo esencia lo que en griego se dice *ousía* y nosotros más comúnmente llamamos sustancia. Ellos ciertamente dicen hipóstasis, pero ignoro qué diferencia quieren entre ousía e hipóstasis. Ciertos escritores de los nuestros que tratan de estas cuestiones en griego acostumbran decir *mian ousíam, treis hypostáseis,* que en nuestro idioma significa una esencia y tres sustancias. Pero por nuestra costumbre de hablar entendemos lo mismo cuando decimos esencia que cuando decimos sustancia, no nos atrevemos a decir una esencia y tres sustancias, sino una esencia o sustancia y tres personas".[19]

Y es que los latinos no tenían más que *substantia* para traducir *hypóstasis.* Posteriormente Mario Victorino tradujo *hipóstasis* por *subsistentia.* Pero Boecio, aunque conocía subsistencia siguió relacionando persona con sustancia. Y así dice que: *subsistentia in universalibus est,* en tanto que la persona —hipóstasis— es *subsistentia particulariter substans.*[20] De las controversias trinitarias y cristológicas quedaba perfectamente claro que en Dios hay *unidad de esencia* y *trinidad de personas,* y que en Cristo se da *dualidad de naturalezas* y *unicidad de persona.*[21]

Boecio traduce *hipóstasis* por *substantia.* Y de persona dice: *"persona dicta est a personando ... Idcirco autem a sono, quia in concavitate ipsa maior necesse est volvatur sonus".*[22] Y nos da las siguientes equivalencias: *ousía* equivale a *essentia; ousíosis* a *subsistentia; hypóstasis,* a *substantia,* y *prósopon,* a *persona.*[23] Una vez fijado el vocabulario pasa Boecio a su conocida y clásica definición de persona: *"persona est naturae rationalis individua substantia".*[24]

La persona supone siempre una naturaleza y se refiere a ella —*"praeter naturam non potest esse persona"*—: la persona está bajo la extensión de naturaleza —*"personam subjectam esse naturae"*—. Además, la naturaleza abarca sustancias y accidentes. Y como la persona no está entre los accidentes —*"videmus personam in accidentibus non posse constitui"*—, debe estar en las sustancias. Las cuales, a su

---

19 *De Trinit.,* V, c. 8, 9-10 y c. 9.
20 Cfr. *De duabus naturis...* PL. 64, col. 1345; cfr. ibid., cols. 1341 y 1342.
21 *Denz.,* n. 148
22 *De duabus naturis, ibid.,* col. 1343.
23 Cfr. *ibid.,* 3, col. 1344.
24 *Ibid.,* 3 col. 1343 C.

vez, pueden ser universales y particulares y concretas; pero como la persona no puede ser un universal platónico —*"generalis hominis nulla persona est"*—, debe ser, entonces, una sustancia singular —*"nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque individuis"*—.[25]

Las sustancias concretas pueden ser corpóreas o incorpóreas. Pero las corpóreas no pueden ser personas si no son vivientes. Entonces no queda más que la persona se de en las sustancias racionales —*"hominis dicimus esse personam, dicimus Dei et angeli"*—.[26] Después de tal razonamiento Boecio concluye se da en el ámbito del ser sustancial —naturaleza—, individual, racional: *"Quocirca si persona in solis substantiis est, atque in his rationalibus, substantiaque omnis natura est, nec in universalibus sed individuis constat, reperta personae est igitur definitio: persona es naturae rationabilis (rationalis) individua substantia"*.[27]

El inciso *substantiaque omnis natura est* ha desconcertado a los estudiosos de Boecio. Pero si atendemos al orden lógico hallamos que *omnis* afecta a *substantia,* ya que *persona* está bajo la extensión de *natura.* Y el texto queda así: "si la persona se halla sólo en las sustancias y de éstas sólo en las que tienen razón; si, además, toda sustancia es una naturaleza; si, por último, la persona no está en los universales sino en los individuos, entonces hemos encontrado la definición de persona: es la sustancia individual de naturaleza racional".

Después de las palabras de triunfo de Boecio pensaríamos que ya todo quedaba claro. Y sin embargo, él mismo dice que de manera más expresiva los griegos llamaron hipóstasis a la sustancia individual de naturaleza racional —*"signatius naturae rationalis individuam subsistentiam hypostáseos nomine vocaverunt"*—. Y continúa afirmando que subsistencia y sustancia no son sinónimos, pues subsiste lo que no tiene necesidad de accidentes para poder existir. Y es sustancia lo que procura a los accidentes un sujeto para existir. Por eso es que los géneros y las especies subsisten sin más: a ellos no les advienen accidentes. Pero los individuos no sólo subsisten sino que tienen un modo de ser sustancial: no tienen necesidad de accidentes, pues ya están informados por sus diferencias específicas propias.

---

[25] *Ibid.*, 2, col. 1343. Cfr. *ibid.*, 3, col. 1344 A; 1342 C.
[26] Cfr. *ibid.*, 2, col. 1343 C.
[27] *Ibid.*, 3, col. 1343 C.

La conclusión se impone: "el hombre tiene una esencia *(ousía)*, una subsistencia (ousíosis), una hipóstasis (sustancia) y un prósopon (persona). Una *ousía* y esencia, pues existe; una *ousíosis* y subsistencia porque no está en un sujeto; una *hipóstasis* y sustancia porque está bajo lo que no es subsistencia *(ousíosis)*; un *prósopon* y una persona porque es un individuo racional".[28]

La doctrina de Boecio se quedó en el plano de las esencias —*subsistentia, natura,* etc.—: la naturaleza es lo genérico, la persona es lo específico; la naturaleza es lo universal, la persona lo singular. Esta aportación boeciana a la filosofía de la persona fue valiosa en verdad porque supo recoger los elementos más significativos de los trabajos realizados antes de él y les imprimió cierta originalidad. Al poner como base de la persona el ser sustancial, con dominio de sí, con totalidad y espiritualidad ha dejado las constantes que, de una manera o de otra, permanecerán a lo largo de su historia, en la filosofía de la persona.

Se ha criticado a Boecio el hecho de moverse en un mundo de categorías aristotélicas: la naturaleza es el género; la persona es lo subordinado a la naturaleza. El constitutivo diferencial es la razón. Boecio, como buen dialéctico, se queda en el orden lógico. Quería una definición de la persona. Y la encontró. Pero no logró una completa coherencia pues al insistir en la sustancia individual omite la noción de relación. Su definición corre el peligro de hacer de la esencia divina una persona, o de admitir tres dioses. Su falta de seguridad lo lleva o a destacar la sustancia, o a destacar la relación. Por eso se ha dicho qu al hablar de la Trinidad y del problema cristológico Boecio no logra un acuerdo "porque se encuentra como esclavizado a una visión substancializada, esencialista, de la Trinidad y de la Cristología".[29] No se olvide que al hablar de la Trinidad Boecio maneja un elemento —la relación— que en su definición clásica no había mencionado. Por lo que se trata propiamente de dos definiciones: una, por la sustancia —Cristología— y la otra, por la relación —tratado de la Trinidad.

De todo lo anterior vemos que Boecio concedió demasiada importancia a las fórmulas. De hecho "estuvo aferrado por un prurito de definición del que los siglos posteriores, en pos de él, han sido frecuentemente víctimas. Ciertamente es indispensable fijar aquello de lo que se va a hablar, mas a condición de no ceder a conven-

[28] *Ibid.*, 3, 1345 A.

[29] DUSSEL, E. "La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica", *Sapientia*, Buenos Aires, 22 (1967), p. 118.

ciones sin contenido y de no caer en el verbalismo. Desgraciadamente Boecio no siempre resistió a este defecto... En definitiva, la posteridad no ha retenido de él más que dos cosas sobre el problema de la persona: primero, la definición del *Tratado V* por la sustancia, después, un poco en retirada, la de las personas divinas por la relación, en el *De Trinitate*. La primera aísla completamente cada centro personal y no prepara de cerca los magníficos aforismos sobre la razón, la libertad y el amor que iluminan la *Consolación*. Se presta a una especie de monadismo donde las salidas de la causa final parecían cerradas... En cuanto a la segunda definición, supone que la relación es totalmente indiferente a la intimidad sustancial del ser".[30] Y es que Boecio cedió más de lo justo a un abstractismo de modo que parece que su fe estaba supeditada a los esquemas aristotélicos y platónicos. Por eso es que su obra "se asemeja frecuentemente a un bosque muerto donde la vida y su follaje no han sido más que una promesa olvidada, mas donde, de tiempo en tiempo, una rama guardó su follaje y sus flores. Boecio es un metafísico al que la lógica invadió e hizo retroceder sin aniquilarlo no obstante".[31]

Las oscilaciones de Boecio —en el Comentario al *Isagoge* definió la persona como conjunto de accidentes; en el *De Trinitate*, como una relación— indican no tanto incertidumbre cuanto la dificultad intelectual de quien pretende entrar en el secreto del hombre y en el misterio de Dios. Por eso el filósofo romano llega, con una visión más amplia, a una filosofía personalista: en la *Consolación* apunta que la persona es un espíritu racional y libre llamado a la intimidad con Dios y que encuentra su propia intimidad en asemejarse a El.

### 3 — *Otras precisiones.*

Parecía que Boecio había dado la correcta definición de persona —en realidad dio varias—, pero el problema continuaba pues se insiste en la persona con relación a la Trinidad o en relación a Cristo —dimensión claramente teológica—. En todo caso, con la palabra *persona* se pretendía significar el existente singular concreto. Pero por realidad concreta y singular se entendía, o la última esencia simple —*indivisum in se*— y de lo que participaba lo múltiple —línea platónica—, o el singular de la experiencia —línea aristotélica—. En este último caso —de la sustancia primera— les importaba más la razón genérica

---

30 NEDONCELLE, M. *Les variations de Boèce sur la personne*, en *Intersubjectivité et ontologie*, Nauwelaerts, Louvain, 1974, p. 270.

31 Id. *ibid.*, p. 271.

que la individualidad estricta pues en aquélla se ponía la consistencia esencial del individuo. La razón —lo propiamente humano— era entendida como consistencia separada. Por ello la definición boeciana habla de individuo en sentido aristotélico ya que lo propiamente individual era la sustancia primera.

Y para evitar la dificultad obvia de la sustancia divina, que es singular y racional sin ser persona, recurrieron a la subsistencia. Así se perfilaron dos tendencias en el pensamiento cristiano respecto a la persona: a) subsistencialista; y b) incomunicabilista. La primera defiende que la persona se define por aquello que singulariza radicalmente al ser y lo hace subsistente, a partir de una esencia universal. La segunda afirma que la persona se define por lo que es y no puede comunicarse. Boecio, con su definición, distingue esencia de sustancia —la esencia es universal; la sustancia, particular— y la esencia de géneros y especies es la subsistencia. Por lo que la persona no se puede definir por la subsistencia sino por la sustancia, que es por lo que lo subsistente es individual.[32]

Actualmente todavía existen estas dos tendencias: la aristotélico-tomista que insiste en la sustancia; y la platónico-agustiniana que insiste en la incomunicabilidad espiritual de la persona.

Tomás de Aquino continuó la corriente boeciana y la completó. Define a la persona a partir de la sustancia: "el individuo, de una manera especial, se halla en el género de la sustancia. Por lo cual el individuo de la sustancia, entre los otros individuos, tiene un nombre especial: se llama hipóstasis o sustancia primera".[33] La persona, para el de Aquino, es un individuo de naturaleza racional: del mismo modo, pues, que el nombre hipóstasis, según los griegos, y el de sustancia primera, según los latinos, son el nombre especial del individuo, en el género de la sustancia, así el nombre persona es el nombre especial del individuo que tiene una naturaleza racional.[34] La esencia de la persona es, pues, la individualidad perfecta, es decir, la incomunicabilidad perfecta. Sto. Tomás procura unir las dos corrientes porque piensa que las dos definiciones vienen a decir lo mismo: la persona es *completum subsistens vel existens in natura intellectuali*.[35] De cualquier manera en esta definición está subyacente el aristotelismo.

---

[32] Cfr. *De duabus naturis.*, col. 1345.
[33] *ST.* I, 29, 1 c.
[34] Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 2.
[35] *I. Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, ad 4um.

4 — *Nuevas perspectivas.*

Sabido es que con Descartes se inicia un nuevo concepto de persona. Ya no se le define desde la sustancia, sino a partir de la conciencia.

E. Mounier sistematizó el movimiento personalista iniciado por Renouvier y continuado por Buber, Marcel, Nédoncelle, Guardini y Ricoeur, entre otros. En esta corriente ya no se toma en cuenta la sustancia o la subsistencia. Lo que importa son las propiedades o características, como la libertad, la existencia encarnada, la dinamicidad, la trascendencia, la apertura, la comunicación, la singularidad.

Max Scheler contribuyó a la nueva noción de persona. Para él la persona no es sustancia, ni un objeto de percepción. Simplemente es la unidad concreta de todos los actos, anterior a toda diferencia entre ellos. Es un complejo de actos monárquicamente organizados. Por ello la persona no se individualiza por razón de la materia ni por sus propiedades: la persona es individual en sí misma y por sí misma. La persona existe exclusivamente en la realización de sus actos.[36] No que la persona se halle detrás de los actos, sino que está toda en cada acto concreto: la persona es la que da su sello a cada acto.

Para Scheler, la persona no se logra ni desde el yo individual ni desde el alma. El yo solamente es la percepción íntima. Por eso el yo siempre se refiere a la percepción y al sentimiento. En cambio, la persona no dice referencia a otra cosa, es algo absoluto, tiene consistencia en sí misma. El yo no actúa, ni piensa ni quiere, lo hace la persona. Las características de la persona son: autonomía, individualidad, trascendencia y madurez.

Es obvio que para Scheler el valor de la persona sea superior a todo, de manera que cualquier valor debe estar subordinado al valor personal. El valor de la persona está en su ser único e irrepetible. En cada persona el universo tiene un sentido nuevo y original. Por eso la persona es inagotable, siempre tiene un fondo de misterio.

Por su parte Romano Guardini trata de unir los conceptos clásico y moderno de persona. La define así: "la persona es la forma de la individualidad viviente en cuanto determinada por el espíritu".[37] Dándose cuenta de que tal definición no es modelo de claridad Guardini comenta: la personalidad realiza la propia autodistinción si se le compara con el conjunto de las cosas y de las especies, aun simplemente en comparación con todo lo demás, no sólo en el sentido de que si se verificaran todas las condiciones, podría encontrarse con

[36] Cfr. *Etica,* Rev. de Occidente, Madrid, 1941, t. I, pp. 17, 59 y 128; II, pp. 183-7.
[37] *Welt und Person,* Werkbund, Würzburg, 1939, p. 115.

las cosas y comprenderlas, sino en un sentido decisivo: la persona tiene la conciencia del Todo. No por enumeración o abstracción, sino mediante aquella experiencia fundamental en fuerza de la cual el espíritu concreto, que como tal está en sí frente al mundo, desde cualquier punto del ser siente su totalidad.[38]

Confieso que el comentario-explicación del pensador ítaloalemán aclara muy poco su definición. El continúa diciendo: "persona significa que yo, en mi ser, en definitiva no puedo ser poseído por ninguna otra instancia, sino que me pertenezco".[39] Persona significa que estoy conmigo mismo, que nadie me puede representar, que soy único. "Persona significa el hecho de poder y deber subsistir en sí mismo".[40]

Después de tanta explicación lo que Guardini dice es que persona es una sustancia individual completa. Pienso que su pretensión de unir los dos conceptos de persona no se logra pues se queda solamente en la subsistencia —y en la *ultima solitudo,* de Escoto—, pero no menciona las características que con razón destaca la actual filosofía de la persona.

## III. – HACIA UNA ONTOLOGIA DE LA PERSONA

En las viejas discusiones de los teólogos se manejaba la distinción entre *naturaleza* y *persona.* En la moderna filosofía de la persona subsiste la misma distinción Con esta diferencia: en la antigüedad se buscaba cuál es el elemento constitutivo de la persona ante la naturaleza; ahora se entiende por *naturaleza* lo que nos es común con los demás entes —*dimensión físico-biológica*—, y por *persona,* lo relativo a la conciencia, a la libertad y a la responsabilidad —*dimensión humana*—. Quizá fuera mejor afirmar que *naturaleza* es lo que *somos,* lo que *se nos da* "naturalmente"; y *persona,* lo que *hacemos* de lo que somos. Así opina, por ejemplo, E. Coreth.[41] Esto no es más que recalcar la *unidad plural* que es la persona. La constituyen muchos elementos, pero ella es una sola, irrepetible, singular.

Por lo pronto la persona es la suprema exigencia del ser. Porque es la síntesis y la convergencia de las perfecciones del ser. Así lo han visto los filósofos de todos los tiempos. Tanto, que se ha podido afirmar que "en torno a la distinción entre persona y cosa gira todo el pensamiento occidental".[42]

---

38 *Ibid.*, p. 121.
39 *Ibid.*, p. 122.
40 *Ibid.*, p. 129.
41 *¿Qué es el hombre?* Herder, Barcelona, 1976, p. 214.
42 LOTZ, J-B., "Person und Verkündigung", en *Wahrheit und Verkündigung*, Paderborn, 1967, p. 1242.

De hecho, la persona resume en sí todos los niveles ontológicos —físico, biológico, psíquico y espiritual—. Y si en la hora moderna se destacó fundamentalmente el *cogito,* opacando en cierto modo el *sum,* no se olvide que la frase cartesiana —*cogito, ergo sum*— lo único que hace es destacar la importancia del *cogito* como manifestación del *sum*. O como dice J. de Finance: "El *cogito* es expresión del *sum,* o mejor, el *sum,* en cuanto implicado en el *cogito* (y, por tanto, en él mismo es un elemento del pensamiento), remite a aquello que ya no es, en ningún grado, un elemento de pensamiento, pero sin el cual el pensamiento no figuraría en el ser como el pensamiento de *alguno*".[43] La conciencia manifiesta al sujeto, no es ella misma el sujeto —*cogito, ergo sum*— en el fondo de la conciencia hay un nivel más profundo: el yo. El acto de conciencia se sitúa y manifiesta el ser —en este caso, como sujeto: yo—.

En la persona se da la plenitud de los trascendentales. En efecto, el ser se nos presenta en íntima cohesión consigo mismo —*unidad*—. Esta unidad no es algo pensado ni algo que le venga del exterior al ser; es su fuerza íntima que le hace afirmarse y excluir, por lo mismo, al no-ser. El ser es dinamismo, por lo que rechaza con todas sus fuerzas su propia disolución. Y es que "todo ente es en la medida en que es uno" ya que "cada cosa trata de conservar su unidad, de igual modo que trata de conservar su ser".[44]

Si el ser es omniabarcante —como lo es—, todo ente en tanto es en cuanto participa del ser —plenitud—; y si el ser es la autoidentidad absoluta, todo ente, en cuanto *es*, es uno porque el ser es el principio absoluto de la identidad —unidad—. Entonces en la persona se da la forma plena de unidad en cuanto que la persona es en sí —para— sí. Si el ser es absolutamente idéntico consigo mismo resulta que la identidad de la persona —suprema exigencia del ser—, aunque no sea la máxima, sí es la más perfecta. Porque sólo la persona es fin-en-sí, tiene consistencia única, autonomía consciente. La persona, como manifestación de unidad, no sólo debe vivirla sino debe procurar promoverla.

En cuanto a la verdad, es claro porque la unidad ya contiene implícitamente la verdad desde el momento en que la verdad es un modo de unidad. La verdad es la manifestación del ente en lo que es. Y como el ente en tanto es inteligible en cuanto participa del ser, la verdad es la reducción de los entes al ser. Ya sea como verdad óntica —*orthótes*—: identidad del intelecto con el ente; ya sea verdad ontológica —*alétheia*—: identidad del intelecto con el ser. Y si en la verdad

---

[43] *Conocimiento del ser,* Gredos, Madrid, 1971, p. 478.

[44] *ST.* I, II, I, 103, 3.

tenemos identidad con los entes en razón de la identidad con el ser, y si la identidad con el ser implica a su vez, auto-identidad del inteligente, y si la persona es la única que tiene auto-identidad, resulta que la verdad es un modo de unidad.

La persona realiza en sí la verdad porque si el ser es luz, si el ser es la inteligibilidad, la persona es la única que puede captar la totalidad de los entes —por la luz del ser— y develar un poco su misterio.[45] Entre la inteligencia y el ser hay una relación trascendental —ni ser sin pensamiento, ni pensamiento sin ser— y la persona vive esta relación. Además, la persona interviene en la develación del ser, no siempre, pero en muchos casos sí. La persona es el lugar donde el ser se hace presencia —*alétheia*—.

Una de las formas más perfectas de la verdad es el diálogo porque el diálogo es el ejercicio de la verdad mutua, en la unidad personal, para llegar al ser.

En relación a la bondad la persona es el valor supremo porque tiene en sí su propio bien y la capacidad de amar y de ser amada. Sólo la persona puede ser objeto de amor —en sentido pleno—; sólo la persona puede introducir en la existencia el valor moral. Así la persona encarna la forma más clara de la bondad pues si la bondad es lo digno de ser amado y la amabilidad de los entes es por su participación del ser, como la persona es la expresión más acabada del ser, resulta que la persona es el único objeto del verdadero amor. Por ello en el amor tenemos la reducción de los entes al ser.

Así la persona —síntesis de los trascendentales— es digna de ser amada, ya que ningún otro ente puede superarla en bondad ontológica, ante todo—; y es la persona la única que a la bondad ontológica añade libre y conscientemente la bondad ética. Por ser idéntica consigo misma, la persona se ama a sí misma con un amor natural y decide lo que va a hacer de sí y de las cosas. Por su valor eminente —es fin-en-sí— la persona exige ser respetada y tratada con dignidad. "Siendo fin en sí, la persona finaliza hacia sí todo el resto del ser, que, de este modo, aparece como el vasto sistema de sus medios de realización y de expresión".[46] Es decir, que la persona, por el trabajo, "personaliza" las cosas y en ellas contempla su capacidad creadora y axiológica. En síntesis, la persona es "lo más perfecto que hay en la naturaleza" [47] porque en ella convergen espíritu y materia, tiempo y eternidad, vida y no vida, singular y universal, conciencia

[45] Cfr. *CG.*, II, 98.
[46] DE FINANCE, J., *op. cit.*, p. 490.
[47] *ST.* I, 29, 3.

e inconsciencia, naturaleza e historia. La persona es, pues, la realidad *onto-lógica* por excelencia, el ente original en el que el ser deviene *logos*,[48] el lugar privilegiado donde el ser se hace conciencia, palabra y libertad. Por todo esto, para mí la persona es:

> *el viviente que tiene la capacidad de reflexión, de autodeterminación, de comunicación y de autotrascendencia.*

Sé muy bien que esta noción de persona va contra los cánones aristotélicos —y contra el árbol de Porfirio de los textos tradicionales de Lógica— de la definición. Lo sé y lo acepto. Lo acepto porque la definición de Boecio me parece demasiado abstracta —es decir, poco existencial—. Y es que "semejante definición tiene la preocupación de situar y de catalogar; en el fondo no hace otra cosa más que señalar al hombre concreto sugiriendo que su singularidad, que le merece el nombre de persona, está situada en la naturaleza racional. Esto no nos permite comprender mejor el misterio de la persona, pues la experiencia trágica de la filosofía moderna nos enseña precisamente que existe un modo de subrayar la racionalidad que sacrifica a los individuos a la totalidad o al sistema racional".[49]

1 — *Reflexión.*

Las propiedades que indico no son más que manifestaciones de que la persona es un ente único. Por lo que la persona está más allá de todas las categorías —es, por tanto, indefinible— y es lo insustituible, lo singular, lo irrepetible. Por *reflexión* se entiende la vuelta del sujeto a lo más íntimo de sí mismo, al fondo de sus actividades, a la presencialización de sus estructuras. Es el estar-en-sí —la *reditio completa* del de Aquino—, mejor aún, es el ser-en-sí del espíritu encarnado.

En la reflexión la persona vuelve a su esencia, a su más radical intimidad. Ahí alcanza el ser —*esse*—. Esta experiencia profunda significa superar, por un grado mayor de identidad personal, la dispersión y la superficialidad de la vida cotidiana. Por la reflexión la persona siempre está en camino hacia sí misma, para conocerse mejor y conocer mejor a los demás. Es el *homo interior* agustiniano. (¡Cómo le urge al hombre actual vivir el precepto délfico-socrático *gnothi seautón* y el agustiniano *"noli foras ire, in teipsum redi: in interiore homine habitat veritas"!*).[50]

---

[48] Cfr. LOTZ, J - B., "Person und Ontologie", en *Scholastik*, 1963, pp. 335-360.
[49] GEVAERT, J. *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 64.
[50] *De vera religione*, c. 39, n. 72

La reflexión surge por el hecho de tener el *esse* como propio. Si el ser es identidad, en tanto la persona tiene identidad en cuanto posee el ser mismo: en la reflexión el yo se da cuenta —conciencia— de que participa del ser, de que está inmerso en el ser. ¿Cómo se podría tener experiencia del yo sin tener experiencia del ser? Por el misterio del ser al misterio del yo; por el misterio del yo al misterio del ser.

El ser nos llama a la reflexión en la medida en que nos llama a la identidad. Es urgente sumergirse en la reflexión. Porque la vocación ontológica, indeclinable, de la persona es la reflexión, el recogimiento, la soledad (que no se opone a la comunicación). Es una vocación a la identidad perdida por la disipación, por la superficialidad, por la *fascinatio nugacitatis*. El hombre contemporáneo vive desparramado y huido de sí mismo —*a seipso fusus*— y ha caído en la indigencia de la inmensidad. Pero todavía es llamado para que reflexione, para que se recobre, para que se recoja y logre alcanzar otra vez su perdida superioridad.[51]

## 2 — *Autodeterminación.*

La reflexión —*autoconocimiento*— implica la propiedad que comúnmente llamamos *libertad* porque la autorrealización personal sólo es posible en la medida en que la persona se decide y se compromete por los valores. Es decir, que la captación intelectual exige como correlato esencial la actuación libre —*"totius libertatis radix in ratione constituta est"*—[52] porque la actuación verdaderamente humana es la actuación libre.

Libertad es dominar la propia acción, tener la capacidad de elección. No basta no estar determinado ni externa ni internamente. Es necesario que el sujeto mismo se determine, que sea la causa última de su acto. Por lo que un acto es libre cuando el sujeto, al actuar, tiene en sí mismo —se da a sí mismo— la razón de su actuación. Entonces, se es más libre cuanto más se tiene en sí la razón de su actuar. Y como actuar es un modo de ser, síguese que crecer en libertad es crecer en el ser, en la autorrealización. Y crecer en el ser es enriquecer y perfeccionar el propio mundo axiológico.

---

[51] Cfr. S. AGUSTÍN, *De ordine*, I, 2, 3: *"sic animus a seipso fusus immensitate quadam diververatur et vera mendicitate conteritur". Enarrat in Ps.* 145, 5: *"revocat se (anima) ab exterioribus ad interiora, ab inferibus ad superiora".*

[52] *De Verit.*, q. 22, a. 5.

Actuar con libertad es actuar con responsabilidad, es decir, sabiendo lo que se hace y por qué se hace. Actuar con libertad es actuar con madurez. Una persona es madura cuando se ha liberado de las diversas alienaciones y domina su existencia y sus acciones, cuando es ella misma y determina la orientación de su vida a partir de opciones meditadas y prudentes. En este sentido, primero se es libre *de* luego se es libre *para.*

La libertad es "indemostrable" porque es un hecho evidente; es una de las verdades primeras, una de las intuiciones primordiales que experimentamos fundamentalmente. Para que sea posible una demostración es necesario penetrar las leyes fundamentales del pensamiento, indemostrables pero válidas y supuesto de todos los demás conocimientos. Los filósofos contemporáneos admiten esto sin dificultad. Por ejemplo, Bergson afirma que "la libertad es un hecho y entre los hechos que se comprueban no hay ninguno que sea más evidente".[53] Y Jaspers asegura tajantemente: "la libertad no es demostrable ni contradecible".[54]

La libertad nos compromete con el valor y nos impulsa hacia los "otros": la verdadera libertad —la libertad madura— sólo se realiza en comunión con las otras personas. Y cuando se vive con alguna plenitud, a nivel ético, se configura la existencia irradiante de bondad —la existencia auténticamente humana— que se ha orientado definitivamente al valor supremo. Este es el sentido del conocido —y poco entendido— aforismo de S. Agustín: *"ama et quod vis, fac"*.[55]

Como conclusión de este inciso permítaseme una larga cita que expresa claramente lo que he querido decir: "El hombre verdaderamente personalizado sabe lo que piensa; tiene convicciones sólidas. Sabe lo que quiere; permanece fiel a sí mismo. Emplea todas las fuerzas de que dispone para realizar el proyecto de su ser. No cambia de la noche a la mañana. La impresión que nos da es de fortaleza, de claridad y de precisión. Además, no se pierde en la masa. No se deja llevar por las corrientes de la opinión pública. No se deja seducir por el prestigio. Es verdaderamente independiente, es 'alguien' que obra por sí mismo, en posesión de sí mismo con toda su capacidad y su fuerza; alguien que tiene el dominio de sí y que sigue siendo lo que es, fiel a sus convicciones, a su ideal, a su plan de vida, a pesar de sus diferentes estados de ánimo, de sus emociones transitorias, de

---

[53] *Essai sur les données immediates de la conscience,* Alcan, París, 1936, p. 169.
[54] *Filosofía,* II, Rev. de Occidente, Madrid, 1959, p. 26.
[55] *Tract. in Joan. Epist. ad parthos,* VII, 8.

sus impulsos naturales, sean cuales fueren por otra parte las reacciones de los demás, los cambios de opinión pública o la evolución de las circunstancias. Está por encima de las fuerzas de la naturaleza en sí mismo; tiene las riendas en su mano, ve claro, domina la situación, se sirve de los medios, sabe dirigir. Se mantiene igualmente por encima del juego incierto del mundo. Es independiente, libre, concentrado en su propia fuerza. Es y sigue siendo él mismo".[56] Todo esto por la autodeterminación.

3 — *Comunicación.*

Ser persona es ser-con-otros, pues sólo en las relaciones interpersonales adquiere la persona su desarrollo pleno. Entonces, para el hombre existir es ser-con-los demás —*esse est co-esse,* dice Marcel—. Así el principio fundamental ya no es el *cogito* cartesiano, ni el *Ich denke* de Kant, sino "nosotros somos", o, si se prefiere, yo soy en la medida en que me relaciono con el "otro".[57]

La unicidad de la persona no significa incomunicabilidad —como en general la entienden los escolásticos—, sino la realidad única que sólo se revela en la comunión interpersonal. Por ello se puede afirmar que la persona es constitutivamente un ser-con-las-demás-personas, que se realiza únicamente en el encuentro y en la comunión con el "otro". Así la estructura esencial del hombre es dialogal, interpersonal —me agrada decir *coloquial*—. "El hombre... sólo se convierte en hombre entre otros hombres".[58] Y es que el encuentro es el ámbito propicio para la libertad, para el amor, para la alegría, para la sinceridad, porque sólo ahí la persona se hace presencia, donación, compañera. "Sólo en el encuentro con otras personas, llega a ser persona y sigue siéndolo", dice acertadamente P. Tillich.[59]

Pienso que la razón de esta estructura radical es la contingencia de la persona. Por ello necesita del "otro" para realizarse, para llevar a cumplimiento sus anhelos, para lograr su plenitud. El hombre necesariamente es tensión que se distiende hacia afuera, es flecha que apunta siempre más allá de sí mismo. En el encuentro con el "otro" se desatan las capacidades creadoras que la persona lleva dentro. Entonces para llegar a la madurez humana es necesaria la apertura. Con cuánta razón escribe Schillebeeckx que el hombre "es un ser que no se realiza a sí mismo más que abriéndose a su prójimo.

---

[56] WALGRAVE, J. A. *Cosmos, personne et societé,* Desclée, Paris, p. 126.
[57] Cfr. *El misterio del ser,* EDHASA. Barcelona, 1971, p. 178.
[58] FICHTE apud CORETH, *op. cit.,* p. 220.
[59] *The courage to Be,* Yale Univ. Press, 1952, p. 91.

Ser una persona es poseerse a sí mismo entregándose a los demás. La persona no se realiza, no se perfecciona interiormente más que en la intersubjetividad de las relaciones 'yo-tú' en el seno del mundo".[60]

Pero también la estructura coloquial de la persona se debe a que, teológicamente, Dios es un ser de relación. Por lo que podemos afirmar que ser persona es tener que responder, tener que hablar —la persona *es* lenguaje—. Por tanto es imposible evitar el encuentro con el "otro" que me es presente. El no existe porque yo piense su existencia, sino porque, aunque yo no quiera, él está ahí como libertad inaferrable y exigente. Y ni siquiera me pide que le reconozca: su presencia misma es ya exigencia de reconocimiento, de apelación a mi respuesta, a mi responsabilidad. Mi ser persona es inevitablemente aceptación o rechazo del "otro".

Hay varias formas de intersubjetividad. Las principales serían la palabra, la amistad, el amor, la justicia, etc., porque la persona es, esencialmente, el ente de la palabra y del amor.

El diálogo exige: comprensión, amor, confianza. Comprenderse significa participar de la visión del mismo horizonte. La palabra procede del yo y va al tú, pero del tú vuelve al yo. Mi palabra ya no es mía solamente; el tú se la apropia y la comparte; tu palabra ya no es sólo tuya, sino que el yo se la apropia, la hace suya. Comprenderse es ser con el ser del "otro". Comprenderse es trascender el propio modo de ver para ver con los horizontes de los demás: así varios horizontes se hacen más amplios. La sabiduría depende de la capacidad de diálogo. El inmaduro es incapaz de dialogar. El verdadero diálogo se da en el amor. A mayor amor, mayor diálogo; a mayor diálogo, más amor. El misterio de la persona es misterio de libertad y misterio de amor. Amar es querer al "otro" como persona; no por sus cualidades, sino por lo que es, por ser "esta persona": el amor es *fidelidad* a la persona. Es una *invitación* a que el "otro" se realice como persona, como un tú junto a mí, haciéndome persona. De ahí la frase audaz de Marcel "el *nosotros* crea al *yo*".

Nédoncelle afirma —con razón— que "el amor es voluntad de promoción. El yo que ama quiere ante todo la existencia del tú; quiere además el desarrollo autónomo de ese tú".[61] Por eso el amor es donación, es gracia, es fidelidad creadora, es armonía consciente y gozosa. Definitivamente el amor es un medio esencial para la ver-

---

[60] *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Aubier, París, 1957. p. 15.
[61] *La gaya ciencia*, Ed. del Mediodía, Buenos Aires, 1967, p. 187.

dadera madurez de la persona. Porque en él se realizan la perfección del tú y la propia perfección. Por eso en la comunicación amorosa hay el máximo gozo: unión de libertades y comprensión de proyectos, mientras más personal y perfecta, más enriquecedora y más plena.

El diálogo exige confianza. Cuando no hay confianza es que no hay comprensión. Cuando una persona se entrega a la otra, tiene la seguridad de que todo está bien, tiene tranquilidad por la conducta del "otro" porque hay armonía e identificación. La amistad fundada en la confianza a su vez crea confianza. La fórmula de la confianza: me entrego a ti y sé que es para siempre.

4 — *Autotrascendencia.*

Esta propiedad no es más que una consecuencia —o, si se prefiere, una modalidad— de la comunicación. La persona es trascendencia. Se posee y se realiza más en la medida en que sale de sí y se da a los demás. Se sabe ser-en-sí-para-sí, pero simultáneamente se sabe ser-con; se sabe ordenada al "otro" y en él se recobra —un poco hegelianamente, la persona (por indigencia y por plenitud) se autoenajena para recobrarse— para plenificarse.

Además, el ser es dinamismo, es luz, es misterio. Y como la persona es el ente en el que el ser se hace acción deliberada, fulgor y palabra mistérica, resulta que la persona tiene que trascenderse. La persona se realiza en el horizonte infinito del ser —unidad, verdad, bondad—. Por eso necesita romper los estrechos límites de lo contingente —su esencia— y tender invitablemente a la plenitud, a lo absoluto y al absolutamente absoluto —Dios—. El absolutamente absoluto es alcanzado tan sólo mediatamente. Como ser-en-el-mundo, como espíritu encarnado, el hombre consuma aquí su propio destino. Aquí realiza su autotrascendencia y por ello también su relación trascendental con el absolutamente absoluto —Dios—.

¿Cómo explicar, entonces, las fallas y miserias personales tan evidentes? Por la naturaleza ambivalente de la persona: amalgama de luz y de tiniebla, conjunción ambigua de absoluto y de relativo, simbiosis de materia y de espíritu, maridaje de tiempo y de eternidad. Sin embargo, esta ambivalencia no suprime la luz, ni lo absoluto, ni el espíritu, ni la eternidad. Por eso ser persona es una aventura peligrosa y difícil, enriquecedora y definitiva, gozosa y plenificante.

Por eso en toda actividad humana hay una implícita aspiración al absoluto. De lo contrario, la existencia humana sería totalmente

absurda, un radical sinsentido. La persona sólo es persona si cultiva su trascendencia. Y la cultivará si conjuga —simultánea y armónicamente— la auto-identidad —*reflexión*—, la autodeterminación —*libertad*— y la relación interpersonal —*comunicación*—. Porque la persona es la exigencia radical del ser, la epifanía más luminosa del ser, la palabra más elocuente del ser, la melodía más bella del ser.

## IV – CONCLUSION

Hace tiempo F. Nietzsche proclamó la muerte de Dios. Nietzsche no era profeta. Le bastó simplemente ver la realidad. Por eso aseguró: "el más importante de los acontecimientos recientes, 'la muerte de Dios'; el hecho de que se haya quebrantado la fe en el Dios cristiano, empieza ya a proyectar sobre Europa sus primeras sombras".[62] Y un poco más adelante, en la misma obra, añade: "sabemos que en el mundo en que vivimos no hay Dios".[63] Es la época del nihilismo que Heidegger define como "el movimiento histórico universal de los pueblos de la tierra lanzados al ámbito de poder de la Edad Moderna".[64] El mismo Nietzsche había anunciado el nihilismo: "la subversión de todos los valores".

Lo estamos viviendo. La lucha por el dominio de la tierra es una manifestación de la "voluntad de poder". Se exalta la fuerza. La violencia se enseñorea del mundo. Vivimos una noche profunda, tan profunda, que parece que ya no tendrá aurora. Vivimos una penuria tan grave que nuestra época ya ni siquiera es capaz "de sentir que la falta de Dios es una falta".[65]

Séneca había dicho que el hombre es sagrado —*homo res homini sacra*—. En su tiempo había gran respeto por la divinidad. Y por el hombre porque en él —se creía— habita la divinidad —"Dios está en nosotros. Sí, en nosotros reside el espíritu de la divinidad"—.[66] Séneca había sufrido ya el influjo del cristianismo aunque todavía su pensamiento es fundamentalmente pagano. Con todo, apreciaba la dignidad del hombre. Y sin embargo, ahora...

Históricamente, en oposición al cosmologismo griego —naturalismo— surgió el personalismo cristiano: las cosas ya no son simplemente *natae,* son *creatae* o *factae;* el hombre ya no sólo es producto

---

[62] *Ibid.*, p. 193.
[63] *Sendas perdidas,* Losada, Buenos Aires, 1960, p. 183.
[64] *Ibid.*, p. 224.
[65] SÉNECA, *Epistula ad Lucilium,* 41, 2.
[66] *La esencia del cristianismo,* Sígueme, Salamanca, 1975, p. 55.

de la necesidad cósmica —*homo naturatus*—, ahora es creado "a imagen de Dios" —*homo creatus*— y destinado a una vida sobrenatural.

En la Edad Media prevaleció el concepto teológico del hombre, pero la mentalidad moderna poco a poco fue haciendo a un lado el aspecto teológico de la realidad y se quedó puramente en el nivel antropológico. La filosofía laica de Descartes, sobre todo como culmina en Kant, es claro testimonio de esto. En Kant hay completa oposición entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la voluntad espontánea y autónoma.

Fruto inmediato de esta mentalidad laica es que el hombre exigió para sí lo que la teología atribuía a Dios. En tal proceso de secularización la teología se convierte en antropología. Antes se decía: en el principio estaba Dios. Ahora se dice: en el principio estaba el hombre. Sólo el hombre. Esto significa que en nuestros días todos los problemas se reducen al problema del hombre —realidad del *panton jhrematon metron anthropos estin* de Protágoras.

Desde Kant hasta nuestros días esta antropologización ha llegado a sus perfiles definitivos y ha logrado sus más delicados frutos. Así —es de sobra conocido— L. Feuerbach expresó: "el ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia".[67] Y añade: "Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, así también el amor del hombre por el hombre debe ser prácticamente la ley primera y suprema. *Homo homini Deus est;* éste es el primer principio práctico".[68] A su vez, y en continuación del pensamiento de Feuerbach, K. Marx proclama: "la crítica de la religión termina con la doctrina de que el hombre es, para el hombre, el ser supremo".[69] Ya en nuestros días R. Garaudy afirma: "Dieu est passé tout entier dans l'homme".[70]

En este ambiente secularizado, muchos han reducido la teología a antropología. Quizá, mejor: han suprimido la teología y en su lugar han colocado a la antropología: al principio era el hombre —únicamente el hombre—, omnipotente y dueño de la naturaleza creada por su trabajo. Negado o expulsado Dios, el hombre se ha convertido en un *petit dieu,* en un *deus creatus* —lógicamente por el trabajo—. Así desde el impersonalismo de los griegos, y pasando por el personalismo teocéntrico de los medievales, hemos llegado a un personalismo secularizado. Es la hora del hombre. Y sin embargo,

---

67 *Ibid.*, p. 300.
68 *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Winleitung, Werke, t. I, p. 385.
69 *Parole d'homme,* Lafont, París, 1975, p. 236.
70 *L'être et le néant,* Gallimard, París, 1947, p. 708.

el hombre-dios "pasión inútil", creador de sí mismo y de la historia, está a punto de desaparecer devorado por la violencia —*homo homini lupus* de Plauto—. El nihilismo que estamos viviendo no es más que la última etapa del largo proceso de secularización —*"Dios ha muerto"*— acelerado por Nietzsche.

Se dijo que no hay Dios para el hombre que el hombre mismo. Si fuera verdad, al hombre se le respetaría, se le trataría como persona. Y sin embargo, la realidad es salvajemente evidente: el hombre ya no es fin-en-sí, es un simple medio —inversión de fines y de medios—, el mal es el bien y el bien es el mal; no cuenta la persona, no cuenta la razón, no cuenta la justicia; lo único que vale es el número, los propios caprichos, la ley del más fuerte y del más astuto. Por eso la violencia, exacerbada y multifacética, es la dueña del mundo. Y sin embargo, la persona sigue clamando su grandeza y su dignidad. Pero mucho me temo que sea "la voz de quien clama en el desierto".

JOSÉ RUBÉN SANABRIA
*México*

# LA QUERELLA ANTROPOLOGICA DEL SIGLO XIII (SIGERIO Y SANTO TOMAS)

## I. LA POSICION INICIAL DE SIGERIO DE BRABANTE

El año 1252 señala una fecha importante en la historia del aristotelismo en la universidad de París. A principios de este año, antes del 16 de febrero, la nación de los ingleses [1] publica nuevos estatutos que reglamentan la admisión de los bachilleres en el magisterio. Estos estatutos imponen a los candidatos a la *licencia docendi* haber seguido no sólo la explicación de la lógica antigua y nueva, del *Liber sex principiorum,* del *Priscianus minor,* del *Priscianus magnus* y del *Barbarismus,* sino también del *Liber de Anima* de Aristóteles.[2] Esta primera trasgresión oficial de las prohibiciones que desde 1210 afectaban a los *libri naturales* del Filósofo y los respectivos comentarios paganos, tendrá graves consecuencias: el *Tratado del alma* de Aristóteles abrirá las puertas al comentario de Averroes y éste revelará a los *artiens* de París una cantidad de problemas y dificultades de cuya existencia sin duda no sospechaban; muchos serán de inmediato conquistados por la docta dialéctica del filófoso árabe y se dejarán guiar por la senda de la interpretación averroísta.

Sigerio de Brabante es el más célebre representante de esta tendencia de exégesis aristotélica en el siglo XIII. Desde los primeros años de su enseñanza, profesa un aristotelismo inquietante que no se ciñe a la teología ni a la ortodoxia cristianas, actitud manifiesta en la única *reportatio* ciertamente anterior a 1270 que se haya encontrado hasta ahora, las *Quaestiones in tertium de anima.*[3]

---

[1] Se sabe que las facultad de artes estaba compuesta por cuatro "naciones" o agrupaciones corporativas de maestros y estudiantes; estos organismos congregaban a los universitarios de una misma provincia o región (picardos, franceses, normandos, ingleses). Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIII ème. siècle,* Louvain-París, 1966, c. III.

[2] DENIFLE H. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* I, París, 1889, pág. 227-230, n. 201.

[3] Los principales textos de Sigerio se pueden fechar con suficiente precisión: las *Quaestiones in tertium de anima* son anteriores a 1270; los *Impossibilia,* el *De aeternitate mundi* y el *De necessitate et contingentia causarum* pertenecen a los años 1271-72; las *Quaestiones in Metaphysicam* no son anteriores a 1272, sino que podrían ser un poco posteriores; finalmente el *De anima intellectiva* debe ser situado en 1272 o 1273. Ultimamente se han reencontrado las *Quaestiones super librum de causis* que parecen pertenecer al período 1274-76 (Cfr. A. MARLASCA, *Les Questions super librum de causis de Siger de Brabant,* Louvain, 1972,

En realidad, estas *Quaestiones* retoman los problemas no resueltos por Aristóteles acerca de la naturaleza del *nous* en el libro III de *De Anima.*[4] En efecto, cuando Sigerio comenta el pasaje aristotélico "De parte autem anima qua cognoscit et sapit" del principio del libro III, dice en su pequeño prólogo: "Circa istum tertium librum contingit quaerere de intellectu quattuor. Primum est de differentia intellectus ad alias partes animae, scilicet sensitivum et vegetativum. Secundo est de intellectu in se, quid sit. Tertium est de intellectu per comparationem ad corpora. Quartum est de virtutibus intellectibus, scilicet de intellectu possibili et agente, qualiter differant inter se et quid sint".[5]

En la primera parte, mencionando expresamente a Averroes,[6] Sigerio señala una diferencia esencial entre el intelecto y las otras partes del alma en la medida en que el intelecto no está radicado en la misma alma simple con las almas vegetativa y sensitiva sino que se radica con ellas en el alma compuesta única:[7] todas estas partes pertenecen al alma única *in subiecto,* pero mientras las almas vegetativa y sensitiva se radican en el alma simple, el alma intelectiva sólo se radica con ellas en el alma compuesta.[8] De manera que para el maestro brabantino, el *nous* aristotélico, en cuanto *non radicatur in anima simplici,* no es propiamente acto del cuerpo según su sustancia, sino sólo por su obrar:[9] más aún, el intelecto no perfecciona el cuerpo por su sustancia sino sólo por su potencia.[10] De hecho, decir que el intelecto se una al cuerpo según su sustancia es para Sigerio manifiestamente falso e imposible:

---

pág. 29). Sobre la cronología de los escritos de Sigerio, véase F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inèdites* (Les Philosophes Belges, 12-13), Louvain, 1931-1942, T. II, pág. 551-4; J. J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant* (Philosophes médiévaux, III), Louvain, 1954, pág. 256-300; A. MARLASCA, *op. cit.* pág. 25-29; B. BAZAN, *Siger de Brabant, Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi* (Philosopes médiévaux, XIII), Louvain, 1872, pág. 60+ - 80+; B. BAZAN, *Siger de Brabant, Ecrits de logique de morale et de physique* (Philosophes médiévaux, XIV), Louvain, 1974, pág. 25-39.

[4] Cfr. MARCELO SÁNCHEZ SORONDO, "La positività dello spirito in Aristotele", *Aquinas,* a. 21, fas. 1, 1978, pág. 126 ss.

[5] *Quaestiones in tertium de anima,* B. BAZAN (Philosophes Médievaux, XIII), Louvain, 1972, pág. 1.

[6] AVERROES, *In De anima,* III, 5, S. Crawford, Cambridge, 1953, pág. 407, lin. 595-596; *ib.* pág. 448, 145-155.

[7] "Dicendum enim quod intellectivum *non radicatur in eadem anima simplici* cum vegetativo et sensitivo, sicut vegetativum et sensitivum radicatur in eadem simplici, sed radicatur cum ipsis in eadem anima composita" (*op. cit.,* pág. 3, 58-61).

[8] "Dicit Averroes quod Aristoteles opinatur vegetativum, sensitivum et intellectivum esse unam animam in subiecto. Verum est: unam compositam, non autem unam simplicem" (*Ibid.,* pág. 3, 65-68).

[9] "Intellectus non est actus corporis secundum suam substantiam sed solum per suam operationem" (*Ibid.,* q. 13, pág. 46, 65-66). También: "Intellectus non est actus materiae quantum ad suam substantiam sed solum quantum ad suas actiones" (*Ibid.,* q. IV, pág. 15, 59-60).

[10] "Intellectus perficit corpus non per suam substantiam, sed per suam potentiam" (*Ibid.,* q. IV, pág. 23, 38-39).

"quod intellectus copulatur nobis secundum suam substantiam... falsum manifestum et impossibile".[11]

Por lo tanto, la segunda parte trata de la naturaleza separada del *nous joristós* aristotélico,[12] o sea lo que Hegel denomina el intelecto en sí y para sí (*Verstand ist an und für sich*)[13] inspirado tal vez en el mismo tipo de exégesis que hace Sigerio de Aristóteles. A este respecto el filósofo brabantino se pregunta: "Si quareretur ab Aristotele utrum intellectus sit factum novum vel sit factum aeternum, ipse iudicaret intellectum esse factum aeternum sicut mundum".[14] El autor expone también la doctrina tradicional, adjudicada a Agustín,[15] y la justifica en términos casi tomistas: "causatum"... procedit a volente secundum formam voluntatis... Primum voluit intellectum fieri de novo..."[16] Sin embargo , Sigerio afirma en definitiva: "Licet non sit necessaria positio Aristotelis... ipsa tamen est probabilior quam positio Augustini".[17] y esta última es por lo demás ignorada. Más aún, explicando la naturaleza en sí y para sí de este *nous factum aeternum* según Aristóteles, Sigerio, como en una dialéctica de actividad-pensamiento-totalidad hegeliana *ante litteram*,[18] especifica: el intecto en cuanto *motor* de la especie humana es *unum factum aeternum* que no se multiplica con multiplicación individual. En efecto, dice el autor: "Et intellectus, quod intellectus est *motor* humanae speciei, est *unum* factum aeternum, non multiplicat multiplicatione individuali":[19] De modo que el filósofo brabantino afirma un *nous* en sí y para sí (*joristós*) —*factum aeternum* según Aristóteles— motor de la especie humana que es *único* en todos los hombres, tanto según la sustancia como según la potencia "Intellectus

---

11 *Ibid.*, q. XV.

12 En efecto, el Sigerio más maduro habla de este problema con mayor claridad: "Sed ex parte illa ubi propriam naturam et rationem intellectus investigat, ut (*De An.*), ibi plane vult ipsum non communicare in materia cum aliis, et *separari a corpore*, et non habere organum, et impassibilem, et esse potentiam sine materia" (*De An. Intell.*, ed. cit., pág. 88).

13 *Geschichte der Philosophie*, II, *Hegel's Werke*, XIV, Berlín, 1840, pág. 343.

14 *Op. cit.*, q. II, pág. 6, 48-50.

15 *Op. cit.*, q. II, pág. 5, 28: no se trata de Agustín sino de Genadio.

16 *Quaestiones in tertium de anima*, ed. cit., pág. 6-7, ns. 65-70.

17 *Ibid.*, pág. 7, 81-83.

18 En efecto, Hegel encuentra precisamente en el intelecto activo de Aristóteles la superación como identidad de lo subjetivo y lo objetivo, de intelecto y voluntad, de conocer y querer: "näher liegt dies darin, das die Vernunft an sich die wahrhafte Totalität überhaupt ist, und dann aber wahrhaft das Denken diese Tätigkeit ist, die das Fürsichsein und Anund fürsichsein ist: d. h. das Denken des Denkens, welches zu abstrakter Weise bestimmt ist, aber die Natur des absoluten Geistes für sich ausmacht" (*Hegel's Werke XIV*, ed. cit., pág. 346). Por lo demás, Schelling afirma enérgica y más explícitamente que la realidad del Espíritu es actividad pura y que esta actividad es querer infinito como el Espíritu mismo: "El Espíritu es un querer originario. Este querer debe pues ser infinito, como el Espíritu mismo" (SCHELLING, *Abhandl. z. Erläut. des Idealismus*, III, W. W. I, 1, 395).

19 *Op. cit.*, pág. 6, 50-52.

*unicus* in omnibus est et secundum substantiam suam et secundum suam potestatem".[20]

Finalmente Sigerio concluye esta segunda parte añadiendo algunas notas esenciales respecto del *nous* (en sí y para sí) único. Ante todo, por influencia de la Causa Primera, el intelecto sería incorruptible.[21] Por otra parte, si debe concedérsele alguna composición, ésta por cierto no puede consistir de dos actos puros, sino de dos actos entre los cuales hay uno material respecto del otro que es formal: "Dicendum quod verum est quod intellectus aliquam compositionem habet, nec illa est ex duobus actibus puris. Unde est ex duobus actibus, quorum unus est materialis respectu alterius, reliquus vero est formalis".[22] O sea que el intelecto en sí y para sí también sería sin materia.[23]

La tercera parte trata del intelecto en relación con el cuerpo. Ciertamente, en virtud de su naturaleza en sí para sí, el *nous joristós* no puede, según Sigerio, dar el ser al cuerpo en lo que respecta a su forma intelectual: al contrario, poseyendo en sí mismo su propia esencia, tiene el ser en sí y para sí y no puede comunicarlo al cuerpo. En las palabras del autor: "Dico enim quod intellectus non dat esse corpori quantum ad formam suam intellectus; immo intellectus, essentiam suam habens, esse habet in se et non in alio".[24] Por ello el intelecto es acto del cuerpo *sicut nauta navis,*[25] es decir que es separable. De modo que el intelecto, por ser una forma separada a la que le pertenece el ser en sí y para sí, no puede perfeccionar el cuerpo según su sustancia sino sólo según su potencia: si perfeccionara el cuerpo por su sustancia no sería una forma separable a la que le pertenece el ser en sí y para sí. Dice Sigerio: "Intellectus perficit corpus, non per suam substantiam, sed per suam potentiam, quia, si per suam substantiam perficeret, non esset separabilis".[26] De manera que el *nous joristós* está en el cuerpo no como forma sustancial infor-

---

[20] *Quaestiones in tertium de anima,* ed. cit. q. XI, pág. 34, 104. También: "unus est intellectus diversorum" (*Ibid.*, q. IX, pág. 28, 60).

[21] "Dico quod intellectus non habet virtutem in se qua sic intellectum nostrum necesse sit corrumpi, cum non haberet contrarium. Nihil autem corrumpitur nisi a suo contrario. Nec de se similiter habet virtutem qua non necesse sit ipsum corrumpi et praeservari in futurum. Dico ergo quod intellectus de se est corruptibilis. Unde, sicut eductus est de nihilo, sic per naturam propriam reductibilis est in nihilum. Sed dico quod intellectus habet hoc ex *influentia Primae Causae,* unde hoc solum a Prima Causa habet, scilicet quod sit perpetuus" (*Ibid.*, q. V, pág. 17, 8-16).

[22] *Ibid.*, q. VI, pág. 21, 96-99.

[23] "Duplex est potentia receptiva: una, quae est in receptione et abiectione et transmutatione, et talis est per naturam materiae; alia est quae consistit in receptione pura, et ista non est per naturam materiae. Talis est in intellectu" (*ibid.*, q. VI, pág. 21, 100-104).

[24] *Quaestiones in tertium de anima,* ed. cit., q. VII, pág. 24, 56-58.

[25] "Omnis enim actus qui est actus per sui substantiam corporis, est organicus. Propter quod est perfectio corporis solum per suam potentiam, cum sit separabilis. Et hoc scripsit Aristoteles cum dixit in secundo (*De Anima,* II, 1, 413 a 7-8): si intellectus est actus corporis sicut nauta navis, sic est separabilis" (*Ibid.*, q. VII, pág. 24, 50-54).

[26] *Ibid.*, q. VII, pág. 23, 38-40.

mante, en el sentido de la exégesis tomista de Aristóteles, sino como potencia que obra en el cuerpo toda intelección y toda acción.[27] Obra toda intelección del cuerpo en cuanto cumple la función de intelecto con una de sus partes, no utilizando como instrumento u órgano el cuerpo mismo, sino por el hecho de que se comunica con el operante en virtud de dicha parte, es decir la fantasía.[28] Por lo demás, en lo que respecta a toda acción, el intelecto está en el cuerpo en cuanto lo mueve, o sea en cuanto es motor dentro del mismo.[29] Es decir que el intelecto está en el cuerpo no como forma sustancial sino como potencia operante que es motor: mueve *per se* todo obrar del cuerpo, y *per accidens* la intelección, mediante la fantasía.[30]

Al término de esta tercera parte, el maestro, que "sillogizzó invidiosi veri",[31] expone expresamente la cuestión "Utrum sit unus intellectus in omnibus", que es introducida de este modo: "Consequenter quaeritur qualiter intellectus nobis copulatur, utrum scilicet sit unus intellectus in omnibus, non numeratus numeratione hominum, vel sit intellectus plurificatus et numeratus secundum numerationem hominum".[32] La solución depende de las premisas: si el *nous joristós* es una forma en sí y para sí separada del cuerpo según su ser, necesariamente su ser es único.[33] ¿Pero entonces cómo responder al problema de la *copulatio* de un intelecto único separado con cada hombre singular, pues la experiencia irrecusable testimoniada por la sola conciencia indica que es en verdad el hombre concreto quien posee entendimiento y no el intelecto único separado y universal? Precisamente, según Santo Tomás es imposible que exista un solo intelecto

---

27 "Si vero dicatur quod intellectus est perfectio corporis non secundum substantiam suam, sed secundum suam potestatem, tunc diceretur quod intellectus est in corpore, et exponatur alio modo hoc esse, scilicet quod intellectus est in corpore, scilicet operans in corpore, et hoc potest esse dupliciter, scilicet intelligens vel movens" (*In tertium de Anima*, q. VIII, pág. 25, 16-19).

28 "Dico quod intellectus non est in qualibet parte corporis quantum ad istum actum qui est intelligere. Sed ideo est intelligens in corpore quod est intellectus in aliqua parte, non utens tanquam instrumento vel organo ipso, sed propter hoc quod communicat cum operante per illam partem, scilicet cum phantasia" (*Ibid.*, q. VIII, pág. 25, 22-25).

29 "Secundum autem aliam operationem intellectus est in corpore, id est intellectus est movens corpus vel motor in corpore" (*Ibid.*, q. VIII, pág. 25, 25-27).

30 "Sic est intellectus in qualibet parte eo quod movet quamlibet partem per accidens, totum autem movet per se" (*Ibid.*, q. VIII, pág. 25, 27-28).

31 «Que silogizó verdades irritantes», véase DANTE, *Paradiso*, X, 139.

32 *In tertium de anima*, q. IX, ed. cit., pág. 25, 3-6.

33 "Hoc apparet ratione sumpta a finali causa multiplicationis individuorum sub una specie. Non est nisi quia esse specificum de se non potest salvari in uno secundum numerum. Quare in separatis non est necessaria multiplicatio individuorum sub una specie" (*Ibid.*, q. IX, pág. 26, 31-24). Sigerio también da otros argumentos: "Dico quod in natura intellectus non est quod multiplicetur secundum numerum. Scribitur *septimo Metaphysicae* (8, 1034 a 4-8) quod generans non generat aliquid multum in numero et unum in specie nisi per materiam" (*Ibid.*, pág. 26, 23-25).

para todos los hombres, partiendo de algo que no puede negarse sin afirmarlo en la misma negación: *hic homo singularis intelligit.*[34]

Por lo tanto, conociendo dicha dificultad, Sigerio formula una solución bastante original. Afirma que el intelecto es ciertamente uno en los diversos sujetos, así como una es su sustancia y su potencia,[35] pero en cuanto se une en acto con las *intentiones imaginatae* presentes en todo hombre, en tanto el intelecto se prolonga y une (*copulatur*) con cada sujeto singular.[36] Luego, como las *intentiones imaginatae* se numeran *(numerantur)* según la serie de los hombres, que son muchos, también el intelecto, en sí y para sí uno, se multiplica (*numerantur)* según el número de los individuos de la especie humana.[37] Por ello, aunque el *nous joristós* según su sustancia y su potencia sea siempre uno, en la medida en que las *intentiones imaginatae* se unen a nosotros el intelecto se une a nosotros, y en la medida en que las *intentiones imaginatae,* se diversifican en los diversos hombres el intelecto se diversifica:[38] el intelecto especulativo es uno en sí y para sí según el recipiente, diverso según lo recibido.[39]

La cuarta y última parte se refiere a las virtudes (*virtutes*) del *nous* único en sí y para sí, o sea al intelecto posible y agente. Aludiendo expresamente al famoso texto aristotélico "quod in unoquoque genere est aliquid quo est omnia facere et aliquod aliud quod es in potentia",[40] el autor afirma una distinción entre el intelecto posible y el intelecto agente.[41] Sin embargo esta distinción es meramente operativa, pues ambos intelectos son sólo dos potencialidades de la misma y única

---

34 "Ponamus igitur quod hic homo, puta Socrates vel Plato, intelligat: quod negaret non posset respondens, nisi intelligeret esse negandum. Negando igitur ponit: nam affirmare et negare intelligentis est" (SANTO TOMÁS, *Compendium Theologiae,* c. 85, Turín, 1954, nº 150, pág. 40 a).

35 "Unus est intellectus diversorum: una enim est substantia intellectus, et similiter una potestas" (*In tertium de anima,* q. IX, ed. cit., pág. 28, 60-61).

36 "Unde nota quod, sicut intellectus, quantum est de natura sua, est in potentia ad intentiones imaginatas (sic enim in potentia est ad hoc, ut copuletur nobis), per hoc quod copulatur actu intentionibus imaginatis, cum se haberet in potentia ad illas, per hoc copulatur nobis in actu" (*Ibid.,* pág. 28, 70-74).

37 "Et propter hoc, cum huiusmodi intentiones imaginatae numerentur secundum hominum numerationem, ideo per intentiones imaginatas intellectus numaratur nobis" (*Ibid.,* pág. 28, 74-76). También "Omnia enim intellecta sunt eiusdem intellectus, licet numerarentur intentiones imaginatae secundum numerationem hominum diversorum" (*Ibid.,* pág. 55, 43-45).

38 "Unde per hoc quod intentiones imaginatae, quae post efficiuntur actu intellecta, nobis copulatur, per hoc intellectus nobis copulatur, et secundum quod diversificantur huiusmodi intentiones imaginatae in diversis hominibus, secundum hoc diversificatur intellectus, licet ipse secundum suam substantiam sit unus et licet etiam potestas eius sit una (*Ibid.,* pág. 28, 79-84).

39 "AVERROES (*In De anima,* III, 5, S. Crawford, Cambridge 1953, pág. 407, 581-583) dicit quod intellectus speculativus iam ipse in omnibus est unus secundum recipiens, diversus autem secundum receptum" (*Ibid.,* pág. 28, 84-86).

40 ARISTÓTELES, *De An.,* III, 5, 430 a 10-13.

41 "Anima rationalis... separata... in se habet intellectum possibilem et agentem" (*In tertium de anima,* q. XIII, ed. cit. pág. 44, 29-33).

sustancia: "De intellectu agente et possibili intelligendum quod non sunt duae substantiae, sed sunt duae virtutes eiusdem substantiae".[42] La función del intelecto agente en el seno del *nous* único es poner en acto los inteligibles en el intelecto posible.[43] Esta operación de abstracción es descripta así: "Praesentibus imaginatis intentionibus in organo phantasiae, facit intellectus agens intentiones universales intentionibus imaginatis, et ab illis intentionibus similibus abstrahit rationes rerum intelligendi universales".[44] Por ello está en la naturaleza del intelecto único en sí y para sí que éste reciba las *intentiones imaginatae* a través de su parte denominada intelecto posible, y que ponga en acto los inteligibles en virtud de su parte denominada intelecto agente.[45]

Sigerio afirma luego que el intelecto único en sí y para sí se vincula con la especie humana y con el individuo singular de la especie humana.[46] Pero la vinculación del intelecto con la especie humana es más esencial que la unión con el individuo singular pues la especie humana es eterna y el intelecto que se le une es también eterno.[47] De manera que no está en la naturaleza del intelecto vincularse con el individuo singular de la especie, a menos que sea en potencia con las *intentiones imaginatae* de cualquier hombre.[48] Y ya que los hombres pertenecen todos a la misma naturaleza, el intelecto, que es uno en sí y para sí, se une o bien se vincula (*copulatur*) de manera esencial con la especie humana, mientras que sólo se relaciona de manera accidental con las *intentiones imaginatae* de los individuos singulares.[49]

En conclusión, pues, en las presentes *Quaestiones* el maestro brabantino retoma, como señalábamos, los problemas que Aristóteles dejó irresueltos en el libro III del *De Anima* y, casi prefigurando con una estructura medieval la dialéctica hegeliana del absoluto de

---

[42] *In tertium de anima*, q. 15, ed. cit. pág. 58, 42-43.

[43] "Dico quod intellectus agens nihil penitus recipit, et dico quod intellectus agens intelligibilia universalia abstracta actu facit in intellectu possibili" (*Ibid.*, q. 14, pág. 50, 101-103).

[44] *Ibid.*, q. 14, pág. 50, 103-106.

[45] "In natura intellectus est quod ipse recipiat intentiones imaginatas per partem sui quae dicitur intellectus possibilis, et quod actu agat illas intelligibiles per partem suam quae dicitur intellectus agens" (*Ibid.*, q. XIV, pág. 53, 7-10).

[46] "Intellectus copulatur humanae speciei, et intellectus copulatur huic individuo humanae speciei" (*In tertium de anima*, q. XIV, ed. cit., pág. 52, 78-79).

[47] "Intellectus copulatio humanae speciei essentialior est quam copulatio quae est huic individuo, propter hoc quod humana species aeterna est quia intellectus qui ei copulatur aeternus est. Copulatio autem intellectus huic individuo humanae speciei minus essentialis est. Unde etiam individum separatur, licet intellectus a specie humana nunquam separetur" (*Ibid.*, q. XIV, pág. 52, 79-85).

[48] "In natura intellectus non est quod ipse copuletur huic individuo, sed in natura eius est quod sit in potentia ad intentiones imaginatas cuiuscumque hominis" (*Ibid.*, q. XIV, pág. 52, 87-90).

[49] "Cum ipsi —los hombres— sint omnes eiusdem rationis, propter hoc intellectus, unus ex se existens, *essentialiter* unitur sive copulatur humanae speciei, sicut *accidentaliter* se habet ad intentiones imaginatas huius individui" (*Ibid.*, q. XIV, pág. 52, 90-93).

la conciencia,[50] propone un *nous joristós* único en sí y para sí según su sustancia y su potencia, que si bien en cuanto forma separada que no comunica su ser al cuerpo no es su forma sustancial, sigue siendo una potencia que obra en el hombre toda intelección y toda acción: el intelecto único, que posee en sí y para sí y de modo incomunicable su propia fórmula intelectiva (separada) y su propio ser sustancial, mientras se relaciona accidentalmente a los individuos singulares a través de las *intentiones imaginatae,* en virtud de su naturaleza eterna se une esencialmente a la especie humana —también eterna— como su propia potencia, o sea como su propio motor.[51]

## II. LA LIBERTAD EN LAS PRIMERAS OBRAS DE SIGERIO

Precedentemente hemos reparado en la incompletitud de la visión aristotélica de la naturaleza íntima de la libertad, no sólo en la incertidumbre acerca del sujeto originario de pertenencia y atribución,[52] sino también en el oscurecimiento del objeto principal en la dinámica existencial de la elección.[53] Esta incompletitud y su confluencia con la enseñanza bíblico-patrística está en la base de la problemática medieval relacionada con la originalidad de la noción de libertad: la visión aristotélica en este punto esencial de la antropología revelará a los *artiens* de París problemas y dificultades no inferiores a los suscitados por la naturaleza del *nous.* Hay quien acusa a Aristóteles de haber negado la existencia de la libertad: Juan de Salisbury es un eco de esta posición rotunda.[54] Sea como fuere, lo cierto es que en el medioevo se produce una corriente de exégesis artistotélica muy radical llamada

---

[50] Para un desarrollo del principio de la conciencia en la dialéctica hegeliana, cfr. particularmente la "Einleitung" a la *Phänomenologie des Geistes,* J. Hoffmeister, Leipzig, 1937, pág. 63-75.

[51] La posición averroísta recibe aún algunas críticas someras. En la cuestión XI, *Utrum anima separata pati possit ab igne,* Sigerio formula una explicación más o menos tomista, pero dice: "est quaestio non multum philosophica" (*In tertium de anima,* ed. cit., pág. 31, 3-4) y luego sostiene: "intellectus *unicus* in omnibus est et secundum substantiam suam et secundum suam potestatem" (*Ibid.,* pág. 34, 104-105), lo cual sin duda vuelve inexistente el problema. Para una exposición analítica de esta doctrina de Sigerio y su relación con Averroes, cfr. B. C. BAZÁN, "La unión entre el intelecto separado y los individuos según S. de Brabante", *Patristica et mediaevalia,* I, Bs. As., 1975, pág. 5-35. Bazán concluye el trabajo con una afirmación contraria a la interpretación de F. Van Steenberghen (*Siger de Brabant...,* II, 1942, pág. 631), pero más ajustada a los textos de Sigerio: "El dilema 'inmanencia o trascendencia' del intelecto, que tanto ha preocupado a la escuela aristotélica desde sus comienzos, es resuelto francamente por Sigerio en favor de la trascendencia. La inmanencia de hecho que afecta al intelecto en su relación operacional con los individuos no basta para poner en duda su trascendencia de naturaleza. El intelecto opera en nosotros; él no nos pertenece" (*loc. cit.,* pág. 35).

[52] En la posición aristotélica no se sabe con certeza si atribuir la decisión o elección al intelecto o a la voluntad. (*Eth. Nic.,* VI, 2, 1139 b 4).

[53] Cfr. MARCELO SÁNCHEZ SORONDO, "La positività dello spirito in Aristotele", *Aquinas,* a. 21, fas. 1, 1978, pág. 133 ss.

[54] "*De errore Aristotelis.* Sed tamen erravit, dum sublunaria casu – Credidit et fatis ulteriora geri. – Non est arbitrii libertas vera creatis. – Quam solum plene dicit habere Deum" (*Entheticus,* vers. 831-34, Patr. Lat., t. CXCIX, col. 983).

averroísmo latino, cuyas formulaciones una vez superada la impresión inicial, en una lectura más profunda difícilmente señalen una manera de rescatar el valor positivo de la libertad

No conocemos ninguna obra de Sigerio dedicada directamente al problema de la libertad. Empero, en ocasión del quinto sofisma de los *Impossibilia,* nos ha brindado una teoría bastante completa acerca de cómo la necesidad rige las acciones humanas. El autor del *De necessitate et contingentia causarum* abordó además, en el curso del tratado, la cuestión del libre albedrío; y ya que él relaciona el problema con la teoría general de las causas, podemos iniciar con este tratado nuestra exposición. Por otra parte, estos dos tratados están muy emparentados tanto en el aspecto doctrinario cuanto en la fecha de composición.[55]

El *De necessitate* trata el problema de la causalidad voluntaria a propósito de las causas *ut in pluribus,* contra las cuales él presenta la siguiente objeción: estas causas producen siempre su efecto cuando no están impedidas de hacerlo, de modo que su efecto tiene que ser necesario.[56] Sigerio, aludiendo expresamente al principio aviceniano "omnis effectus respectu suae causae est necessarius",[57] reconoce que las causas *ut in pluribus* cuando no sufren impedimentos producen sus efectos necesariamente.[58] Pero no se trata de una necesidad simple o bien de una necesidad absoluta; y no es tampoco el mismo tipo de necesidad de las causas presentes, o sea del mundo inferior.[59] Para comprender esta distinción, algunos han llegado a afirmar que toda causa que produce un efecto es necesaria, otros que no lo es, pues esto implicaría la suspensión del "consejo" y del libre albedrío.[60] Mas este error deriva, dice Sigerio, de la ignorancia de la antedicha distinción acerca de lo necesario: el autor da, en efecto, algún ejemplo que sin embargo no va al fondo del problema pues no se trata de una causalidad de tipo volitivo o moral sino más bien física. El

---

55 Cfr. *supra,* cap. precedente, nota 3.

56 "Causa ut in pluribus non impedita, etiam quando non est impedita, possibile est ut non eveniat ab ea effectus, licet non sit possibile quod a causa non impedita non eveniat effectus, quando non impedita" (*De necessitate,* III, ad secundum, J. J. Duin, Louvain, 1954, pág. 32, 6-9).

57 AVICENA, *Metaph.* VI, tr. 3, Venecia, 1508, 92 rb, text. A.

58 "Cum necessitas sit quaedam impossibilitas aliter se habendi, apparet quod in eventu effectus a causa impedibili est quaedam necessitas, et videlicet, quia causa ut in pluribus, existens in dispositione in qua habet causare effectum, et non impedita, non est in potentia ut non causet effectum, sic se habens. Et nisi esset talis necessitas, nihil a talibus causis eveniret" (*De necessitate,* ed. cit., pág. 32, 10-16).

59 "Ista tamen non est necessitas simpliciter, sicut neque cuiuslibet praesentis" (*Ibid.,* pág. 32, 17-18).

60 "Quidam enim... dixerunt omnia necessario evenire; et apparet iam in quo erraverunt. Alii autem, ut vitarent hunc errorem, inciderunt in alium dicentes quod causa, existens in dispositione illa in qua habet causare effectum, causa nullo modo esset ad effectum necessaria, quia tunc tolleretur consilium et liberum arbitrium" (*Ibid.,* pág. 33, 23-30).

maestro brabantino luego indica en qué no consiste la libertad de la voluntad y en qué consiste exactamente. Ante todo, dice Sigerio, no se debe comprender la libertad de la voluntad en sus operaciones como si la voluntad fuera en sí misma la causa primera de su querer y de su actuar, capaz de moverse por sí y en sí misma hacia objetos opuestos sin ser movida previamente por otro.[61] De hecho, el autor afirma que la voluntad no se mueve a querer sin (*nisi*) alguna aprehensión: "Voluntas enim non movetur ad volendum nisi ex aliqua apprehensione".[62] De manera que en esta fórmula negativa Sigerio reduce toda la causalidad del movimiento íntegro de la voluntad a la sola moción del intelecto ejercitada mediante los objetos aprehendidos: la voluntad en sí misma no tendría *in se et per se* más actividad propia que la de ser movida como pura pasividad por el intelecto mediante los objetos aprehendidos.[63] Sigerio continúa: la libertad de la voluntad no consiste tampoco en que cuando la voluntad está dispuesta a querer y el objeto que la mueve está dispuesto a moverla, la voluntad pueda no ser movida: esto es imposible.[64] Por lo tanto, cuando la voluntad está bajo la acción ejercitada por su objeto, ella no puede no quererlo, de manera que su acto es necesario. Finalmente, llegando a una definición positiva, el *De necessitate* dice: "Consistit in hoc libertas voluntatis quod, etsi ab aliquibus inveniatur aliquando mota voluntas, cum non sint impedita huiusmodi moventia voluntatem, talis est natura voluntatis quod quodlibet eorum, quae habent movere voluntatem, valeat a suo motu impediri; quod contingit voluntati econtra ad appetitum sensualem, quia *voluntas vult ex iudicio rationis,* appetitus autem sensualis appetit ex iudicio sensus".[65] Aunque esta definición de Sigerio parece poner al intelecto como sujeto originario de la elección, en la medida en que la voluntad actúa sin más originalidad raigal que la derivada *ex iudicio rationis,* aún no deja traslucir claramente el fondo del pensamiento del autor. Sin embargo lo que él nos ha dicho, o sea que en su acto la voluntad

---

[61] "Libertas voluntatis in suis operibus non sic est intelligenda, quod voluntas sit prima causa sui velle et sui operari potens se movere ad opposita, ab aliquo priori non mota." *Op. cit.,* pág. 34, 51-53).

[62] *Ibidem,* pág. 34, 54-55.

[63] En efecto, Sigerio dice en una obra posterior y más madura: "Voluntas non movetur nisi ab intellectu, bonum enim comprehensum sub ratione boni est id quod movet voluntatem." (*Quaestiones super libros physicorum,* L. VIII, q. 12, P. Delhaye, Louvain, 1941, pág. 210). Y también: "Voluntas est *virtus passiva quia movetur a bono comprehenso.*" (*Ibidem,* pág. 116).

[64] "Non est etiam haec libertas voluntatis quod, ipsa voluntate existente in dispositione illa in qua nata est moveri ad aliquid volendum, et movente etiam existente in dispositione in qua natum est movere, habeat aliquando non moveri voluntas, vel habeat potentiam ut non moveatur sic disposita et agente sic disposito; hoc enim est impossibile." (*De necessitate,* III, ad secundum, ed. cit., pág. 34, 55-60).

[65] *Ibidem,* pág. 34, 60-66.

no es activamente libre como causa en sí y para sí de su querer y obrar, bastaría para hacernos presentir en esta definición un grave oscurecimiento de la originalidad propia de la libertad.

Sigerio manifiesta su pensamiento con más claridad posteriormente, cuando habla de la necesidad en las causas *ut in pluribus* que él ha identificado con la voluntad. En efecto, dice el maestro brabantino: "Necessitas qua causa *ut in pluribus,* non impedita, non est in potentia ad hoc ut impediatur tempore quo non impedita, vel ut non causet effectum tempore quo non impedita, non est necessitas simpliciter sed secundum quid. Necessarium enim est quod impossibile est aliter se habere; impossibile autem privat potentiam ad actum, pro tempore presenti et quocumque futuro, ita quod illud quod est, vel esse potest in quocumque futuro, non habet rationem impossibilis simpliciter. Illud igitur quod est aliquale et habet potentiam ut aliter se habeat in praesenti vel in aliquo futuro determinato, non est necessarium simpliciter sed tantum quo seu pro tempore determinato. Quod igitur causa non impedita non est in potentia et non causet efectum suum, quando ipsum causat, vel causa non impedita non est in potentia ut impediatur tempore quo non impedita, est necessitas quo, non simpliciter, eo quod in his non fit privatio potentiae ad aliter se habendum nisi pro tempore determinato".[66]

Luego, según el autor de *De necessitate et contingentia causarum,* la voluntad humana está sujeta a la condición general de las causas *ut in pluribus.* Estas causas son por definición las que producen ordinariamente sus efectos, pero no siempre, pues a su vez ellas pueden estar impedidas. Cuando producen su efecto, lo producen necesariamente; pero como no lo producen siempre no se mueven según una necesidad absoluta sino según una necesidad relativa. De modo que en cada acto singular las causas *ut in pluribus* están sujetas a la ley de la necesidad temporaria. Con lo cual el libre albedrío, según nuestro autor, es una noción que sirve sólo para explicar el hecho de la contingencia en el ejercicio de la voluntad: la voluntad, pudiendo aplicarse a actos contrapuestos no está sujeta a la ley de la necesidad absoluta, pues en tal caso no produciría sino una categoría de actos siempre idénticos, y sigue sujeta a la ley de la necesidad relativa, en el sentido de que sus actos diversos están, en cada caso singular, sujetos a la ley de la necesidad. Así es como en última instancia nuestro autor, partiendo del principio aviceniano *omnis effectus respectu suae causae est necessarius,* llega a identificar la libertad con la necesidad de las causas *ut in pluribus*: la libertad como contingencia de

[66] *De necessitate,* ed. cit., addition de G. de Fontaines, ulterius considerandum, pág. 49, 1-13.

la voluntad aplicable a objetos opuestos es —por decirlo con Hegel— primera inmediatez, pues en último análisis, la libertad se resuelve (disuelve) en una síntesis dialéctica de "causalidad" y "necesidad" por cuanto la voluntad como causa *ut in pluribus* está sujeta a la ley de la necesidad según el principio *necessarium est enim quod impossibile est aliter se habere.*[67] Es indudable que en este punto, así como en la interpretación del *nous,* Sigerio a su manera medieval no está muy lejos de Hegel, quien identifica la libertad con la necesidad.[68]

El filósofo brabantino, como hemos indicado, ha tocado en su *Impossibilia* la cuestión de la libertad humana, a propósito del sofisma que él ha enunciado con esta formulación: "in humanis actibus non esset actus malus, propter quam malitiam actus ille deberet prohiberi vel aliquis ex eo puniri".[69] En la resolución del citado sofisma, Sigerio trata el conjunto de la cuestión relacionada con el problema del mal en las acciones humanas. La exposición de la doctrina puede reducirse a cuatro puntos claros y distintos: 1º) Qué es una mala acción humana; 2º) Cuál es su relación con la Causa Primera; 3º) El Legislador debe castigar esta mala acción; 4º) La voluntad humana está sujeta a una necesidad al (para) llevar a cabo esta acción.

La definición del acto bueno y del acto malo que nos da Sigerio ya es característica. El acto bueno es el que se conforma a la recta razón, el acto malo es en cambio el que no se conforma a ella.[70] En cuanto a la recta razón, es la que se conforma al bien de la especie humana.[71] Por lo tanto, ni la bondad ni la maldad del acto derivan ni de la naturaleza del mismo (fin-objeto-circunstancias) ni de su relación con la ley eterna: el acto malo es aquel, y sólo aquel, que no está en función del interés de la especie.[72]

¿Cómo es posible el acto malo cuando la Causa Primera, de la que todo depende, es buena y perfecta? La acción humana es mala por deficiencia de la razón. La razón cede y peca bajo la acción de un agente que la solicita y anima: y es a su imperfección que se atribuye el mal. En cuanto al agente que ha propiciado la ocasión,

---

[67] *Ibidem,* pág. 49, 1-13.

[68] *Enzikl. d. philos. Wiss.,* ss 158 y 159, Hamburgo, 1969, pág. 148 ss.

[69] *Impossibilia,* V. P. MANDONNET, Louvain, 1911, 2ª parte, pág. 86, V.

[70] "Actus humanus dicitur malus, qui fit extra rectam rationem, sicut et bonus, qui fit secundum ordinem rectae rationis." (*Ibid.,* pág. 87, Et ad horum intellectum...).

[71] "Rectae rationis humanae est ordinare actiones humanas in bonum humanum. Bona enim et perfectiones aliorum entium naturalium non subiacent actionibus humanis. Propter quod non rectae rationis est ordinare de bono aliorum, nisi pro quanto agibile est ab homine illud bonum et venit in usum hominis et ad bonum humanum ordinatur" (*Ibid.,* Tertio...).

[72] "Iudicatur in humanis actibus actus malus non referendo nec attendendo ad totum universum, sed ad ipsam hominum communitatem, ita quod frequenter fit malum in actibus humanis cum bono et perfectione in agendo quorundam aliorum agentium quae rationem in actu suo deficere faciunt" (*Ibid.,* V, 2ª parte, pág. 87).

el hecho de su presencia y de su acción se remite (*reducitur*) a la Causa Primera como a su causa propia.[73]

Pero si es así, el "Primer Proveedor" del mundo —por decirlo con Sigerio— ha introducido el mal en el ordenamiento de su plan. ¿Cómo entonces El puede desear que estos actos malos sean castigados?

El autor responde: Dios ha incluido en su obra actos malos que se realizan por deficiencia de la razón y la voluntad y no por defecto de su propia causalidad, y no obstante El desea que estos actos se castiguen. La razón reside en que el Primer Principio atiende tanto al bien de los hombres cuanto al bien y las acciones de los seres que carecen de razón. Mientras El ordena el bien de los hombres, quiere que los legisladores humanos castiguen las malas acciones, pues ellos son los proveedores del bien humano o de la ciudad, o sea de un bien particular. Dios es el Proveedor Universal y provee al bien de todos los seres, pero no puede impedir el conflicto que resulta de la presencia de intereses contradictorios en su obra, ya que su administración se extiende a un orden de cosas contrarias.[74]

Sin embargo, objeta Sigerio a su propia argumentación, lo que el hombre desea y hace necesariamente no debe ser objeto de castigo. Ahora bien, el hombre actúa bajo el imperio de la necesidad, ya que según el principio aviceniano: *Nullus effectus evenit nisi a causa, respectus cuius suum esse necessarium est.*[75] Y aquí se toca el punto

---

[73] "Cum deficiat ratio in actu humano, ita quod per eius defectum defectus in actu contingat, aliquid accidens et ei occurrens sua actione facit eam deficere. Agens autem illud et eius actio, quod rationem deficere facit, in ordnm causae primae reducitur, sicut in suam causam" (*Ibid.*, Et secundo...).

[74] "Sciendum est quod simul stant quod actus mali ordinati sunt a primo provisore, non tamen contingentes per eius defectum, sed propter defectum rationis et voluntatis, et nihilominus tamen punitio illorum a primo principio est ordinata. Cuius ratio est quia primum principium ordinat et bonum humanum et bonum et actiones eitam eorum quae rationem deficere faciunt; et unde ordinat ea et actiones eorum quae sua actione et sic suo bono rationem deficere faciunt, quodam modo ordinat actus humanos malos qui rationem tamen defectus habent proprie secundum quod referantur in agens proximum, non in agens primum. In specie enim actionis agentis primi, secundum quod actio eius est, nullus cadit defectus. Secundum vero quod primum etiam intendit bonum humanum, et non tantum bonum aliorum, punitio autem humanorum actuum malorum ordinem habet in bonum humanum. Hinc est quod punitiones quibus legumlatores malos puniunt ex ordine primi contingunt. Legumlator autem in civitate solum bonum humanum intendens, actum eundem non punit et ordinat, sed quem ordinat non punit, et quem punit non ordinat. Aliter autem est de primo provisore, eo quod sub eius ordine cadit et bonum humanum et bonum aliorum, sicut dictum est. Cuius simile in naturalibus dari potest, quod, quia primum principium ordinat non tantum quod fiat calidum, sed etiam quod fiat frigidum, non fit autem calidum nisi corruptiones frigidi, nec frigidum nisi corruptione calidi. Hinc est quod primum principium ordinat quod fiat calidum et corrumpatur frigidum, et e contrario. Sic etiam et ordinat quod fiant actus humani mali, et quod non fiant, sed punitione corrumpantur. Sub eius enim ordine multi cadunt ordines contrarii". (*Ibid.*, V, 2ª parte, pág. 88, Quinto...).

[75] "Homo in his quae necessario vult et necessario facit puniri non debet, nec in his utilis punitio seu prohibitio. Sed queaecunque vult homo et fecit, necessario vult et facit,

fundamental de la doctrina del maestro brabantino sobre el oscurecimiento del momento originario de la libertad humana como ruptura de la necesidad causal de la inteligencia sobre la voluntad o de la voluntad sobre sí misma por la autofirmación del espíritu en y sobre sí mismo, o sea emergencia del yo como posibilidad de elección, no sólo en el sentido moral —como posibilidad de elección entre el bien y el mal— sino, y ante todo, en el sentido metafísico-existencial de reducción al fundamento de la libertad, de resolución en la elección del fin, de autocualificación interior del yo entre lo finito o lo Infinito. En efecto, Sigerio se cuida de responder que el hombre es libre en cuanto puede optar entre el bien y el mal, entre lo finito y lo Infinito, y que en consecuencia es responsable de sus actos. Al contrario, en toda la cuestión no habla nunca de la libertad ni de la elección como emergencia del yo en la necesidad causal: la sola cuestión que se plantea es distinguir entre necesidad y necesidad pero siempre dentro del principio aviceniano *omnis effectus respectu suae causae est necessarius, aut a sua causa non eveniret.*

Luego, según el maestro brabantino pueden distinguirse tres formas de necesidad en lo que concierne a la voluntad humana. La primera es la necesidad de coacción, o sea la que lleva a mover la voluntad contra sus propios deseos. Pero tal necesidad es imposible; y si se da en una acción humana, no puede castigarse esta acción porque la voluntad en rigor no la ha producido.[76] Una segunda forma de necesidad para la voluntad y las acciones sería la que se produciría si el hombre se decidiera a desear algo de lo que no puede ser privado. En este caso es inútil castigar: de hecho el castigo tiene por meta detener la acción de una causa que inclina al hombre a desear.[77] Un tercer tipo de necesidad es aquel donde el acto humano es producido bajo la acción de una causa que puede ser impedida. El acto humano, pues, se produce necesariamente si la causa no está

quia nullus efectus evenit nisi a causa, respectu cuius suum esse necessarium est, sicut et dicit Avicenna" (*Ibid.*, pág. 87, Praeterea...).

[76] "Ad quartum dicendum quod necessarium potest intelligi ad praesens tripliciter. Uno modo sicut est necessarium coactionis; et tale necessarium non potest cadere in voluntate, quia voluntas in volendo cogi non potest. Quidquid enim vult, apta vult, et non contra eius impetum; necessarium vero coactionis cadens in actione hominis punire non debet. Non enim puniendus est aliquis nisi pro eo quod facit. Quod autem quis coactus facit, facere non videtur, eo quod voluntarie non facit. Punitur enim ne iterum illud velit et faciat; nunc autem illud volens non faciebat, et in ipso etiam non est ut eundem actum alias sic faciat vel non faciat. Unde necessarium coactionis punitionem non habet" (*Ibid.*, pág. 89).

[77] "Secundo modo potest intelligi necessarium in voluntate et actione humana, si quis ex causa quae non potest impediri velit aliquid, et per consequens faciat. Et si tale necessarium esset in actibus humanis, non punirentur. Punitio enim a recta ratione ordinatur sicut impedimentum causae ex qua causa homo aliquid voluit et per consequens fecit. Quod si nostrae voluntates et actiones fierent ex causis non natis impediri, otiose legumlatores punitiones ordinarent" (*Ibid.*, pág. 89).

impedida de actuar, pues todos los efectos son necesarios respecto de las causas que los producen. Así, se puede morir o bien por haber absorbido elementos demasiado calientes o bien porque el ser viviente está compuesto de elementos contrarios que lo vuelven corruptible. En la segunda hipótesis, que es el segundo modo de necesidad, no se puede evitar la causa de la cual deriva el efecto. Pero es diferente cuando la acción nociva de la causa puede ser combatida ó suprimida: este es el tercer tipo de necesidad, o sea la necesidad condicional, la que rige las acciones humanas, y no impide que se puedan castigar. Pues aunque la acción humana se produce necesariamente una vez que la causa interviene, en estos casos se pueden castigar las acciones humanas, ya que ni la causa ni el efecto son necesarios de por sí en la medida en que es posible presentarles obstáculos. La persuasión y los castigos son justamente los obstáculos o medicamentos destinados a impedir la acción de las causas que inducen al hombre al mal.[78]

Puede observarse que esta respuesta a un grupo de problemas suscitados por la presencia del mal moral no es más que una resolución de la originalidad propia de la libertad en un proceso dialéctico de causalidad y necesidad. Ante todo, ¿quién no reconoce que las sanciones penales con que la sociedad amenaza a los delincuentes no

[78] "Tertio modo est necessarium in actibus secundum quod effectus proveniens ex aliqua causa quae nata est impediri, a qua tamen existente in dispositione illa in qua effectus ab ea provenit et ipsa non impedita necesse est effectum evenire. Sic enim omnis effectus respectu suae causae est necessarius, ut vult Avicenna, aut a sua causa non eveniret. Et hoc necessarium et secundo modo necessarium multum differunt. Comestio enim calidorum aliquando mortem inducit et compositio viventis ex contrariis etiam mortem inducit. Sed una istarum causarum non nata est impediri, et ideo semper effectum inducit. Alia autem quamquam non impedita ad actionem sit necessaria, non tamen semper, quando ponitur, effectus ponitur, pro eo quod aliquando recipit impedimentum. Et tale necessarium in actibus humanis non excludit punitionem, sicut etiam nec excludit alia impedimenta in aliis. Quamquam enim ex aliquia causa aliquis velit aliquid et illud agat, et causa illa existens in dispositione illa, in qua causa effectus et non impedita, necessaria esset ad effectum. Quia tamen in se non est necessaria, ne alias, ipsa posita, effectus ponatur, ordinantur contra eam impedimenta et persuasionum et punitionum. Unde dicentes quod omnia de necessitate a suis causis eveniat, propter hoc quod effectus respectu suae causae existentis in dispositione illa, a qua effectus evenit, necessarius sit ab ea, peccant, Dicitur enim effectus necessario evenire ex causa, non quia necessario ab ea evenit, sed quia semper ab ea evenit, ita quod quandocumque ponatur causa, ponatur et effectus.

Quod si tu dicas: quandocumque ponitur causa a qua effectus evenit non impedita, semper effectus ab ea evenit, ita quod non tantum effectus necessario evenit a sua causa quando evenit, imo ab illa non impedita semper evenit; est dicendum ad hoc quod sine dubio, causa ut in pluribus, cum est in actualitate ad effectum, est necessaria; et quando cumque ponitur non impedita, ponitur effectus. Sed ex hoc non sequitur quod tales effectus a sua causa per se de necessitate eveniant, quia absentia impedimenti non est causa effectus per se, sed tantum sicut removens prohibens; et ideo, cum consideraveris illud quod fuit causa per se ad effectum, invenies effectum ex illo non semper evenire. Si vero omnes actiones humanae et voluntates fierent ab aliqua tali causa per se, quae necessaria esset ad effectum, ita quod non nata impediri, actus humani non haberent punitionem. Sed necessarium tertio in actibus humanis, quod est *necessarium ex conditione*, non removent punitionem in actibus humanis" (*Ibid.*, págs. 89-90).

son obstáculo suficiente para impedir al hombre que cometa el mal, ya que los criminales existieron y existen todavía? Además, los delincuentes que conocen estas sanciones caen en el segundo modo de necesidad, donde la causa que inclina al mal no puede ser anulada. Pero según Sigerio es inútil castigar lo que no puede evitarse. ¿Entonces...?

Sin duda lo que Sigerio quiere destacar es la influencia del motivo sobre el acto volitivo, lo que significa que la causa que interviene incitando a la acción es el objeto presentado por la razón a la voluntad. Pero si bien él excluye de la actividad volitiva una necesidad absoluta, por cuanto la causa puede ser impedida, aún queda una causalidad necesaria de la inteligencia sobre la voluntad mediante el motivo que llama *ex conditione,* o sea si la causa no es impedida. Por ello, la declaración de que las acciones humanas están regidas por la necesidad es formal en Sigerio.

En conclusión, partiendo del principio determinista aviceniano *omnis effectus respectu suae causae est necessarius,*[79] Sigerio llega a identificar la libertad con la necesidad (*ex conditione*) del proceso causal: la libertad no sería pues más que la necesidad según la cual un efecto deriva de su causa si la causa no está impedida. De manera que el momento originario de la libertad en cuanto autofirmación del espíritu como yo en y sobre sí mismo en la emergencia de la elección, es resuelto en la necesidad de la causa no impedida, o sea en el determinismo causal de la inteligencia sobre la voluntad que inicia el proceso de la necesidad si no se lo impide algo, algo que no es ciertamente la voluntad como causa primera de su querer y obrar o sea el yo como instancia radical de la persona sino algo externo y simplemente condicionante *sicut removens prohibens.*[80] Entonces, la incertidumbre aristotélica acerca del sujeto originario de pertenencia y atribución de la libertad como *proáiresis* parecería resuelta más bien a favor de la inteligencia, en las antípodas de Santo Tomás:[81] es

[79] AVICENA, *Metaph.* VI, tr. 3, ed. cit., 92 rb, text. A.

[80] "Absentia enim impedimenti nihil facit ad hoc ut sit effectus, nisi tantum removendo aliquid quod prohiberet ab effectu illud quod est causa per ser effectus" (*Impossibilia,* ed. cit., pág. 90). En efecto la voluntad no tendría más actividad propia que la de ser movida como pura pasividad por el intelecto: "Libertas voluntatis in suis operibus non sic est intelligenda, quod voluntas sit prima causa sui velle et sui operari potens se movere ad opposita, ab aliquo priori non mota. Voluntas enim non movetur ad volendum nisi ex aliqua apprehensione" (*De necessitate,* III, ad secundum, ed. cit., pág. 34, 51-53). También en un texto casi contemporáneo: "Non enim voluntas sic libera est quod sit causa prima sui velle; immo necesse est eam moveri ex aliqua apprehensione" ((2) *Métaphysique* (Cambridge Peterhouse 152), VI, 9, Duin, Louvain, 1954, pág. 109).

[81] Van Steenberghen dice que Sigerio "indique le fondement de la liberté en s'inspirant du *De Veritate* de saint Thomas: la volonté peut empêcher le motif d'action d'agir sur elle, *quia voluntas vult ex iudicio rationis, quae se habet ad opposita*" (*Sigieri de Brabant d'après ses oeuvres inédites,* Les Philosopes belges XII, Louvain, 1931, pág. 664).

la inteligencia la que como causa inicia, si no está impedida, el proceso que la voluntad debe seguir necesariamente.[82] Inteligencia, pues, única según Sigerio como hemos visto,[83] que poseyendo en sí y para sí su propia forma intelectiva y su propio ser sustancial como *nous joristós,* mientras se relaciona accidentalmente con los individuos singulares mediante las *intentiones imaginatae,* en virtud de su naturaleza eterna se une esencialmente a la especie humana —también eterna— como su propia y necesaria potencia, o sea como su causa motora propia y necesaria. De manera que en realidad no sólo se pierde la libertad sino también el yo, no sólo la singularidad de cada intelecto (*nous*) sino también la persona, y ya no queda lugar para la elección o sea para la libertad de elección y todo se precipita —de un modo casi hegeliano *ante litteram*— en el *fatum* de la historia como realizarse necesario de la especie humana.

---

Sin embargo habría que saber si es tan claro como pretende V.S. que para Santo Tomás el fundamento de la libertad es "quia voluntas vult ex iudicio rationis, quae se habet ad opposita". A nuestro juicio Santo Tomás atribuye la primera fuente de la ibertad a la *intentio boni o inclinatio necessaria ad ultimum finem* que pertenece a la voluntad y gracias a la cual la voluntad puede actualizar todas las facultades sensitivas y espirituales. Entonces puede decirse que el fundamento propio de la libertad según Santo Tomás no es el *iudicio rationis,* sino la autodeterminación originaria (*ursprüngliche Selbstbestimmung*) de la voluntad en el ejercicio de la libertad: la *libertas exercitii* tomista, que Sigerio no admite, sirve de fundamento a la *libertas specificationis* y reivindica, dentro de cierto condicionamiento por parte de la esfera racional, la independencia de la voluntad en la esfera tendencial como *causa sui* en sí y para sí del querer y obrar también de la inteligencia (cfr. *De Veritate,* q. XXIV; en esta exégesis interpretativa, C. FABRO, "Orizzontalità della libertà", *Angelicum* 48, 1971, fasc. 3-4, Roma).

La interpretación propuesta por Dom Lottin, "plus bienveillante" según Van Steenberghen, en nuestra opinión muestra simplemente que Sigerio replantea sin ofrecer solución alguna la duda aristotélica en cuanto a si el acto de la elección (*electio*) debe adjudicarse al intelecto o a la voluntad. Aristóteles cierra la hermética frase con la expresión de que es el hombre quien elige (*Ethic. Nic.,* VI, 2, 1139 b 4). Dom Lottin interpreta además que según Sigerio es el hombre quien puede impedir que la inteligencia obre necesariamente sobre la voluntad. En efecto, dice: "Sigerio sans doute a-t-il voulu dire que la cause en l'occurrence est l'objet, c'est-à-dire le mobile d'action présenté par la raison à la volonté: et, tout en accordant que l'objet détermine, nécessite la volonté, a-t-il maintenue que l'homme a le pouvoir d'empêcher que le motif d'action agisse de la sorte sur la volonté" (*Psychologie et morale aux XIIème. et XIIIème. siècles,* Louvain, 1942, T.I, pág. 264). ¿Pero cómo "l'homme a le pouvoir d'empêcher" si no se elimina la duda de Aristóteles y no se afirma con Santo Tomás que la *proáiresis* es un acto de la voluntad? (cfr. *S. Th.,* I-II, q. 13, a. 1).

[82] De hecho, con una cita explícita del conocido texto aristotélico *De Bona Fortuna* (*Ethic. ad Eud.* VII, 14, 1248 a 30 ss.) dice Sigerio: Tu vis intelligere hominem: hoc dependet ex aliquo volito; si hoc, tunc illam voluntatem praecedit alius intellectus, et sic de illo, sicut de primo; et sic oportet devenire ad aliquem intellectum causatum non ex praeexistente voluntate, aut in infinitum procedere... Unde... actionem voluntatis reducit in aliquem intellectum primo" (*Quaestiones in libros tres de Anima,* L. II, q. 20, F. v. STEENBERGHEN, pág. 85). Santo Tomás ve en el mismo texto *De Bona Fortuna* la causalidad primera "trascendental" de Dios en toda intelección y volición, pero no una causalidad primera "predicamental" de la inteligencia sobre la voluntad, como pretende Sigerio.

[83] Cfr. supra, cap. precedente.

## III. LA QUERELLA SOBRE LOS PRINCIPIOS

Santo Tomás, no menos que la escuela franciscana,[84] vio el peligro mortal que corrían el cristianismo y su concepción del hombre con esta posición de Sigerio, que él interpretó como actualización de Averroes tanto en el orden metafísico-psicológico cuanto en el orden ético: el Santo comprendió que la concepción del *nous* del maestro brabantino cuestionaba la esencia misma de la verdad y de la libertad del hombre.

Para combatir el error se requería descender al terreno del adversario, y eso fue lo que hizo Santo Tomás: su vehemente diatriba constituye quizá el momento culminante de la antropología cristiana medieval y parece anticipar en muchos aspectos la crítica no menos radical que Kierkegaard hará, de modo más existencial, al absoluto de la conciencia hegeliano, reivindicando al sujeto singular y su libertad. Me limito a señalar sólo los momentos esenciales de la réplica tomista.

a) *El hecho de la autoconciencia: "hic homo singularis intelligit"*. El punto cardinal alrededor del cual gira la exigencia tomista es la conciencia inmediata que cada hombre tiene de su "acto" de entendimiento, o sea el hecho de que *hic homo singularis intelligit,* que no puede ser negado sin afirmarlo en la misma negación.[85] Santo Tomás asume el hecho tal como es y no se demora en complicados análisis fenomenológicos: por lo demás parece que el mismo Sigerio, al considerar las razones del adversario, fue fuertemente impresionado por la sustancia de la exigencia tomista: "Ratio autem Thomae est haec, quod intelligere fit secundum ipsum intellectum; sed intelligere attribuitur non solum intellectui sed etiam homini ipsi; hoc autem non contingeret si anima intellectiva haberet esse separatum a materia et corpore".[86] La controversia esencial reside pues en hallar el modo "quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio: experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit".[87] El Angélico se apresura a excluir la explicación insuficiente de Sigerio toma-

---

[84] Antes de los sermones contra Sigerio pronunciados en 1267 en París por San Buenaventura, y de la condena del obispo Tempier (1270), Santo Tomás critica radicalmente la posición averroísta. En efecto, ya en el *Sententiarum* califica de "frívola" la doctrina de Averroes, pues: "Si non conjungitur intellectus nobiscum, nisi per hoc quod spcies intellecta aliquo modo habet subjectum in nobis, sequitur quod hic homo, scilicet Socrates, non intelligat, sed quod intellectus separatus intelligat ea quae ipse imaginatur: et plura alia absurda non difficile est adducere" (*In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, Mand., t. II, pág. 427). Cfr. también el largo tratado dedicado a mismo tema en el *C. Gentiles* (II, cc. 73, 75) y en el *De Veritate* (q. 10, a. 9), que sin duda son anteriores al pronunciamiento franciscano (1267) y al del magisterio (1270).

[85] "Negando igitur *ponit*: nam affirmare et negare intelligentis est" (*Comp. Theol.*, c. 85, Turín, 1954, nro. 150, pág. 40 a).

[86] SIGERIO, *De anima intellectiva*, cap. III, B. BAZÁN, Louvain, 1972, pág. 81, 92-95.

[87] *Summa Theol.*, 1, q. 76, a. 1, cor.

da del mismo Averroes, la de la *continuatio intellectus possibilis cum phantasmatibus,* según la cual el intelecto, manteniéndose uno en sí y para sí, mientras en virtud de su naturaleza eterna se une esencialmente a la especie humana —también eterna— como su potencia propia, o sea como su motor propio, se relaciona sólo accidentalmente con los individuos singulares mediante las *intentiones imaginatae,* para realizar de vez en cuando el proceso intelectivo.[88] No, responde enérgicamente Santo Tomás, esto no basta; así se puede explicar la "comprensión" de las percepciones individuales (fantasmas) —como cuando la pared es de color y el ojo ve los colores: ¡el acto de ver pertenece al ojo y no a la pared!— y no que quienes poseen entendimiento son sólo los sujetos singulares, Ticio y Cayo.[89] Por lo demás, añade, nosotros tenemos conciencia de que es el mismo sujeto quien siente y entiende simultáneamente: "Ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire".[90] Hay que admitir, pues, que el principio del entendimiento es inmanente al sujeto singular: "Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur" *(l. c.).* De modo que si esta inmanencia o bien unión del intelecto con Sócrates es comprendida, siguiendo a Sigerio, como de intelecto moviente a Sócrates movido, de nada sirve demostrar que Sócrates tiene entendimiento o que el entendimiento está en Sócrates, pues el entendimiento así no sería más que una acción inmanente al intelecto y fuera del propio Sócrates. En efecto, no se pude realizar ningún acto de entendimiento que no sea acto del intelecto, pues el entendimiento es al intelecto lo que el ver a la vista.[91] Además, si el entendimiento fuera una acción tran-

[88] "Intellectus copulatio humanae speciei essentialior est quam copulatio quae est huic individuo, propter hoc quod humana species aeterna est et quia intellectus qui ei copulatur aeternus est... Cum ipsi —los hombres— sint omnes eiusdem rationis, propter hoc intellectus, unus ex se existens, *essentialiter* unitur sive copulatur humanae speciei, sicut *accidentaliter* se habet ad intentiones imaginatas huius individui" (SIGERIO, *In tertium de anima,* q. XIV, ed. cit., pág. 52, 79-85 y 90-93). La operación intelectivo-abstractiva de la *continuatio intellectus possibilis cum phantasmatibus* es descripta así: "praesentibus imaginatis intentionibus in organo phantasiae, facit intellectus agens intentiones universales intentionibus imaginatis, et ab illis intentionibus similibus abstrahit rationes rerum intelligendi universalis" (*Ibid.,* pág. 50, 103 ss. Cfr. *supra,* cap. 1).

[89] "Ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis... Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur pareti; non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quod ipse, vel eius phantasmata intelligantur" (*Summa Theologiae,* I, q. 76, art. 1, corp.).

[90] *Ibid.*

[91] "Sic ergo, etsi intellectus ponatur uniri Socrati ut movens —según Sigerio—, nihil proficit ad hoc quod intelligere sit in Socrate, nedum quod Socrates intelligat: quia intelligere est actio quae est in intellectu tantum. Ex quo etiam patet falsum esse quod dicunt, quod intellectus non est actus corporis, sed ipsum intelligere. Non enim potest esse alicuius actus intelligere, cuius non sit actus intellectus: quia intelligere non est nisi in intellectu, sicut nec visio nisi in visu; unde nec visio potest esse alicuius, nisi illius cuius actus est visus" (*De unitate ntellectus,* cap. III, Keeler, Roma, 1946, 71, págs. 45-46).

sitoria como el mover, la acción del instrumento se atribuiría al agente principal: entonces, si el intelecto se uniera a Sócrates como su motor, según Sigerio, no se seguiría para Santo Tomás que el entendimiento conviene a Sócrates, sino que el intelecto entiende y Sócrates es entendido o quizá que el intelecto en su acto intelectivo mueve a Sócrates y Sócrates es movido.[92] Por lo tanto, para el Angélico el hecho irrecusable de la autoconciencia, o sea el *hic homo singularis intelligit,* no se explica con la unión accidental de la *continuatio intellectus possibilis cum phantasmatibus:* exige una inmanencia mucho más radical y fundante del intelecto en el individuo singular que aquella extrínseca de ser sólo su motor. En ese caso, ¿cuál unión o inmanencia?

b) *El principio de pertenencia: "Illud quo primo aliquid operatur est forma eius".* Una vez fuera de discusión el hecho de la autoconciencia, corresponde fundamentarlo con los principios de la metafísica aristotélica del acto y la potencia. Si el entendimiento conviene a "cada hombre" y "en cuanto hombre", hay que decir que procede de un principio actual que existe en el hombre mismo y determina al hombre como naturaleza racional. Tal principio es precisamente el alma espiritual, que es por lo tanto la forma sustancial del hombre: "Oportet igitur principium huius operationis quod est intelligere, formaliter inesse huic homini. Principium autem huius operationis non est aliqua forma cuius esse sit dependens a corpore..., unde oportet quod esse illius principii sit esse elevatum supra materiam corporalem et non dependens ab ipsa. Oportet ergo dicere, *si praedicta coniungantur,* quod quaedam spiritualis substantia sit forma humani corporis... Sic igitur et hic homo intelligit in quantum hic homo est ipsa substantia spiritualis, quae est anima, cuius actus proprius est intelligere. Si anima non uniretur corpori ut forma, sequeretur quod corpus et partes eius non haberet esse specificum per animam; quod manifeste false apparet: quia recedente anima non dicitur oculus aut caro et os nisi aequivoce, sicut oculus pictus vel lapideus. Unde manifestum est quod anima est forma et quod quid

[92] "Secundo, quia actio moventis propria non attribuitur instrumento aut moto; sed magis e converso, actio instrumente attribuitur principali moventi: non enim potest dici quod serra disponat de artificio; potest tamen dici quod artifex secat, quod est opus serrae. Propria autem operatio ipsius intellectus est intelligere; unde, dato etiam quod intelligere esset actio transiens in alterum sicut movere, non sequitur quod intelligere conveniret Socrati, si intellectus uniatur ei solum ut motor. Tertio, quia in his quorum actiones in alterum transeunt, opposito modo attribuuntur actiones moventibus et motis. Secundum aedificationem enim aedificator dicitur aedificare, aedificium vero aedificari. Si ergo intelligere esset actio in alterum transiens sicut movere, adhuc non esset dicendum quod Socrates intelligeret, ad hoc quod intellectus uniretur ei ut motor; sed magis quod intellectus intelligeret et Socrates intelligeretur; aut forte quod intellectus intelligendo moveret Socratem, et Socrates moveretur" (*Ibid.*, § § 72-73, pág. 46).

erat esse huius corporis, id est a qua hoc corpus habet rationem suae speciei".[93]

Por lo tanto el alma humana, en cuanto por su propia naturaleza está constituida para ser la forma sustancial de un cuerpo, de modo que es realmente el acto de una materia, es multiplicada e *individuada* por el cuerpo en el que es recibida: los muchos cuerpos hacen que existan muchas almas y las muchas almas multiplican las inteligencias de manera tal que exista una por cada hombre: "Individuae ergo sunt substantiae separatae et singulares; non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natae in alio esse, et per consequens nec participari a multis. Ex quo sequitur quod si aliqua forma nata est participari ab aliquo, ita quod sit actus alicuius materiae, illa potest individuari et multiplicari per comparationem ad materiam. Ostensum est, quod intellectus est virtus animae quae est actus corporis. In multis igitur corporibus sunt multae animae, et in multis animabus sunt multae virtutes intellectuales quae vocantur intellectus; nec propter hoc sequitur quod intellectus sit virtus materialis".[94] Separadas del cuerpo por la muerte, las almas conservan aún dicha individuación, por cuanto conservan la propia unidad de forma de un cuerpo dado: "Si quis autem obiiciat quod, si multiplicatur secundum corpora, sequitur quod destructis corporibus, non remaneant multae animae, patet solutio per ea quae supra dictum sunt. Unumquodque enim sic est ens, sicut unum, ut dicitur in *IV Metaph.*[95] Sicut igitur esse animae est quidem in corpore in quantum

[93] SANTO TOMÁS, *De spiritualibus creaturis*, q. un., art. 2, Turín, pág. 375-376.

[94] *De unitate intellectus contra Averroistas*, cap. V, s 103, ed. cit., pág. 66, 53-64. El procedimiento tomista se reduce esencialmente a acentuar el hecho *hic homo singularis intelligit* y el principio *Illud quod primo aliquid operatur, est forma eius* ambos inderogables: de ellos extrae directamente la consecuencia de que "el principio intelectivo debe ser en el hombre la forma sustancial única del cuerpo". Los dos momentos de la argumentación, con su conclusión —la singularidad (unidad e individualidad; *res, unum, aliquid, verum et bonum...*) del alma (y del intelecto) para cada hombre singular— son presentadas en forma concisa y magistral en el *Compendium Theologiae*: α) Ad quod ostendendum, procedendum est sicut proceditur contra negantes principia, ut ponamus aliquid quod omnino negari non possit. Ponamus igitur quod *hic homo*, puta Socrates vel Plato, *intelligat*: quod negare non posset respondens, nisi intelligeret esse negandum. Negando igitur *ponit*: nam affirmare et negare intelligentis est. β) Si autem hic homo intelligit, oportet *quod id quo formaliter intelligit, sit forma eius, quia nihil agit nisi secundum quod est actu.* Illud ergo quo agit agens, est actus eius, sicut calor quo calidum calefacit, est actus eius. Intellectus igitur quo homo intelligit, est forma huius hominis, et eadem ratione illius. γ) Impossibile est autem quod forma eadem numero sit diversorum secundum numerum, quia diversorum secundum numerum, non est idem esse. Unumquodque autem habet esse per suam formam. Impossibile est igitur quod intellectus quo homo intelligit, sit unus in omnibus" (cap. 85, Turín, 1954, O.T. II, nro. 150, p. 40 a.) La estructura teorética de la argumentación ya está claramente presente en el *Contra Gentiles*: "Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: unum enim et ens se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas rei sequitur unitatem formae. Impossibile est igitur diversorum individuorum esse formam unam. Forma autem huius hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominem esse unum intellectum" (L. II, cap. 73, Turín, 1961, T. II, nro. 1492, p. 208 b).

[95] II, 1003 b 30-34.

est forma corporis, nec est ante corpus; tamen destructo corpore, adhuc *remanet in suo esse:* ita unaquaeque anima remanet in sua unitate, et per consequens multae animae in sua multitudine".[96]

Aún subsiste la dificultad inicial, que provoca la solución averroísta de unir una realidad (principio) como el *nous,* que opera con la idea universal y es definido por Aristóteles como inmaterial e impasible y acto por esencia,[97] con un cuerpo material, particular y singular: "¿Cómo pueden estar juntas realidades que pertenecen a géneros opuestos del ser?".[98]

En su respuesta afirmativa, Santo Tomás recurre al principio neoplatónico de la "continuidad de los grados del ser", que él podía tomar de una fuente de valor reconocido, las obras del Pseudo-Dionisio Areopagita. Fiel a sus fuentes neoplatónicas, éste había afirmado la "afinidad" o contacto de los seres en los extremos inversos de sus naturalezas: "Divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum",[99] enunciación que Santo Tomás vierte en la fórmula *supremi infimi attingit infimum supremi.* Una vez admitido que el alma humana es la más inferior de las formas espirituales y que el cuerpo humano es el más noble y perfectoo de los cuerpos vivientes, no hay razón para que no puedan unirse como forma y materia: "Et ideo anima humana, quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod dignissimum est, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex materia et forma".[100]

Aún queda una dificultad. El alma espiritual, ya que es la forma única del hombre, debe ser raíz y principio de todas las operaciones que se realizan en el hombre, incluidas las sensitivas y vegetativas. ¿Pero cómo un alma espiritual puede tener en sí energías tan diversas —objeta Sigerio— cuando lo vegetativo y lo sensitivo, según Aristóteles, no pueden ser productos de una causa *ab extrinseco* (como sería el intelecto espiritual), pues son extraídos (*educuntur*) de la

---

96 *De Unit. Int. contra Aver.*, c. V, § 104, ed. cit., pág. 67, 65-73.

97 *De Anima,* III, 5, 430 a 17-18.

98 Sigerio, en efecto, plantea el problema en la primera cuestión "Utrum intellectivum radicatur in eadem anima substantia cum vegetativo et sensitivo" (cfr. *In tertium de anima,* ed. cit., pág. 1) y lo resuelve negativamente: "Virtus radicata in forma inmateriali non est eadem cum virtute radicata in forma materiali. Hoc est planum. Sed intellectus est virtus radicata in forma inmateriali. Probatio, quoniam tertio De anima dicitur quod intellectus simplex est et inmaterialis et impermixtus. Vegetativum sicut sensitivum radicantur in eadem substantia materiali. Ergo intellectvum non radicatur in eadem substantia cum vegetativo et sensitivo" (*Ibid.,* 25-32). Santo Tomás sintetiza de este modo la dificultad: "Forma et materia in eodem genere continentur: omne enim genus per actus et potentiam dividitur. Substantia autem intellectualis et corpus sunt diversa genera. Non igitur videtur possibile unum esse formam alterius" (*Cont. Gent.,* II, c. 56, Turín, 1961, T. II, § 1322, p. 181 b).

99 DION, *De div. nom.,* c. VII. (*P.G.* III, col. 872 B).

100 *De spirit. creaturis,* q. un. a. 2, fin., Turín, 1965, pág. 376.

potencia de la materia?[101] Santo Tomás responde con el principio: "Effectum superioris agentis habere virtutem quam habet effectus inferioris agentis, et adhuc amplius; unde et anima intellectiva, quamvis sit ab exteriori agente, habet tamen virtutes quas habent anima vegetativa et sensitiva, quae sunt ab inferioribus agentibus".[102] De esta manera, así como la forma de los cuerpos orgánicos da al cuerpo el ser y el ser-cuerpo, y el alma vegetativa, el ser-cuerpo y además el vivir, y el alma sensitiva, además de la vida da la sensibilidad, análogamente, el alma racional confiere al hombre todo esto y además el ser racional. Para sustentar su posición Santo Tomás cita el principio aristotélico "Sicut trigonum est in tetragono et tetragonum in pentagono, ita nutritivum est in sensitivo",[103] y añade: "Si autem idem subiecto est etiam intellectivum (quod ipse sub dubio relinquit), similiter dicendum esset quod vegetativum et sensitivum sunt in intellectivo, ut trigonum et tetragonum in pentagono".[104] Se ha observado que esta última inclusión, la del alma sensitiva en la intelectiva, falta en el texto aristotélico y que en realidad es un añadido de Santo Tomás para justificar su oposición a Sigerio. Recordemos sin embargo que el Estagirita enuncia el principio en la fórmula más general "semper enim in eo quod est consequenter, est potentia quod prius est",[105] la cual de por sí sugería dicha extensión.[106]

---

101 Sigerio le objeta a Santo Tomás: "Constat quod vegetativum et sensitivum educuntur de potentia materiae ecum formatur progenitum. Si ergo adveniret vegetativum et sensitivum ab extrinseco, oporteret quod corrumperentur vegetativum et sensitivum prius educta de potentia materiae per vegetativum et sensitivum advenientem ab extrinseco, quod nullus poneret, quia nihil corrumpitur nisi a uso contrario; vel necessario oporteret quod in homine esset duplex vegetativum et duplex sensitivum, quod similiter est inconveniens" (*In tertium de anima*, ed. cit., pág. 3). Poco antes Sigerio retoma así la posición tomista: "Quidam —Santo Tomás y Alberto Magno— ponunt quod vegetativum, sensitivum, et intellectivum radicantur in eadem substantia simplici. Et dicunt isti quod tota anima advenit ab extrinseco sub triplici virtute et differentia animae, quarum una mediante, ipsa potest operari praeter corpus, ut mediante intellectu intelligit; sed mediante alia duplici virtute, scilicet vegetativo et sensitivo, non potest operari nisi in corpore. Unde non potest vegetare nec sentire nisi in corpore. Et sic per relationem ad corpus differunt illae tres virtutes, cum omnes adveniant ab extrinseco" (*Ibid.*, pág. 2, 33-41).

102 *De unitate intellectus contra Averroistas*, c. I, s 50, ed cit. pág. 32 fin. El mismo principio expresado en forma neoplatónica se encuentra en *De spirit. creaturis*: "Quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite sed unite.... Unde perfectior forma facit per unum omnia quae inferiora faciunt per diversa et adhuc amplius" (q. un., art. 3, ed. cit., p. 381 b).

103 *De An.*, II, 3, 414 b, 31.

104 *De unitate intellectus contra Averroistas*, c. I, § 49, ed. cit., pág. 32, 67-70.

105 *De An.*, II, 3, 414 b, 29-30.

106 Santo Tomás cita íntegramente el principio aristotélico (cfr. *De unitate intellectus contra Averroistas*, c. I, § 48, ed. cit., pág. 32, 63-66). En el *De spirit. creaturis* (art. 3) el Angélico sustenta su posición no sólo aludiendo al principio de la analogía geométrica, sino también al de la analogía aritmética: "Species rerum sunt sicut numeri" (*Met.*, IX, 3, 1043 b, 33). La discontinuidad de la analogía matemática de los números parece encontrar su contrapartida en la continuidad implícita en la analogía geométrica, y el salto ascendente o descendente de forma en forma, al que se refieren ambas analogías, parece ser recuperado o salvado en el principio neoplatónico de la continuidad o contigüidad metafísica, precisamente con el cual Santo Tomás ha podido explicar la unión sustancial del alma

Por lo tanto, según Santo Tomás, el alma espiritual es la única forma sustancial del hombre de la que proceden no sólo las facultades superiores del entendimiento y del querer, sino también las de la vida sensitiva y vegetativa mediante las cuales actúa su realidad de forma sustancial del cuerpo. El Angélico estaba persuadido de que ésta era también la solución de Aristóteles y en el *De unitate intellectus* (c. I) sigue el texto aristotélico en todas sus ásperas y misteriosas sinuosidades: por lo tanto, aunque sea difícil realizar una exégesis exacta del texto aristotélico, coomo ya lo hemos demostrado anteriormente,[107] también es difícil no reconocer que la posición tomista (como ya lo reconocía Trendelenburg) si bien no corresponde a la letra desnuda ha captado en el clima cristiano el espíritu de los principios aristotélicos. Más aún, es asombroso que el Estagirita, que defiende contra Platón la forma como principio inmanente (entonces: ¡no separado!) de ser y de obrar en cada ente singular concreto,[108] luego no esté seguro de si el *nous* es principio inmanente de ser y de obrar en el hombre singular, que para colmo él define como "animal racional": en este sentido bien puede decirse, al margen de la exégesis textual, que Santo Tomás supera magistralmente a Aristóteles con los mismos principios aristotélicos.

c) *La pertenencia de la voluntad al sujeto espiritual singular y la autopertenencia de la libertad a la voluntad.* Para Santo Tomás la posición de Sigerio no sólo pone en crisis el hecho irrecusable de la autoconciencia y los principios metafísicos esenciales de la antropología, sino también lo que hay de más íntimo y profundo, de incomunicable y fundamental en toda comunicabilidad, algo constitutivo del hombre en cuanto tal, es decir, su yo como voluntad y libertad: no hay nada en el hombre si no es por su voluntad, por lo cual se denomina voluntario a lo que es más profundo y propio de los hombres.[109]

En efecto, el Angélico, remitiéndose al célebre texto aristotélico *"Voluntas autem in intellectu est"*,[110] afirma la pertenencia de la

—extremo último del orden espiritual— con el cuerpo —extremo supremo del orden material—, en virtud de la fusión que se realiza en el vértice entre el extremo ascendente y el descendente. La fórmula definitiva, según la cual debe pensarse, pues, la unión del alma con el cuerpo, es la que afirma: "Quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens" (*De spirit. creaturis*, art. 3, ed. cit., pág. 381).

107 Cfr. MARCELO SÁNCHEZ SORONDO, "La positività dello spirito in Aristotele", *Aquinas*, a. 21, fas. 1, 1978, pág. 126 ss.

108 *Metaph.*, VII, 2, 1028 b 24 ss. Curiosamente el principio *forma dat esse* se presenta en modo completo cuando Aristóteles lo aplica a la forma noble que es el alma. Cfr. *De An.*, II, 4, 415 b 8-28.

109 "Secundum istorum positionem...: subtrahitur enim quod est in nobis. Non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem; unde et hoc ipsum voluntarium dicitur, quod in nobis est" (*De unitate intellectus contra Averroistas*, cap. III, ed. cit., pág. 51, s 81).

110 "*En te tó logistikó gar hé boúlesis gígnetai*". (*De anima*, III, 9 432 b 5). De modo

voluntad a la espiritualidad que en la concepción aristotélica es el *nous* como facultad de lo universal distinto de la experiencia sensible ligada a lo particular derivado de la materia. Luego, si el *nous* no es uno en cada hombre singular, sino que se le une solamente por los fantasmas (en el proceso cognoscitivo) o bien como su motor, no existe la voluntad ni la libertad en cada hombre singular, sino sólo en el intelecto separado. De tal manera que *hic homo* no es dueño de sus actos, ni acto alguno que cometa puede ser laudable o despreciable.[111]

El punto de partida contra la escisión de la voluntad singular, según el Angélico disuelta en Sigerio en la voluntad universal *(voluntas separata)* del *nous* único, es la afirmación tomista de la pertenencia necesaria de la voluntad a cada persona singular. Santo Tomás puede declarar la pertenencia de la voluntad al sujeto espiritual singular no sólo porque ella encuentra su génesis en la intelectualidad, según la doctrina aristotélica,[112] sino sobre todo porque en última instancia la voluntad deriva en realidad del alma espiritual, que es la única forma sustancial de cada hombre por la cual *hic homo* no sólo es persona humana sino animal y viviente y cuerpo y ente.[113]

En efecto, el alma en cuanto principio formal-sustancial da el ser y el obrar a cada hombre singular. Pero el hombre, como toda criatura, siendo ente por participación no puede obrar por su esencia —lo cual es propio del ser por esencia—, sino que también debe actuar por participación, es decir mediante sus potencias:[114] así el

que Santo Tomás supera a Aristóteles por cuanto ubica la génesis última de la voluntad no en la pura intelectualidad sino en la espiritualidad de la persona humana en virtud de su alma inmortal y necesaria *a parte post creationem*: el intelecto es el principio formal-finalizante en cuanto concibe el bien como fin último y capta los medios y los dispone para la consecución de ese fin.

111 La argumentación tomista es clara: "(Demostración: A) Voluntas autem in intellectu est, ut patet per dictum Aristotelis in III *De Anima;* et per hoc quod in substantiis separatis est intellectus et voluntas; et per hoc etiam, quod contingit per voluntatem aliquid in universali amare vel odire sicut odimus latronum genus, ut Aristoteles dicit in sua *Rhetorica* (II, 4, 1382 a 6). (B) Si igitur intellectus non est aliquid huius hominis ut sit vere unum cum eo, sed unitur ei solum per phantasmata, vel sicut motor: (conclusión) non erit in hoc homine voluntas, sed in intellectu separato. Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquid eius actus erit laudabilis vel vituperabilis" (*De unitate intellectus contra Averroistas*, cap. III, § 81, ed. cit., pág. 51, 16-25).

112 La concepción aristotélica, sin la doctrina tomista del alma espiritual como única forma sustancial de cada individuo singular, puede sugerir la exégesis que Sigerio hace de Aristóteles, pues si la voluntad se funda en la sola intelectualidad y el *nous* es único, *ergo voluntas est una et separata omnibus!*

113 *De spiritualibus creaturis*, q. un. art. 3, ed. cit. pág. 381 b.

114 "Omne agens quod agit per suam essentiam est agens primum, ut dicit Avicenna. Cuius ratio est quod omne secundum agens, agit in quantum participat aliquid; et ita agit per aliquid additum essentiae" (*In I Sent.*, D. 3, q. IV, art. 2, Praet., Mand., T. I, pág. 115). El argumento reaparece posteriormente bajo la misma forma en la *Summa Contra Gentiles*: "Unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus, non *toto se agit, sed aliquo sui.* Quod autem non toto se agit non est primum agens: *agit enim alicuius participatione*, non per suam essentiam' (L. I, c. 16, 4º, Turín, 1965, T. II, pág. 24, 131).

alma no es más que el principio primero y remoto del obrar, y para producir sus operaciones, que son actuaciones accidentales, necesita de principios próximos que son facultades accidentales.[115] Estos principios próximos derivan (*fluunt*) del alma como de su principio (activo, final y luego material)[116] porque su ser sustancial es fundamento de la actualidad de los mismos.[117] Más aún, el alma, en virtud de su naturaleza espiritual y necesaria, en cuanto el *esse* le es inherente "como la redondez al círculo" *a parte post* de ser creada a imagen de Dios,[118] es fundamento propio de la derivación de las potencias espirituales.[119] De manera que según Santo Tomás la voluntad pertenece, como a su objeto propio de origen, inherencia y fin, al alma espiritual singular con la cual permanece unida para siempre, aun después de la muerte o separación del cuerpo (*l. c.*).

En conclusión, pues, es esta doctrina del alma la que permite al Angélico demostrar la pertenencia necesaria de la voluntad a cada persona singular, contra la resolución (disolución) de la voluntad singular en la *voluntas separata* única sostenida por Sigerio.

El segundo momento de la argumentación tomista es la afirmación de la autopertenencia originaria de la libertad a la voluntad. Sigerio parece resolver la incertidumbre aristotélica respecto del sujeto originario de pertenencia y atribución de la libertad como *proáiresis*[120] a favor de la inteligencia: es la inteligencia la que como causa inicia, si no está impedida, el proceso que la voluntad debe seguir necesariamente.[121] De manera que la libertad es más una función de la razón sobre la voluntad que el dominio de la voluntad sobre la razón, de acuerdo con la expresión ya mencionada: "Libertas

---

115 *Sum. Theol.*, I, q. 54, aa. 1-3 y q. 77, art. 1.

116 "Essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorusum per se vel simulcum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum" (*S. Th.*, I°, q. 77, art. 7).

117 "Omnes potentia animae... fluunt animae sicut a principio". (*S. Th.*, I°, q. 77, art. 6).

118 *S. Th.*, I°, 50, 5; también 76, 1 y 4, 5, 6.

119 "Omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animan solam sicut ad subiectum, ut *intellectus et voluntas*" (*S. Th.*, I°, q. 77, art. 8). De modo que Santo Tomás trasciende la argumentación griega y aristotélica acerca de la espiritualidad del alma, pues mientras en un primer momento fenomenológico prueba con Aristóteles la espiritualidad del alma por el obrar del entendimiento y el querer independiente del cuerpo (*operari sequitur esse*), en un segundo momento sintético-metafísico, con un argumento original de rara profundidad y belleza funda la espiritualidad en su noción de acto de ser (*esse*): es el acto de ser el que perteneciendo al alma humana de modo necesario *a parte post creationem* le confiere en el ser y el obrar —a ella y también a las potencias de su mismo género— su radical espiritualidad de imagen de Dios: "*Ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse*" (*De Pot.*, q. 6, art. 6, ad 5).

120 *Ethic. Nic.*, VI, 2, 1139 b 4.

121 Cfr. supra, cap. I.

voluntatis in suis operibus non sic est intelligenda, quod voluntas sit causa prima sui velle et sui operari potens se movere ad opposita, ab aliquo priori non mota. Voluntas enim non movetur ad volendum nisi ex aliqua apprehensione".[122]

Santo Tomás, en cambio, resuelve la incertidumbre de Aristóteles en forma totalmente opuesta: la elección "substantialiter non est actus rationis sed voluntatis".[123] Y la razón de esta pertenencia de la *proáiresis* a la voluntad es entendida por el Angélico como una inmanencia de "presencia de la potencia de la voluntad siempre en acto" de donde puede tomar el camino para la acción: "Potentia voluntatis semper actu est sibi praesens: sed actus voluntatis, quo vult finem aliquem, non semper est in ipsa voluntate. Per hunc autem movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat".[124] O sea que es esta pertenencia de la libertad a la voluntad, cuya potencia está siempre presente en acto ante sí misma, la que hace superar a Santo Tomás la duda aristotélica y al mismo tiempo se revela como el punto cardinal del ataque del Santo al determinismo de la inteligencia sobre la voluntad, regido por la necesidad, propuesto por Sigerio según el principio aviceniano "omnis effectus respectu suae causae est necessarius".[125] El itinerario es complejo y vale la pena recorrerlo en sus puntos principales según la admirable *Q. De Malo,* que parece el momento más alto de las reflexiones del Angélico al respecto.

Santo Tomás, aunque no menciona a ningún autor en particular, comienza sintetizando la concepción determinista-necesitante sobre la voluntad que bien puede ser la de su adversario Sigerio: "*Quidam* posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum; nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur".[126] Pronto el Angélico critica esta opinión mediante una *reductio ad absurdum*

---

122 *De Necessitate,* III, ad secundum, ed. cit., pág. 34, 51-53. También: "Non enim voluntas sic libera est quod sit causa prima sui velle; immo necesse est eam moveri ex aliqua apprehensione" ((2) *Métaphysique* (Cambridge Peterhouse 152), VI, 9, Duin, Louvain, 1954, pág. 109). En efecto, la voluntad no tendría más actividad propia que la de ser movida como pura pasividad por el intelecto: "Voluntas est *virtus passiva quia movetur a bono comprehenso* et habet se ad opposita: non enim est nisi *virtus animae per quam inclinatur ad bonum comprehensum*" (*Quaestiones super libros physicorum,* L. II, q. 20. P. DELHAYE, Louvain, 1941, pág. 116). Cfr. *Ibid.*, L. VIII, q. 12, pág. 210.

123 *S. Th.*, I-II, q. 13, art. 1 cor.

124 *S. Th.*, I-II, q. 9, art. 3, ad. 2.

125 AVICENA, *Metaph.*, VI, tr. 3, Venecia, 1508, 92 rb, text. A.

126 *De Malo,* q. VI, a. un., Turín, 1965, Q.D., t. II, pág. 558 a. Santo Tomás añade una sutil explicación de cómo entiende esta necesariedad que parece tener presente la doctrina de Sigerio: no es una moción determinista sobre la voluntad con el principio *ad extra,* lo cual sería propiamente lo violento, sino una moción necesaria con el principio *ad intra* del sujeto, es decir de la inteligencia sobre la voluntad: "Non enim omne necessarium est violentum; sed solum id cuius principium est extra...: violentum eninm repugnat naturali sicut et voluntario, quia utriusque principium est intra, violenti autem principium est extra" (*I. c.*).

a la luz de la fe: "Haec autem opinio est haeretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit". Por lo demás, añade, no sólo dicha doctrina es herética, sino que destruye todo principio de la filosofía moral: la libertad de la persona singular es el fundamento de la vida moral porque sin ella no hay deliberación, exhortación, prescripción ni castigo, de los que trata la filosofía moral. En efecto, dice el Santo: "Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis Philosophia consistit".[127]

A continuación, Santo Tomás presenta su sólida argumentación. Con este propósito establece una clara distinción de la moción que puede realizarse en la voluntad humana, que es doble: *ex parte subiecti,* o sea mediante la misma voluntad, y *ex parte obiecti,* o sea mediante la intervención del intelecto que presenta el objeto. Esta fórmula genial ya es conocida porque se ha vuelto clásica. Tras haber precisado, en coherencia con su aristotelismo, que en el acto libre "intellectus est primum principium in genere causae formalis" porque su objeto es lo *ens et verum, y que* "obiectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam eius obiectum est bonum", pasa a la enunciación quizá más completa y profunda de la dialéctica de la libertad humana: I. *Quantum ad determinationem actus,* o sea *ex parte obiecti,* la moción parte obviamente de la percepción del intelecto (*ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu*) y tal movimiento se vuelve "necesitante" sólo por la aspiración a la felicidad en general, de la que el hombre no puede prescindir cuando se empeña en la acción. II. *Quantum ad exercitium actus,* o sea *ex parte subiecti,* que es propiamente la actividad de la persona en cuanto tal, el movimiento parte de la voluntad por cuanto —y esta es la última razón metafísica— ella es la *facultas ipsius finis principalis* que es precisamente el bien. La tesis tiene dos momentos, obsérvese bien: ante todo "hoc modo voluntas movet seipsam", luego mueve "et omnes potentias" comenzando precisamente por el intelecto: "Intelligo quia volo et

[127] *Ibid.* Santo Tomás realiza explícitamente la misma crítica a Sigerio en el *De Unitate intellectus contra Averroistas* "secundum istorum positionem, destruuntur moralis philosophiae principia... Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis vel vituperabilis; quod est divellere principia moralis philosophiae" (*De unitate intellectus contra Averroistas,* c. III, ed. cit. § 82, pág. 51. Cfr. *Ibid.,* c. IV, § 89, pág. 57).

utor omnibus potentiis quia volo".[128] Aquí reside el meollo de la resolución tomista, que mientras implica una superación definitiva de Aristóteles en la profundización de la dialéctica de la libertad, refuta radicalmetne la doctrina de Sigerio acerca del determinismo de la inteligencia sobre la voluntad.

En efecto, el primer momento de esta dialéctica afirma que "quantum ad exercitium actus, voluntas movetur a seipsa". Así como el intelecto, conocidos los primeros principios, se mueve para adquirir la ciencia, del mismoo modo la voluntad pasa de la volición del fin al empleo de los medios para conseguirlo: *"Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa, sicut movet alias potentias, ita et seipsam movet...* ita per hoc quod homo vult aliquid in actu; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem".[129] En este sentido, Santo Tomás invierte la doctrina de Sigerio según la cual "Voluntas non sit prima causa sui velle et sui operari potens se movere ad opposita, ab aliquo priori non mota".[130] Para el Angélico, en cambio, là voluntad posee el propio acto del modo más categórico: "Voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle. Quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam".[131] Más aún, mientras Sigerio afirma que el *bonum apprehensum* determina necesariamente la voluntad por cuanto esta es una potencia puramente pasiva según la fórmula "Voluntas autem, secundum quod virtus est, *passivum videtur esse, et ideo quod determinat ipsam sic est bonum comprehensum*",[132]

[128] *Q. de Malo,* q. VI, art. un. Ya en el *Sententiarum* se advierte su nuevo punto de partida: "Actum voluntatis percipit [intellectus] per redudantiam motus voluntatis in intellectum ex hoc quod colligantur in una essentia animae et secundum quod voluntas quodammodo movet intellectum, dum *'intelligo quia volo'*; et intellectus voluntatem, dum volo aliquid quia intelligo illud esse bonum" (*In III Sent.*, d. 23, q. I, art. 2, Moos III, p. 704). Y la misma doctrina está presente en toda la parábola reflexiva del Angélico: "Bonum in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus: utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obieto voluntatis, sicut quaedam particularia bona" (*S. Th.*, I-II, q. 9, art. 1).

[129] Como evidentemente toda causa segunda es movida originariamente por la Causa Primera, también la voluntad es movida originariamente por Dios en toda la profundidad y extensión de su actuar. Con ello, no sólo queda intacta sino que es puesta en acto la originalidad que compete a la libertad como principio activo: "Quantum ad exercitium actus... intellectus movetur a voluntate, voluntas autem non ab alia potentia sed a seipsa" (*De Malo,* 1. c., ad 10).

[130] De *Necessitate,* III, ad secundum, ed. cit., pág. 34, 51-53. Cfr. *supra,* notas 80 y 122.

[131] *S. Th.*, I-II, q. 9, art. 3, Sed contra.

[132] *Quaestiones super libros physicorum,* L. II, q. 21. P. DELHAYE, Louvain, 1941, pág. 118. También: "Voluntas enim non movetur ad volendum nisi ex aliqua apprehensione. Non est etiam haec libertas voluntatis quod, ipsa voluntate existente in dispositione illa in qua nata est moveri ad aliquid volendum, et movente etiam existente in dispositione in qua natum est movere, habeat aliquando non moveri voluntas, vel habeat potentiam ut non moveatur sic disposita et agente sic disposito; hoc est impossibile" (*De Necessitate,* ed. cit., pág. 34).

Santo Tomás insiste en dar relieve al acto de la voluntad de tal modo que se dice que el *objectum apprehensum* mueve *ab exteriori,* a diferencia del "principium interius quod producit ipsum voluntatis actum".[133] Esta originalidad positiva es inherente a la naturaleza de la voluntad, que para el Santo está en las antípodas de la pura pasividad como afirma Sigerio: "voluntas est virtus *passiva quia movetur a bono comprehenso*".[134] En efecto, dice Santo Tomás, la potencialidad de la materia primera que no se actualiza por sí misma, no se da en la potencia operativa del libre albedrío, que se actualiza en sí y para sí: "Ratio [= nulla potentia educit se in actum] procedit de potentia passiva ad esse, qualis est materia prima, quae non perducit se ad actum; non autem locum habet de potentia operativa, qualis est liberum arbitrium".[135] Contra la afirmación "bonum comprehensum sub ratione boni est id quod movet voluntatem" de Sigerio,[136] Santo Tomás reivindica, dentro de "cierto" condicionamiento por parte de la esfera racional en cuanto presenta el objeto, la independencia de la voluntad en la esfera tendencial. Para sustentar su posición cita la célebre distinción introducida por el Damaceno entre *thélesis y boúlesis,*[137] que equivale a la *voluntas ut natura* y *la voluntas ut ratio* de Santo Tomás. De la *voluntas ut natura* (*thélesis*), que tiene por objeto el *bonum in communi,* o sea la felicidad en general, puede decirse (como por otra parte de toda facultad respecto de su objeto) que está *determinata ad unum.* Pero esto concierne sólo a la determinación del objeto en cuanto objeto propio de la facultad, o sea el *bonum in communi* para la voluntad. En cuanto a la voluntad como facultad de elección *(boúlesis),* tanto respecto del objeto cuanto del acto, debe reconocerse que "voluntas est domina suorum actuum", en el sentido obvio de que "omne quod voluntas vult, potest velle et non velle".[138] Esta originalidad radical de la voluntad respecto de la razón es pues constitutiva del ejercicio del acto libre: "Non enim voluntas de necessitate sequitur rationem".[139]

Luego, si el momento constitutivo que funda e informa este predominio trascendental de la voluntad es el de la tendencia nece-

---

133 Dicho principio interior es tanto Dios como la voluntad, cada cual en su plano de causa primera y causa segunda (cfr. *De Malo,* q. III, art. 3).

134 *Quaestiones super libros physicorum,* L. II, q. 21, ed. cit., pág. 116 Cfr. también *(2)Métaphysique, VI,* 9 (Cambridge Peterhouse), ed. cit., pág. 109.

135 *De Ver.,* q. 24, art. 4, ad 15.

136 *Quaestiones super libros physicorum* L. VIII, q. 12, ed. cit., pág. 210. También: "Voluntas est virtus passiva *quia movetur a bono comprehenso* et habet se ad opposita: non enim est nisi *virtus animae per quam inclinatur ad bonum comprehensum*" (*Ibid.,* L. II, q. 20, ed. cit., pág. 116).

137 Cfr. *De fide orthodoxa,* L. II, cap. 22: P.G., 94, 944.

138 *De Ver.,* q. 22, art. 5; Sed contra: Praeterea 5 y ad 5.

139 *De Ver.,* q. 22, art. 15.

saria al bien universal como a su objeto, y el momento de la libertad es dado por la autonomía de la voluntad respecto del objeto como del acto en el sentido de *velle, nolle et non velle,* en realidad la voluntad comporta una positividad original respecto del intelecto en ambos momentos. Ante todo en la tendencia al fin, por cuanto precisamente a ella compete la *inclinatio necessaria ad ultimum finem,* así que "voluntas —a diferencia del intelecto— *ipsa inclinationem* hominis nominat" [140] al bien y la felicidad. Luego —y dentro de esta misma inclinación fundante— en el acto mismo de la "elección", como autodeterminación activa de la voluntad sobre sí misma y sobre todas las demás potencias, comenzando por el intelecto. En efecto, mientras todo el conjunto de la naturaleza inferior, el reino animal incluido, se agita y mueve según objetivos preestablecidos y por lo tanto mediante inclinaciones determinadas de manera unívoca, el hombre en cambio es sujeto espiritual que participa de la autonomía divina. Santo Tomás dice al respecto: "Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde, *quanto aliqua natura est Dei vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare*". Entoncs "natura rationalis quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa".[141]

Por ello, lejos de hacer consistir la libertad de la voluntad en el querer de acuerdo con el "juicio" de la razón, según la clásica expre-

---

140 *De Ver.*, q. 22, art. 6 y ad 3. El fundamento último del primado trascendental de la voluntad sobre las facultades del alma es para Santo Tomás —así como para la tradición neoplatónica— el primado del bien como fin último del hombre: de donde la magistral afirmación del que el libre albedrío "propter hoc non dicitur pars animae, sed *tota anima,* non quia non sit determinata potentia, sed quia non se extendit per imperium ad determinatos actus, sed *ad omnes actus* hominis qui libero arbitrio subiacent" (*In II Sent.*, d. 24, q. I, art. 2 ad 11, Mandonnet T. II, pág. 597).

141 *De Ver.* q. 22, art. 4. Sigerio, en cambio, de acuerdo con su determinismo intelectualista, no advierte esta participación de la autonomía divina en el sujeto espiritual: al contrario, identifica el determinismo unívoco de la sensación sobre el apetito, propio del reino animal, con la moción del último juicio del intelecto sobre la voluntad. He aquí el texto: "(Utrum ratio boni plus sit in animatis quam in inanimatis...); (Licet enim bruta agant cognoscentia finem, tamen iudicium de fine innatum est eis et determinatum...). Sicut autem sensu monstrante hoc esse appetibile, brutum non est liberum quantum ad suum appetitum, quin hoc appetat, (quia non est in eo virtus superior contradicens iudicio sensus), sic etiam ratione aestimate (?) et iudicante hoc esse bonum et appetendum, stante hoc indicio non est liberum habens proheresim ad hoc appetendum vel non. Et quantum ad hoc non est maior libertas in rationalibus quam in brutis" (*De Vº Metaphysicae,* París, Nat. lat. 16.297, fol. 75 rb). Estas notas se hallan bajo el lema: *Quale dicitur, etc.;* las partes de la frase puestas entre paréntesis se encuentran al margen del manuscrito.

sión "voluntas vult ex iudicio rationis" de Sigerio,[142] Santo Tomás destaca la originalidad de la libertad precisamente en la definición del libre albedrío, que es *libere iudicare,* una expresión contradictoria en el plano del conocimiento como tal pero pura esencia de la libertad en el plano existencial. Santo Tomás precisa: "Potentia qua libere iudicamus non intelligitur illa qua iudicamus simpliciter, quod est rationalis; *sed quae facit libertatem in iudicando,* quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas: nominat enim eam non absolute sed in ordine ad aliquem actum eius qui est eligere".[143]

Esta perspectiva de Santo Tomás es al fin y al cabo la afirmación categórica de la prioridad del acto sobre su contenido (potencia), del *esse* (*actus essendi*) como acto fundante respecto de la constitución del ente y de su expansión en los trascendentales del *Verum y el Bonum,*[144] y por lo tanto de la persona singular, real y existente sobre el género abstracto formal lógico, de la voluntad como acto propio de la persona sobre la inteligencia,[145] del amor y la sabi-

---

142 "...In hoc consistit libertas voluntatis quod etsi ab aliquibus inveniatur aliquando moveri, cum huismondi moventia non sint impedita; tamen talis est natura voluntatis, quod quodlibet eorum quae nata sunt movere voluntatem, potest a suo motu impediri, *quia voluntas vult ex iudicio rationis*" (*De necessitate,* ed. cit., pág. 118). También: "*Voluntas non movetur nisi ab intellectu,* bonum enim comprehensum sub ratione boni est id quod movet voluntatem" (*Quaestiones super libros physicorum,* L. VIII, q. 12, ed. cit., pág. 210). Además: "*Voluntas per se dependet ex intellectu.* Voco voluntatem appetitum intelligibilem, quia voluntas in sua operatione per se, dependet ex obiecto per se; tale autem est bonum, non absolute, sed bonum intellectum: bonum enim intellectum movet voluntatem" (*Quaestiones in libros tres De anima,* L. II, q. 20, F. VAN STEENBERGHEN, pág. 85).

143 *De Veritate,* q. 24, art. 6. Por eso no nos parece una formulación exacta de la compleja dialéctica de la posición tomista el énfasis en el momento de la inteligencia en el dinamismo de la libertad: "Pour le rest S. Thomas maintient que la liberté de la volonté déliberée est basée sur l'indétermination du jugement précédent". Y se concluye: "La liberté de la volonté déliberée est donc fondée sur l'indétermination, l'indifférence du jugament pratique préalable" (O. LOTTIN., *op. cit.,* pág. 208 y ss.). Para Santo Tomás la libertad originaria del querer no se funda, como para Sigerio, en la indiferencia pasiva, sino en su poder activo en el acto mismo de querer (*volo velle, volo quia volo*...), con el cual puede dominar también la inteligencia y por ende reformar simpre el juicio práctico y modificar además las propias elecciones. Pero Lottin tiene razón cuando, coherente con esta interpretación tradicional hoy criticada por la moderna exégesis tomista que nosotros seguimos (cfr. C. FABRO, "Orizzontalità e verticalità della libertà", *Angelicum* 48, fasc. 3-4, Roma, 1971, págs. 302-354), afirma no sólo ver en el Angélico "l'expression d'un apparent déterminisme psychologique" (*l. c.*) sino también que "Siger de Brabant, dans ses derniers ouvrages, n'est pas plus déterministe que saint Thomas d'Aquin" (*Ibid.,* pág. 271).

144 El principio de la primacía del *acto* aristotélico y el del *bien* de la tradición neoplatónica son fundidos en una síntesis superior, o sea integrados (en el sentido hegeliano), en la doctrina tomista de la *participación,* según la interpretación de C. Fabro, quien ha reivindicado como pilares fundamentales de la especulación del Angélico la prioridad trascendental del *esse* (*actus essendi*) como acto fundante de la constitución del ente y el primado de la *voluntad* (y por lo tanto del *bien* en el orden dinámico) en la posición del acto humano como elección libre del fin último por parte del hombre: "Come per l'essere rispetto alla costituzione dell' ente, così per il bene rispetto alla tendenza della volontà" (C. FABRO, *Partecipazione e causalità,* Turín, 1960, pág. 428).

145 El acto de la voluntad como posición de la cualidad moral del hombre como persona, el cual hombre es llamado "bueno" a causa de la buena voluntad: "Non dicitur bonus homo, quia habet bonum intellectum, sed quia habet bonam voluntatem" (*S. Th.,* Iº, q. 5, art. 4, ad 3).

duría sobre el conocimiento.[146] Por ello Santo Tomás puede escribir con tanta audacia: "Dicendum quod secundum Philosophum [147] etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic *Ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse*".[148] Por lo tanto: "Et homo magis est similis Deo inter creaturas post Angelos; unde dicitur Genes. I, 26: 'Faciamus hominem ad imaginem et similitudem nostram'. Hoc quidem non dixit de caelo sive de stellis, sed de homine. Non autem quantum ad corpus, sed quantum ad animam, quae est *liberam voluntatem* habens et *incorruptibilis, in quo magis assimilatur Deo* quam ceterae creaturae".[149]

Frente a la inversión de prioridades sostenida por Sigerio —el *nous joristós* único en sí y para sí como acto universal de conocimiento sobre el *esse (actus essendi)* como acto del ente,[150] la humanidad abstracta sobre la persona singular real, la causalidad necesaria de la inteligencia sobre la libertad de la voluntad—, Santo Tomás puede

---

146 "Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea quae secundum rem sum coniuncta, et componere quodammodo ea quae diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur" (*S. Th.*, I-II, q. 27, art. 2 ad 2). Pues, concluye admirablemente Santo Tomás, "cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quae amatur, amanti aliquo modo uniatur. Unde amor est magis unitivus quam cognitio" (*Ibid.*, I-II, q. 28, art. 1, ad 3).

147 *Metaph.*, VIII, 3, 1043 b 32 ss.

148 *De Potentia*, q. VI, art. 6, ad 5, Turín, 1965, pág. 176 a.

149 *In symb. Apost. Expos.*, art. 1, O.T. II, Turín, 1954, n. 886, pág. 198. También: "Postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, (...) restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi *liberum arbitrium* habens et suorum operum potestatem" (*S. Th.*, I-II, Prólogo). Para la explicación tomista de la creación del hombre a imagen de Dios como el don de un ser necesario que fundamenta lo absoluto de su libertad, cfr. M. SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina*, Bs. As., 1979, pág. 14, 140 ss., 202 ss.

150 Sigerio, fiel al texto aristotélico, no conoce la noción tomista de *esse intensivo*, o sea el acto de ser (*actus essendi*) en su propia y última perfección metafísica como acto de todo acto y perfección de toda perfección: luego como el fundamento de toda participación y el participado universal siempre acto respecto de toda esencia con la que realmente se distingue como el acto de la potencia. Más aún, el maestro brabantino critica a Santo Tomás la distinción real entre *esencia* y *esse in creatis* para aludir a un abandono del pensamiento aristotélico. Se comprende pues que este oscurecimiento de la prioridad trascendental del *esse* (*actus essendi*) como acto fundante de la constitución del ente y de la consecuente distinción capital de *essentia* y *esse in creatis* haya conducido al oscurecimiento del primado de la voluntad y también de la noción de libertad radical como autodeterminación originaria del hombre con respecto a su propio destino. Así se comprende también que la inversión del primado del *esse* tomista en el primado del *nous* aristotélico propuesto por Sigerio haya conducido al relegamiento de la prioridad de la voluntad libre tomista por la prioridad de la inteligencia necesaria; la libertad entonces es resuelta por el maestro brabantino —en forma análoga al hegelianismo— en la síntesis dialéctica de causalidad y necesidad según el principio aviceniano *omnis effectus respectu suae causae est necessarius.*

afirmar, revirtiendo los términos, la pertenencia de una inteligencia y una voluntad a cada persona singular incorruptible como derivación de la positividad de su espiritualidad, y la autopertenencia de la libertad a la voluntad como autodeterminación originaria activa del yo incomunicable de cada persona necesaria creada a imagen de Dios, libre y necesario por esencia.

No diversamente, en el mundo moderno, se expresa Kierkegaard, quien critica el pensamiento moderno del que Hegel es el vértice, pues se ha caracterizado por el desplazamiento progresivo del sujeto espiritual singular, y por ello de la persona libre, a favor del proceso necesario de lo universal abstracto, ya en forma de sustancia inmóvil, ya como conciencia universal o espíritu absoluto: por eso Kierkegaard, como Santo Tomás frente a Sigerio (¡el Hegel medieval!), a lo universal, lo general, lo abstracto, que son las categorías de lo que es necesario en el plano lógico-formal, al margen de las existencias reales, contrapone el sujeto singular creado necesario y libre a imagen de Dios. He aquí un texto polémico dirigido ante todo contra el hegelianismo: "El error de Hegel reside principalmente en esto: que lo universal, en lo cual consiste la verdad para el hegelianismo (y lo Singular deviene la verdad, si está integrado en ello), es una abstracción, el Estado, etcétera. No llega a Dios, que es la subjetividad en sentido absoluto, y no llega a la verdad: al principio de que realmente, en última instancia, lo Singular es más alto que lo general, o sea lo Singular considerado en su relación con Dios". Sigue el lamento de Kierkegaard, que bien podría ser el de Santo Tomás ante Sigerio: "Cuántas veces he escrito que Hegel en el fondo hace de los hombres, como el paganismo, un género animal dotado de razón. Porque en un género animal siempre vale el principio: lo Singular es inferior al género. El género humano tiene la característica, precisamente porque toda persona singular está creada a imagen de Dios (*Gen.* I, 27), de que lo Singular vale más que el género".[151]

MARCELO SÁNCHEZ SORONDO
*Roma*

[151] KIERKEGAARD, *Papirer 1849-50*, X² A 426, pág. 303. Texto traducido de la versión italiana de C. Fabro.

# PROBLEMAS DE LA ANALOGIA

## 1 — *También la analogía es una experiencia*

Al afirmar que la analogía es una experiencia no entendemos referirnos a la noción cerrada y reductiva de la experiencia que es peculiar del empirismo, que ha sido aceptada por Kant en su filosofía; ni tampoco a la noción igualmente cerrada del positivismo y del neopositivismo, que se ven en la imposibilidad de trasponer los límites de la sensibilidad. Este concepto estrecho y espiritualmente sofocante, encierra la mente humana en los límites del fenómeno, le corta las alas, hace imposible la formulación de una filosofía realista de amplio respiro, y acaba con hacerla caer en el cientismo.

No existe en el hombre una experiencia plenamente humana que no esté empapada de intelectividad. No se da una experiencia humana sensitiva que no sea también, forzosamente, intelectiva.[1]

Bien es cierto que el principio *originario* y *originante* de toda experiencia humana son los sentidos, pero también es cierto que el principio humanizante formalmente constitutivo de su humanidad es la inteligencia. El origen de lo experimental se deriva de los sentidos, la estructura de la inteligencia.

De un modo coherente con la estructura humana que es unidad sustancial de alma y de cuerpo, aun en la inconfundible distinción de sus dos componentes, la experiencia es una unidad operativa simultáneamente sensible e intelectiva.[2]

---

[1] Empleamos una terminología conocida entre "actus hominis" y "actus humanus", o también "actus hominis in quantum est homo" y "actus hominis" simplemente. Entendemos hablar aquí de la experiencia del hombre en cuanto hombre. "Propria operatio hominis in eo quod est homo, est intelligere et ratione uti; unde oportet quod principium huius operationis sit illud quo homo speciem sortitur" (*De Anima*, a 3).

[2] Por lo que nos consta, nunca se encuentra en Santo Tomás el célebre aforismo: "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu", ciertamente válido si se lo entiende bien, pero podría entenderse mal como si hubiera en la experiencia humana, un conocimiento sensitivo encerrado en sí mismo, independientemente del conocimiento intelectivo. El lenguaje de Santo Tomás al respecto siempre está en armonía con su modo de concebir la unidad sustancial del hombre y la unidad operativa del conocimiento. "Totius humanae cognitionis principium est a sensu. Nihil ergo ab homine cognosci potest nisi secundum

La toma de contacto con las cosas, sensitivo-intelectiva, constituye la experiencia humana integral que es de *origen sensitivo,* pero de *estructura fundamentalmente intelectiva.* Así como la forma del hombre es el alma que le da el ser, la vida, la humanidad al cuerpo, del mismo modo la forma de la experiencia humana, (el intelecto), califica humanamente el conocer, lo informa, lo humaniza y, en cierto modo, lo personaliza.

Lo que se afirma de la experiencia, vale también proporcionalmente, del conocimiento. Podemos preguntarnos cómo se distingue la experiencia del conocimiento. ¿Puede darse una experiencia que no sea al mismo tiempo conocimiento o un conocimiento que no sea igualmente una experiencia? Si bien el problema merecería por cierto un estudio más profundo, parecería exacto afirmar que toda experiencia, verdaderamente humana, es también conocimiento. Parece que no pueda darse un conocimiento que no tenga sus raíces en la experiencia. Sentidos-intelecto, son dos componentes de la única experiencia y del único conocimiento distinguibles, pero no separables, al menos durante la vida mortal.

Sin embargo, las separaron Descartes en primer término, luego Kant, abriendo un abismo infranqueable entre el conocimiento intelectivo y la experiencia sensitiva. Muy significativa es la posición kantiana que no logra superar este dualismo fatal y se ve obligada a encerrarse en su melancólico pesimismo cual es en efecto el agnosticismo. Toda la *Crítica de la Razón Pura* constituye un esfuerzo generoso, si se quiere, para recuperar la unidad entre el sujeto pensante y la cosa en sí. Un esfuerzo frustrado que el *deus ex machina* de los juicios sintéticos a priori y del esquematismo trascendental no logran salvar. La ruptura permanece y compromete todos los resultados que se deseaban.

El fracaso de la *Crítica de la Razón Pura* está condicionado por las premisas que están en su origen. Son dos: a) *el ser no es predicado real;* b) en el hombre *no se da una intuición intelectiva, sino sólo sensible.*[3] Tales presupuestos cierran el camino para toda seria inves-

quod cadit sub sensu, vel ipsum vel effectus eius" (*De Malo,* q. VI, a. unicus ad 1um.). Todo conocimiento humano "a sensibus initium sumit" (*Ad Cor.* I, lect 2). "Connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat" (*C. G.,* III, c. 119, n. 2908). "Nostrae cognitionis origo in sensu est" (*C. G.,* I, c. 12 n. 80). Es éste el lenguaje constante de Santo Tomás sobre este importante argumento. Un lenguaje que no deja duda ninguna.

[3] "Ser", evidentemente, no es un predicado real, o sea un concepto de algo que se pueda añadir al concepto de una cosa. Ser es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas. En el uso lógico, es únicamente la formulación de un juicio" (*Críticas de la Razón Pura*). "Sein ist offenbar kein reales Prädikat" (*Kritik der reinen Vernunft,* Ed. Reclam, Stuttgart, 1966, p. 633). "El intelecto no es una facultad de la intuición" (*Crítica de la Razón Pura*). Negar que el intelecto sea una facultad de la intuición, a primera vista parece concordar con el intelecto facultad abstractiva de Santo Tomás, pero el abismo es inmenso.

tigación acerca del ser y sus leyes, por consiguiente de toda metafísica y crean esa profunda dicotomía que corta los puentes entre el saber científico fundado en la experiencia sensible, matemáticamente controlable, y el saber filosófico fruto exclusivo de la iniciativa y arbitrio del sujeto, ya no dirigido por la realidad de las cosas, y por una experiencia de las cosas en sí.

Se puede entrever desde este ángulo visual qué enorme influjo haya tenido y tenga aún en la actualidad en la filosofía occidental moderna y contemporánea la pérdida del ser que entraña la pérdida de la analogía.

Para la renovación urgente de la filosofía clásica es necesaria una contraposición frontal a la concepción que destruye la experiencia integral humana.

Es urgente afirmar exactamente lo contrario: a) *el ser no es sólo un concepto, ni tan sólo el elemento de unión en el juicio, sino la más real de todas las perfecciones reales de los existentes,* el fundamento que hace real lo real, concreto lo concreto, existente lo existente. Es *el acto de todo acto, la perfección de toda perfección, la forma de toda forma;*[4] b) *el intelecto es la facultad del ser.* Por eso el ser tiene relación con la inteligencia, como la luz con el ojo.

Tenemos pues una intuición intelectiva.[5] Los sentidos no obstaculizan la intuición del intelecto humano. Por el contrario, la hacen posible. Son como las ventanas que abren de par en par a la mirada de la mente el reino ilimitado del ser. La intuición intelectiva humana, distinta de la angélica y de la divina, es imperfecta; capta el ser como tal y por consiguiente el ser en su totalidad, pero de una manera obscura, confusa, indistinta.[6]

Sólo la intuición intelectiva hace posible una experiencia intelectiva y dilata más allá de todo límite la experiencia humana colocando la filosofía del ser en una situación de enorme ventaja respecto al positivismo de todo tipo. Al positivismo hemos de reprochar la pobreza en la concepción de la experiencia y por tanto la reducción

---

[4] "Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum" (*Pot.*, VII, a. 3); "ipsum esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum" (*C. G.*, II, c. 43); "Esse est actualitas omnis formae vel naturae" (I, q. 3, a. 4).

[5] "Intelligere est simplex intuitus intellectus in id quod est sibi praesens" (*I Dist.*, 3, q. 4, a 5). "Inquisitio rationis incipit a simplici intuitu intellectus" (III, *dist.* 35, q. 1, a. 2, sol. 2). "Intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum desiderat esse semper" (I, q. 75 a. 5). "Sicut se habet lux corporalis ad visionem corporalem, ita se habet intellectus ad intelligibilem visionem" (*In Boeth. De Trinit.*, q. 1, a. 1).

[6] "Principium eius (scil. cognitionis humanae) est in quadam confusa cognitione omnium; prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus sicut in quibusdam seminibus, virtute praeexistunt omnia scibilia quae ratione naturali cognosci possunt" (*De Verit.*, q. XVIII, a. 4). "Intellectus noster dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad universalem et confusam de rebus quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens" (I, q. 14, a. 6).

de su positividad. El positivismo es demasiado poco positivo para merecer ese nombre, que niega radicalmente los más auténticos valores humanos, y que por tanto no puede ser aceptable. Hoy podemos proclamarlo en voz alta, sin complejos de inferioridad, porque todas las teorías científicas se hallan seriamente en crisis, Sienten la necesidad de salir de la ciencia para explicar la ciencia.

Hemos dicho que experiencia y conocimiento humanos tienen una estructura exactamente proporcional a la estructura del hombre, con sus dos componentes de alma y cuerpo, intelecto y sentidos. Pero es necesario observar que el alma tiene prioridad sobre el cuerpo. Prioridad que se prolonga en la prioridad del intelecto sobre los sentidos y por tanto de la experiencia y conocimiento intelectivos sobre la experiencia y conocimiento sensitivos.

La experiencia intelectiva correctamente se puede llamar experiencia trascendental, así como trascendental puede y debe decirse el conocimiento del ente como ente. El término "trascendental" toma aquí un sentido extraordinariamente más profundo que el "trascendental" de Kant. La experiencia trascendental humana y el conocimiento respectivo no se derivan exclusivamente del sujeto, sino antes del objeto. Se extiende a todo existente como tal, sin ninguna exclusión; es una relación entre el ser de todo lo que *es* y el intelecto humano, analógicamente a la relación entre la luz y el ojo.

La intuición intelectiva humana es además universalmente activo-pasiva. Es pasiva, porque nunca crea el objeto que conoce, activa porque *vuelve a crearlo* todo. Vuelve a crear el entero mundo sensible infrahumano por cuanto abstrae, universaliza o mejor, espiritualiza la realidad material.[7]

Sólo en el marco del valor trascendental del ser y del intelecto, facultad de ser (nótese bien: no sólo facultad de juzgar), la analogía adquiere toda su amplitud y plasticidad.

Experiencia trascendental del ser y experiencia de la analogía se coextienden y se sobrentienden recíprocamente. Una incluye otra, así como la explica. En este sentido la analogía es profundamente una experiencia, uno de los momentos más profundos y complejos de la experiencia humana.

La experiencia de la analogía coincide igualmente con la experiencia de la multiplicidad, sea en línea vertical, sea en la horizontal. La experiencia de los grados del ser desde los no-vivientes hasta el

[7] "Intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secudum modum suum. Unde res materiales quae sunt infra intellectum nostrum sunt simpliciori modo in intellectu nostro quam sint in seipsis" (I, q. 50, a. 2).

hombre es una experiencia de analogía. En esta experiencia Santo Tomás establece su cuarta "vía" para probar la existencia de Dios.[8]

Es imposible pensar en una multiplicidad, sea en línea vertical que en horizontal, sin pensarla analógicamente. Se da realmente en el mundo que nos rodea, una multiplicidad jerárquica que va en línea ascendente según la diversa intensidad del ser, y se da también en la línea horizontal una multitud de existentes que se extienden multiplicándose en el mismo plano.

Verticalmente considerados los seres existentes ascienden conforme a una riqueza de ser cada vez más densa de los no vivientes hasta el hombre. Realizan, según grados y modos *sustancialmente diversos,* la *idéntica* perfección del ser.

Aun cuando se trata de seres con idéntica naturaleza, la realizan en modo *individualmente* o *personalmente* diverso. La univocidad se resuelve en analogía. Doquiera haya multiplicidad de existentes, paradógicamente, la *identidad* es *diversa* en las diversas unidades que constituyen la multitud.

Se puede añadir que la analogía es una experiencia porque no escapa a la regla metodológica de la búsqueda filosófica enunciada por Santo Tomás de Aquino: "El estudio de la filosofía no tiene como finalidad oír lo que dicen los filósofos, sino cómo son las cosas en sí mismas".[9] Buen método filosófico es: *oír las cosas antes que los hombres.* Es suficiente interrogarlas: siempre dicen lo que son. La respuesta de las cosas da origen a la filosofía y a la ciencia, cada una según su ángulo visual. La respuesta siempre generosa y cada vez más explícita queda demostrada por el saber filosófico y científico, con el progreso indefinido que nunca dice "¡ya es suficiente!", porque las cosas ofrecen continuamente nuevos secretos.

De ahí nace la verdad del lenguaje filosófico. La filosofía es verdadera en la medida en que expresa la palabra objetiva de las cosas.

En esta época nuestra de euforia por la filosofía del lenguaje que parece sustituirse a cualquier otra ideología (el estructuralismo es la forma más clamorosa), es urgente devolver al lenguaje su justa medida y llevarla a su manantial, sin monstruosas hipertrofias que acaban con traicionar su naturaleza. El lenguaje no es de naturaleza exclusivamente subjetiva. Anterior e independientemente de todos los lenguajes convencionales del mundo, hay una interior espiritual co-

---

[8] "Invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile et sic de aliis huiusmodi" (I, q. 2, a. 3). Según el mismo Doctor Angélico la "nobilitas" de un ser existente se deduce de la riqueza de ser que el mismo posee. Acerca de este importante argumento de los grados del ser cfr. también: LEGRAND J., S. I., *L'univers et l'homme,* Desclée, París, 1951.

[9] "Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum" (*De Coelo et Mundo,* I, lect. 22, n. 228).

munión del mundo con el hombre, que constituye el fundamento de todo lenguaje.

Doquiera haya una inteligencia, allí hay un mar abierto del espíritu dispuesto a recibir e interiorizar la multiplicidad de las cosas del mundo.

Cosa-idea-palabra. No hay idea que no sea palabra interior de las cosas, así como no hay palabra que no sea expresión exterior de la idea.

En la raíz del lenguaje se encuentra la intuición intelectiva del ser, perfección de toda perfección y por tanto, palabra originaria de toda palabra, logos originario de todo logos.

## 2 — *Analogía y trascendencia*

Como la analogía así la trascendencia es una experiencia. Tampoco la trascendencia es un concepto o una teoría meramente subjetiva, impuesta en forma arbitraria a las cosas por el filósofo. Aquí también, antes de escuchar a los filósofos, que sobre este punto no siempre son claros y acordes, oigamos las cosas mismas. Las cosas mismas diligentemente examinadas y escuchadas nos dirán el sentido cabal de "trascendencia". Este concepto hoy suele entenderse de una manera preferentemente reductiva. No bien se habla de trascendencia, la mente corre de inmediato a Dios y a su relación con la criatura. En muchos autores modernos la Trascendencia sustituye sin más el nombre de Dios.

Es éste un modo unívoco y restringido de entender la riqueza de la realidad y el correspondiente concepto de trascendencia. La pérdida de la analogía, consecuencia lógica de la pérdida del ser, se ha extendido al concepto de trascendencia. Es tarea urgente ampliar su sentido. No hay sólo trascendencia entre el Creador y la criatura ni tampoco sólo entre el espíritu humano y el cosmos. El concepto necesita ser ampliado. En los vivientes superiores (los animales) hay valores del ser que no se encuentran en la simple vida vegetal: el conocimiento sensitivo, la capacidad de moverse en modo autónomo. Pero también es cierto que el viviente superior contiene y compendia, superándolos, los idénticos valores del ser presentes e inmanentes en los vivientes vegetativos de orden inferior.

Se puede afirmar que los vivientes superiores dotados de conocimiento sensible y movimiento autónomo *"trascienden"* los vivientes inferiores. Nótese sin embargo que los trascienden por cuanto

incluyen y contienen en modo diverso y superior los idénticos valores de los vivientes inferiores.[10]

Es éste el sentido fundamental y primario de la trascendencia o al menos el punto de partida que nos permite descifrar todos los demás sentidos que de ella se derivan.

Queda siempre la verdad fundamental: el existente superior contiene en modo superior y diverso los idénticos valores del existente inferior.

La relación de trascendencia entre los grados jerárquicos de los seres del mundo puede también expresarse en forma matemática y geométrica y representarse por la sucesión natural de los números y figuras geométricas. Cada número (por ej. el 10) contiene en modo diverso, superior, se podría decir casi "eminente", los mismos valores matemáticos de todos los números inferiores al 10 y algo más. La misma consideración vale para la sucesión natural de las figuras geométricas y de los círculos concéntricos. La figura geométrica superior (por ej. el pentágono) contiene en sí, en modo superior y diverso, los valores del cuadrado y del triángulo, y así sucesivamente.

Este es el significado profundo de la trascendencia, un significado que nunca falta, aun cuando el paso de la trascendencia del superior respecto al inferior se prolonga como en la relación entre el alma espiritual del hombre y el entero universo cósmico y, mucho más aun, cuando se trata de la trascendencia de Dios sobre el creado entero.

La importancia de este dato como clave crítica del dualismo cartesiano y de la teología negativa, que hoy está de moda aun entre no pocos teólogos católicos, puede fácilmente ser valorada por cada uno. El concepto encuentra su aplicación en la relación naturaleza-gracia, razón-fe, ley natural-ley cristiana. Afecta, prácticamente, toda la filosofía. No se consideren por tanto divagaciones superfluas las que estamos haciendo y no se las juzgue extrañas al tema de la analogía que aquí encuentra su profundización, así como en lo que se irá diciendo.

Sólo este conepto de trascendencia hace posible superar desde adentro el dualismo cartesiano que opone radical e irremediablemente el espíritu al cuerpo y al mundo. El dualismo de Descartes puso en crisis todo el pensamiento moderno. Las demás doctrinas cartesianas: el innatismo, el angelismo, el mecanicismo, son las consecuencias lógicas de la insanable ruptura introducida, como una san-

[10] Para significar lo trascendente y lo trascendido el mismo Santo Tomás emplea las expresiones: "excedens" y "excessum", y más frecuentemente *contenido y continente*. Cfr. *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, libro V, lect. 17.

grienta vivisección en el cuerpo de la realidad que es un organismo unitario y vivo, sin necesidad de acudir a la panacea del panvitalismo.

La crisis del dualismo: alma-cuerpo, sujeto-objeto, se agrava en Kant. Queda resuelta en forma monística por el idealismo y luego por el materialismo: el primero en sentido panteísta y el segundo, ateísta. La gravedad de estas resoluciones históricas pueden avisarnos acerca de lo que significa la pérdida del recto concepto de analogía y de la trascendencia. Incluso porque la crisis ha influido sobre la misma filosofía cristiana, en especial, antes de la *Aeterni Patris*. No sería difícil, en los mismos escritos, releer la historia de las dificultades en que se encontraron varios filósofos católicos bajo el influjo de la mentalidad dualística, tan acentuada por Descartes.

En la luz de la trascendencia, no sólo queda separada la total separación de la *res cogitans* de la *res extensa,* sino que no sería difícil remontarse de las propiedades positivas de la naturaleza corpórea a las propiedades del espíritu, con un procedimiento análogo al que se emplea en la teología natural cuando de las perfecciones creadas se asciende a las increadas perfecciones divinas, *via affirmationis-negationis-eminentiae.*[11]

El concepto de trascendencia conserva todo su valor también en la relación entre la criatura y el Creador. En Dios creante se hallan incluidos de un modo supereminente, todos los valores de las criaturas sea corpóreas como espirituales.

Por cierto, la trascendencia cambia de signo, adquiere un sentido más amplio y profundo cuando expresa el salto cualitativo entre el mundo y el espíritu humano. En esta materia, los ejemplos sacados de la matemática y geometría se tornan inservibles. El salto de la materia al espíritu es matemáticamente incalculable.

Sin más, es *infinito* el salto de la criatura al Creador. La trascendencia en este punto cambia dos veces de signo. Sin embargo queda siempre verdadero que el Creador compendia verdaderamente en su absoluta perfección, todos los valores de la criatura, de un modo inexpresablemente diverso.

Aquí la materia nos lleva naturalmente al concepto de *participación* y a la *causalidad,* porque la trascendencia divina es el principio del que *participan* el ser todas las cosas que no *son* el Ser mismo.

Aquí, sin embargo, tratándose de trascendencia, es preciso subrayar que trascendencia no significa en absoluto distancia. Significa por el contrario presencia e inmanencia analógica de lo trascendido al trascendente. Dios nunca es lo *absolutamente otro* respecto a nin-

---

[11] Ver: LUIGI BOGLIOLO, *Antropología filosófica,* Roma, Cittá Nuova, 1977, pág. 143-161.

guna criatura. Bien es cierto: El crea de la nada todas las cosas, pero esto no excluye, sino que destaca el inefable parentesco que existe entre Dios y sus criaturas. Se trata de un "superparentesco". Es diverso de las criaturas, porque el *ser* que El posee por naturaleza y esencia, se encuentra en las criaturas por causalidad y participación.

### 3 — *Analogía, participación y causalidad*

Lo que se afirma de la trascendencia desemboca en el Ser mismo por esencia y por naturaleza, de tal modo que todo lo existente participa de la existencia y realidad de Dios.

Llegamos así al concepto de participación. De lo que se ha dicho hasta aquí, se puede constatar que entre un grado inferior y el superior es posible hallar una relación de participación. En efecto, el existente de grado inferior posee sólo *parcialmente* la misma perfección que posee el existente de grado superior, que la encierra y contiene como el *todo contiene la parte*. Llevando el razonamiento a la perfección del *ser,* alcanzamos desde el interior de los grados cósmicos el cuarto argumento de Santo Tomás, el más poderoso e inmediato, el más denso de valor que se remonta de las cosas a Dios. Es en cierto sentido el argumento de los argumentos porque toda otra perfección se resuelve en la perfección del ser. Pero, cabalmente aquí, la participación nos recuerda la causalidad.

No siempre la participación es causalidad. Entre los grados de los seres existentes constatamos la ley de la participación, pero no inmediatamente la ley de la causalidad. Cuando por el contrario la reflexión versa sobre la perfección primera y última, primera en vía de constitución, última en vía de resolución, esta misma perfección, donde se encuentra sólo por participación, necesariamente es causada por el Ser Subsistente.

En la definición de la analogía necesariamente está implicada la participación. Participar, esencialmente, es poseer parcialmente una perfección que otro posee totalmente. En última instancia, la perfección poseída por participación, tiene su origen en quien la posee por esencia.

No toda participación entraña una relación causal, según ya se ha dicho. Pero toda causalidad entraña una relación participativa. La resolución última de la participación es la causalidad. Lo que se posee sólo por participación, es decir, parcialmente, debe ser causado por quien posee esa perfección por naturaleza.

Podemos por tanto afirmar:

*Todo lo que no es el ser, participa del ser. En última instancia lo participa de Quien es el ser por naturaleza.*

*Sólo el ser por naturaleza puede dar el ser por participación, es decir causarlo.*

En efecto, causar es *comunicar activamente la propia perfección.*

Causar por tanto se puede definir también una comunicación de la propia identidad.

## 4 — *Analogía e identidad*

Desde el comienzo de nuestra investigación, va aflorando como punto de referencia obligada para la solución última y más profunda de todos los problemas que entraña la analogía: *el principio de identidad.*

En él se encuentra el punto crucial que permite el descubrimiento del motor secreto que impulsa la analogía. La identidad es la clave que abre las puertas de los secretos de la metafísica.

La identidad es un atributo del ente que está muy cerca de la unidad. Santo Tomás la llama *relatio rationis,* por cuanto el intelecto humano desdobla mentalmente la identidad del ente así como desdobla mentalmente la unidad del ente concreto, del que es atributo trascendental. En realidad es un atributo trascendental primario del ser existente. Todo existente autónomo es decir subsistente así como posee el ser como algo propio, del mismo modo posee la unidad y la identidad. La unidad de la que se habla aquí es naturalmente la unidad sustancial del ente consigo mismo.[12]

La relación entre *identidad* y *diversidad* no es más que una versión de la relación entre unidad y multiplicidad. Fácilmente se puede entrever cuán sólidamente vayan entrelazadas la dialéctica de lo uno y de la multiplicidad, de lo idéntico y diverso.

El principio de identidad tomado como atributo del ente como ente: *omne ens est idem sibi* (todo ente es idéntico a sí mismo), se torna una clave preciosa, un punto estratégico privilegiado del que puede iniciarse el camino para descubrir los secretos de la filosofía del ser.

---

[12] "Quodlibet sibi ipsi est idem" (*Phys.*, V, lect. 3, n. 667); "Idem eodem modo se habens facit idem" (*Phys.*, VIII, lect. 21, n. 1144). "Relatio identitatis no erit relatio realis, sed rationis tantum, secundum quod aliquid dicitur idem simpliciter" (*Met.*, V, l. 11, n. 912); "Idem est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem; quia haec relatio non potest consistere nisi in quodam ordine, quem ratio adinvenit alicuius ad seipsum" (I, q. 28, a. 1, ad 2 um).

En el plano ontológico, así como la unidad precede la multiplicidad, del mismo modo, en el plano del conocimiento, el principio de identidad precede y constituye la base de todo otro principio lógico y gnoseológico. Está implicado en el mismo principio de contradicción que no puede expresarse sin recurrir tres veces al principio de identidad.

Esta imposibilidad de pensar de otro modo es un experimento mental que funda el lenguaje humano el cual no es arbitrario. Es signo inequívoco del realismo del lenguaje y de toda filosofía que vaya por los rieles de la regla tomista: ver y escuchar cómo son las cosas en sí mismas. La ley del primado ontológico de la identidad se traduce lingüísticamente al primado lógico.

El principio de identidad así formulado con la guía de Santo Tomás de Aquino, tiene un primado sobre el mismo principio de contradicción.

Aclaremos mejor: el principio de identidad y el principio de contradicción gozan cada uno de un primado en su orden. El primado o primacía del principio de identidad se refiere al campo del conocimiento, por cuanto el conocimiento es ante todo, radicalmente un *ver;* de lo contrario nunca sería un conocer. Es éste el pensamiento de Santo Tomás. En la concepción tomista el ente dice relación con el intelecto, como la luz con el ojo; así lo expresa en un texto solemne de la *Summa contra Gentiles,*[13] texto nunca suficientemente meditado. Toda la gnoseología de Santo Tomás supone el principio: "intellectus transcendit rationem";[14] es un principio demasiado olvidado que merecería un estudio profundo, hasta el presente no realizado, por cuanto sabemos.

---

[13] "Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum; sicut visus colorem et auditus conum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita; sicut sub colores comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibles. Quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi. Haec sola principia intellectus naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut per colorem cognoscit visus tam communia quam sensibilia per accidens" (*C. G.*, II, c. 83 nº 1678). Este texto según nuestra opinión constituye la columna básica de la entera gnoseología tomista.

[14] "Intellectus transcendit rationem" (I, q. 59, a. 1 ad um.); "Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere, ratiocinari autem est procedere de uno intellectu ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam... Patet quod ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere; quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti" (I, q. 59, a. 8). El *intelligere* pues se halla a la razón como lo perfecto al imperfecto, como el mendigo a quien posee. Podemos pues comprender lo que dice el Angélico: "Homo convenit in intellectu cum angelis in genere" (II-IIae., q. 180, a. 6 ad 2 um.). "Intellectus simplici visione continuatur homo superioribus substantiis quae intelligentiae vel angeli dicuntur, sicut animalia continuantur hominibus in vi aestimativa quae est supremum" (*III Dist.*, 35, a. 2, solutio ad 2 quaest.).

La trascendencia del intelecto sobre la razón está vinculada de un modo indisoluble con la trascendencia de la identidad sobre la diversidad y con la trascendencia de la unidad sobre la multiplicidad. Es el primado de la afirmación sobre la negación.[15] En una palabra: la primacía de la afirmación sobre la negación, de lo idéntico sobre lo diverso, de la unidad sobre la multiplicidad, no son más que expresiones de la primacía de lo positivo sobre lo negativo, por consiguiente, del ser sobre el no-ser, del bien sobre el mal, de la verdad sobre la falsedad.

Leyendo los autores escolásticos y tomistas, nos parece poder afirmar que en general no se acentúa lo suficiente la primacía de la identidad. Es ésta una laguna fundamental que deja el problema en la superficie, en contra de la evidente intención de los autores mismos. Parece notarse una inclinación a otorgar la primacía a la diversidad sobre la identidad. A veces colocan en un mismo plano la identidad y la diversidad. De esta manera no se resuelve el problema de la analogía. Más bien van creándose dificultades sin fin, cuando no se acaba por alinearse con el común denominador de la filosofía moderna y contemporánea fundadas completamente sobre lo negativo del dualismo (res extensa-res cogitans), sujeto-noúmeno, tesis-antítesis. Todo esto acabará con la disgregación mental de los jóvenes para concluir en el pesimismo y el nihilismo. Estamos viviendo sus tristes consecuencias en esta época de universal insatisfacción y desconfianza hacia una cultura alienante y deshumana en la medida en que es fundamentalmente negativa.

La misma euforia del lenguaje, radicalmente negativo, usado y abusado por los así llamados filósofos y teólogos católicos, lleva a contraponer el Creador a la criatura como lo *totalmente diverso*. Quien edifica sobre tales cimientos, edifica sobre arena.

## 5 — *La raíz primera y la fuente suprema de la identidad, clave de la analogía*

Queriendo llegar hasta la raíz de toda identidad y analogía, parece deba acudirse en primer término al llamado del *ser*, en su perfección de acto de todo acto, perfección de toda perfección, pero también el acto más íntimo de toda cosa.[16]

---

[15] "Naturaliter affirmatio est prior negatione" (II-IIae., q. 122, a. 2, ad 1 um.); "Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione" (*De Pot.*, q. VII, a. 5).

[16] "Esse est magis intimum cuilibet rei quam ea quae per esse determinantur" (*II Sent.*, Dist. I, q. I, a. 4, solutio 1).

Este mismo ser es también la raíz primera de la identidad, así como es la raíz primera de los demás atributos del ente: unidad, verdad, bondad, etc. No puede haber una multiplicidad de entes que no tengan en común al menos el ser.

Ha sido una gran satisfacción para el autor de estas páginas hallar un valioso texto en el comentario a Dionisio que puede confirmar plenamente lo que se ha ido diciendo de la analogía y sus implicaciones.

Dicho texto no es más que el desarrollo del solemne prólogo al III Libro de la *Summa Contra Gentiles,* donde Santo Tomás afirma: "Hemos demostrado en los capítulos precedentes que uno es el ser primero que posee la plenitud perfecta de todo el ser, al que llamamos Dios, quien de la abundancia de su perfección reparte el ser a todos los existentes, de tal modo que no sólo es el primero de todos los entes, sino el principio de todos".[17]

En perfecta armonía con dicho texto y casi como su lógico desarrollo, en varios pasajes de sus obras, Santo Tomás prosigue: "Puesto que Dios es el primer ser y todas las cosas preexisten en él como causa primera, las criaturas todas están en él según su modo de ser".[18] De manera aun más explícita dice: "La criatura, por cuanto está en Dios como causa agente y conociente, es la misma esencia divina".[19]

Pero el desarrollo de su pensamiento que más de cerca interesa nuestro tema, lo hallamos en el Comentario a Dionisio: "El está en todas las cosas por cuanto todas las cosas preexisten en él".[20] "Las demás cosas reciben de El su identidad. El es quien comunica la identidad a todas las cosas existentes en su propia naturaleza. El idéntico Dios resplandece con mayor fulgor sobre todas las cosas, para que todas participen de su identidad, proporcionalmente, en la medida que a cada una corresponde".[21]

No obstante la gran variedad y multiplicidad de las criaturas, "nada hay que no encuentre una semejanza en El, y toda semejanza

---

[17] "Unum esse primum entium totius esse pefectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, in superioribus est ostensum, qui ex suae perfectionis abundantia omnibus rebus existentibus esse largitur, ut non solum primum entium, sed et pricipium omnium esse comprobetur" (*C. G.*, III, Prol., n. 1861).

[18] "Cum sit primum ens, omnia praeexistunt in ipso sicut in prima causa" (I, q. 105, a. 3).

[19] "Creatura est in Deo sicut in virtute causae agentis, vel sicut in cognoscente; et sic creatura in Deo est ipsa divina essentia" (*Pot.*, 23, a. 16).

[20] "Ipse est quodammodo omnia, in quantum omnia in ipso praeexistunt" (*Div. Nom.*, c. IX, m. 2, n. 820).

[21] "Per Deum alia identitatem habent... secundum quod tribuitur identitatem rebus, in propria natura existentibus; et dicit quod idem Deus supersplendet omnibus ad hoc quod participent suam identitatem, secundum uniuscuiusque convenientiam" (*ib.* n. 822).

creada es una participación de su semejanza: así que El es la sabiduría de los sabios, la justicia de los justos, la vida de los vivientes, la fuerza de los fuertes".

La analogía trasciende sea el monismo de cualquier tipo, sea el pluralismo radical. Los trasciende porque recopila, de un modo superior y eminente, todos los valores. De tal modo, reconduce la visual filosófica de las cosas al universal respiro intelectivo del ser.

LUIGI BOGLIOLO
*Roma*

# ORIGINALIDAD CRISTIANA DE LA FILOSOFIA EN CONMEMORACION DEL CENTENARIO DE LA ENCICLICA "AETERNI PATRIS"

## I. – EL PROBLEMA

El problema suscitado por el presente tema continúa candente hoy, a pesar de los debates de los años 30 entre los filósofos famosos en Europa sobre la filosofía cristiana.[1] ¿Qué significa este problema, importante para el cristiano en el mundo actual?

Desarrollando una investigación filosofológica, es decir, una investigación filosófica sobre la filosofía en la perspectiva del presente tema, el referido problema se impone en términos nítidos: Existiendo y operando, hoy como ayer, el cristiano y precisando indispensablemente, como ser racional, de la filosofía, ¿qué tipo de filosofía debe él abrazar para no traicionar su fe? ¿Cualquier tipo, aún aquella filosofía que siguen los no cristianos, los anti-cristianos, o una filosofía diferente, de carácter nuevo u original? ¿Queriendo ser fiel a las exigencias racionales de la filosofía y, al mismo tiempo a las exigencias de su fe, no cae el cristiano en una equivocación lamentable, en una contradicción? En otras palabras: ¿Existe una legítima originalidad cristiana de filosofía y, si existe, en qué consiste?

Por originalidad entendemos aquí la novedad, que puede ser legítima en la filosofía, significando ya sea la novedad de contenidos inteligibles, ya denotando la novedad de una manera consciente de filosofar, personal o conscientemente agrupada y responsable.[2]

---

[1] Sobre esta discusión prolongada, centrada inicialmente en la cuestión de la posibilidad de una filosofía cristiana y ampliada enseguida, tratando de la relación entre la investigación filosófica v la revelación cristiana, existe una bibliografía vastísima, que se encuentra indicada minuciosamente en dos libros, utilizados en la presente investigación: 1º - ANTONIO LIVI, *Il cristianesimo nella filosofia*, L. U. Japarde, L'Aquila, Italia, 1969, pp. 190; 2º - CARMELO NICOLOSI, *Fede Cristiana e riflessione filosofica*, Roma, Ed. La Rocca, 1972, pp. 341. Es interesante al respecto el volumen: *Il senso della filosofia cristiana, oggi*, Brescia, Morcelliana, 1978, pp. 350. Esta obra contiene las Actas del 32º Encuentro del Centro de Estudios Filosóficos de Gallarate, realizado en 1977. Ver también: *Pensamiento Parcial y Total*, obra colectiva, coordinada por el Prof. Dr. P. Stanislavs Ladusãns S. I., Ediciones Loyola, São Paulo, Brasil, pp. 294 (cfr. principalmente las páginas 145-188; 288-289).

[2] Cr. LEONARDO VAN ACKER, "Creatividad en la Filosofía", ensayo publicado en la revista *Presencia Filosófica*, conjunto de 1975, pp. 259-263.

El problema formulado sobre la originalidad cristiana de la filosofía hace entender enseguida que enfoca primordialmente la relación entre la razón filosófica y la revelación cristiana, entre la razón y la fe, no en abstracto, y sí en concreto, teniendo en cuenta la persona existente del cristiano. Este problema complejo y crucial, en todos los siglos, después del advenimiento del cristianismo, acostumbra a tener hoy otras varias formas de expresión como, por ejemplo, cuando se plantea la cuestión sobre la cultura y la fe cristiana, sobre la comunidad política y la Iglesia, sobre la universidad y la fe, etc.[3]

Sin embargo, la pregunta enunciada más arriba, que encierra la cuestión del relacionamiento de la razón filosófica y de la fe cristiana, no desarmoniza con las formulaciones problemáticas ahora mencionadas, más o menos diferentes del cuestionar al que nos referimos, porque es fundamental para la solución de todas aquellas cuestiones, vitales e importantes para nuestros tiempos. Más aún: el asunto abordado por la presente investigación sintoniza de un modo especial con la encíclica "Aeterni Patris", de León XIII (1810-1903), que se empeñó con ardor en restaurar la filosofía cristiana, según el pensamiento de S. Tomás de Aquino, tratando amplia y profundamente sobre las relaciones entre la fe y la razón filosófica.

Sea, pues, la presente investigación de carácter filosofológico, un homenaje sincero al Papa-Filósofo León XIII con motivo del centenario de la célebre encíclica "Aeterni Patris",[4] carta magna de la filosofía cristiana. Este documento pontificio proyecta una luz penetrante sobre la creatividad del cristiano-filósofo, poniendo en evidencia y proponiendo como modelo a Tomás de Aquino, un santo, que demostró con el ejemplo de su vida cristiana, la importancia de la sólida y verdadera espiritualidad para un filosofar profundo y fecundo.

## II. – APROXIMACION PARA LA SOLUCION DEL PROBLEMA

Uno de los términos fundamentales del problema es la razón filosófica. ¿De qué razón se trata aquí? No de una razón en abstracto, ser ideal, que no existe en la realidad, ni como facultad

[3] Cfr. la constitución "Gaudium et Spes", Concilio Vaticano II, 1965, nr. 53162; 73-76; "Evangelii Nuntiandi", exhortación de Paulo VI, 1975 nr. 20; "Sapientia Christiana", const. apostólica de Juan Pablo II, 1979, etc.

[4] León XIII, Epistola Encyclica, 4 - VIII - 1879, Roma, publicada en latín, en forma de un opúsculo de 48 páginas, 1879 (hoy, por lo tanto, histórico, siendo centenario; usado aquí para las citas); en *Acta Sanctae Sedis*, vol XII, 1, pp. 103-134; publicada en Leonis XIII Pontificis Maximi Acta, vol. I, Romae, ex Typographia Vaticana, 1881, pp. 255-284, como *Epistola Encyclica de Philosophia Christiana ad mentem Sancti Thomae Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda; Civiltà Cattolica*, 1879, vol. XI, ser. 10, pp. 513-550.

cognoscitiva, ni como actividad cognoscente. Lo que existe en la realidad como agente pensante es la persona humana concreta. Y quien hace la filosofía no es la razón inedependiente de la persona, y sí la persona existente por medio de su razón. Toda y cualquier concepción filosófica, antes de ser escrita en un volumen o en una serie de volúmenes, es una ciencia consciente de un filósofo existente concreto y, después de ser comunicada, vuelve a ser filosofía, cuando queda entendida por personas vivientes crítica y conscientemente, basándose en la evidencia objetiva. Es el hombre concreto, ser racional, poseedor de una cierta experiencia, que filosofa, y él no es la razón pura. Por eso la filosofía, que busca las últimas soluciones de las últimas cuestiones, es una obra esencialmente humana, que se explica no sólo por las causas específicas del conocimiento, sino también por otros factores y condiciones del hombre todo, concreto e histórico, sujeto a las influencias de los sentidos, de la voluntad, del sentimiento, del tiempo, de la tierra, de la nación, de la educación recibida, literatura nacional, religión, etc. Como nuestro filosofar no se da sin nuestro yo, tampoco nuestro yo existe si no está ligado a las circunstancias concretas, que constituyen, en cierto sentido, los presupuestos para la actividad racional filosófica. Todo eso debemos tener en cuenta en el caso del cristiano filósofo. Así entramos en una breve ilustración de la fe cristiana, otro término fundamental y un presupuesto indispensable para la solución del problema sobre la originalidad cristiana de la filosofía.

En el hombre cristiano pensador se encuentran, en una unidad concreta, el filosofar, que es una actividad natural y la fe sobrenatural, que significa una adhesión a Jesucristo y a su doctrina de salvación. En virtud de la fe el cristiano acepta no sólo aquellas verdades que la inteligencia humana no puede alcanzar por sí misma, sino también muchas otras, que son accesibles a la razón basadas en la evidencia objetiva, a fin de que puedan ser reconocidas por todos, en virtud de la autoridad de Dios revelante, con una facilidad rápida y sin ninguna mezcla de error.[5]

Sin embargo, la adhesión del hombre a las verdades reveladas no puede ser fideística o ciega, sin motivos racionales. Es por eso que el cristiano debe adquirir la certeza, en cuanto al hecho histórico de la revelación divina y al órgano destinado por Dios (Iglesia) para conservar, propagar y defender el patrimonio de las verdades reveladas. El acto de la fe cristiana presupone, pues, la búsqueda de las razones de creer, de los motivos de la credibilidad, que son, en gran parte, de carácter filosófico, como la capacidad de conocer

[5] "Aeterni Patris", opúsculo histórico citado, p. 8.

la verdad, el conocimiento de la existencia y providencia de Dios, creación del universo, el discernimiento de la verdadera religión revelada, libertad y responsabilidad del hombre frente a Dios, la omnisciencia y santidad absoluta de Dios. Sin embargo, esa certeza, exigida por la adhesión perfecta del cristiano a la revelación divina, basada en las verdades racionales, no constituye motivo suficiente para el acto de la fe, que es formalmente un acto intelectual. Es apenas un requisito previo para que el acto de la fe cristiana armonice con la razón natural. El motivo del acto de la fe cristiana es la autoridad de Dios revelante, mientras ella es la Primera Verdad en el conocer y en el manifestar el conocimiento, es decir, la ciencia absolutamente infalible y la veracidad absoluta. Así, pues, el cristiano asegura la racionalidad de su fe sobrenatural, pero no racionaliza esta fe, superando el fideísmo y el racionalismo. Descubre también la obligación de creer.

Resultan así brevemente ilustrados los dos puntos básicos que nos acercan a la solución del problema sobre la originalidad cristiana de la filosofía. Es más, a estas alturas, concluyendo, ya es posible recoger el primer fruto de la investigación, pues resulta que, siendo el hombre en cierto modo naturalmente cristiano, conforme la tesis de Tertuliano, la filosofía es también, de algún modo, naturalmente cristiana. ¿Qué significa esto? Una propiedad especial de la filosofía, que no poseen las ciencias matemático-experimentales y técnicas. Dado el hecho histórico de la revelación divina, el dinamismo filosófico natural del hombre no crea obstáculos contra la aceptación del don de la salvación, que viene de lo Alto, sino que abre y dispone la mente humana, de algún modo positivamente, para el encuentro con el cristianismo. Por eso León XIII en la "Aeterni Patris", declara, que "la filosofía, cuando es usada debidamente por personas sensatas, tiene la virtud de abrir y de allanar, de alguna manera, el camino que lleva a la fe verdadera, preparando, de forma conveniente, la mente de sus discípulos para aceptar la revelación: fue por eso que los antiguos la llamaban, con razón, ya una institución preparatoria para la fe cristiana, ya el preludio y auxilio del cristianismo, ya el pedagogo para el Evangelio".[6] Precisamente, en este sentido, resulta la originalidad cristiana de la filosofía: la razón filosófica del hombre es naturalmente cristiana. Por eso, la famosa expresión "inte-

[6] "Ac primo quidem philosophia, si rite a sapientibus usurpetur, iter ad veram fidem quodammodo sternere et munire valet, suorumque alumnorum animos ad revelationem suscipiendam convenienter praeparare: quamobrem a veteribus modo praevia ad christianam fidem institutio (CLEM. ALEX., *Strom.*, lib. I, c. 16; l. VII, c. 3), modo christianismi praeludium et auxilium (ORIG. *ad Greg. Thaum.*), modo ad Evangelium paedagogus (CLEM. ALEX., *Strom.*, I, c. 5) non immerito appellata est" - "Aeterni Patris", opúsc. cit., p. 8.

ligencia en busca de la fe" —"intellectus quaerens fidem"— posee también hoy todo su vigor gnoseológico, metafísico y ético.

Es eso lo que tiene valor, en cuanto al cristiano potencial, antes que la fe se instale en su alma. Y ¿cuál es la originalidad del filosofar del cristiano creyente, después de la presencia actuante de la fe? Surge la pregunta que nos lleva a una nueva faz de la reflexión filosofológica.

## III. – LA SEGUNDA DIMENSION DE LA ORGINALIDAD CRISTIANA DE LA FILOSOFIA: EL CAMINO CRISTIANO DEL FILOSOFAR

Después de la aceptación del cristianismo, la persona, que profesa y vive la fe cristiana, se encuentra en una nueva situación concreta, que confiere a la filosofía una nueva originalidad, mientras beneficia el ejercicio de la razón filosófica. Podemos hablar, por eso, de la segunda dimensión de la originalidad cristiana de la filosofía.

La reflexión filosofológica debe ser bien entendida en esta faceta de su articulación. Sería tomada equivocadamente si alguien sustentara la tesis de que, siguiendo la fe, el cristiano no puede ser un filósofo auténtico. Este ídolo de la autosuficiencia racionalista debe ser rechazado por el cristiano. La sinceridad radical en el filosofar no exige que el cristiano se coloque en este *apriorismo* arbitrario paralizante, sino que lo coloca en un estado correcto y fecundo del filosofar, que consiste en un examen crítico universal en relación a los contenidos pre-filosóficos. Iniciando la actividad filosófica en un cierto momento de su madurez intelectual, el cristiano acepta, en virtud del examen crítico universal, como innegable lo que se manifiesta evidente e indudable: legitima lo que se revela como legitimable; coloca en duda lo que se encuentra como dudoso; rechaza como falso lo que es erróneo.

Surge ahora una pregunta: procediendo así, críticamente, ¿debe el cristiano filósofo rechazar su fe, como exige la mencionada posición racionalista, que confunde equivocando los presupuestos con preconceptos ilegítimos? No, porque el cristiano tiene conciencia de que las verdades de la fe tienen su fundamento racional sólido y constituye así su libre obsequio racional a Dios. Por consiguiente, la vida sobrenatural es para el cristiano un presupuesto enriquecedor, pues es ella la que purifica y eleva la vida natural, la que contiene, como una dimensión fundamental, el dinamismo multiforme del filosofar. ¿Cómo, entonces, la fe vivida como un punto de partida intocable y como un camino, influye en el proceso del filosofar? ¿Cómo contribuye originalmente a la filosofía?

Respondiendo a esta pregunta, conviene decir enseguida que esta contribución no significa la supresión de la filosofía como inútil y perjudicial para la vida cristiana. La fe no es antagónica con la razón. La conciencia intelectual certifica claramente al cristiano que su condición de creyente no le destruye el proceso natural de abstraer lo inteligible de lo sensible, de reflexionar, de juzgar, de raciocinar y de operar normalmente en la investigación científica con las potencias naturales de la razón, de la voluntad, etc. Por eso el filosofar no pierde su autonomía legítima. En el proceso de filosofar, el cristiano no basa sus afirmaciones o negaciones en las verdades de la fe, y sí en la evidencia objetiva.

La contribución original de la fe cristiana es de otro carácter. La fe vivida por el cristiano auxilia al filosofar, antes que nada, en un sentido purificador, mientras remueve los obstáculos que impiden el ejercicio de la razón filosófica en su gravitar hacia lo real, a fin de descubrir las evidencias profundas. El cristianismo proporciona al filósofo, hombre frágil por su naturaleza, medios de ayuda sobrenatural, fortificándolo para que pueda dedicarse con seriedad y constancia a su tarea, que exige grandes sacrificios y grandes virtudes morales. La filosofía, para que llegue realmente a su perfección, exige no sólo un eximio talento natural sino también la participación constante de altas virtudes del cristiano, como la personalidad, actuando y aguzando la razón al máximo, procediendo realísticamente con orden, analizando con penetración y sintetizando con coherencia.

Cuando un filósofo llega realmente a vivir como cristiano las bienaventuranzas del Sermón de la Montaña,[7] consigue entonces sintonizar con la verdad de una manera tan feliz que se crea en él una connaturalidad afectiva con todo lo que es verdadero. Esta connaturalidad es vital para el progreso de la filosofía en estos días, tan inmediatistas, pragmáticos, pasionales y sentimentales. Promueve de manera extraordinaria la vida intelectual, como lo explica ampliamente S. Tomás de Aquino, encontrando luces en Aristóteles.[8] Los hábitos virtuosos facilitan el discernimiento intelectual y fecundan la investigación filosófica actualizada. Este punto constituye, pues, una originalidad notable en relación al filosofar. Teniendo todo esto en mente, León XIII es incisivo en la "Aeterni Patris", cuando afirma que, "aquellos que unen el estudio de la filosofía con el obsequio a la fe cristiana, son excelentes en el filosofar".[9] Enseguida

---

[7] Mt., 5.

[8] STANISLAVS LADUSÃNS S. I., *Presencia Filosófica*, São Paulo, 1975, pp. 32-35.

[9] "Quapropter qui philosophie studium cum obsequio fidei christiane coniungunt, ii optime philosophantur" - "Aeterni Patris", opúsculo citado, p. 19.

indica la razón de eso en un sentido existencial: "dado que el esplendor de las verdades divinas, penetrando el alma, viene en auxilio de la propia inteligencia, lejos de quitarle lo que sea de su dignidad, le aumenta considerablemente la nobleza, la penetración, la solidez".[10]

¿Cuál es la razón de esta originalidad cristiana del filosofar? Tiene su explicación en la coexistencia, en la persona concreta del cristiano, del hábito filosófico natural, adquirido por los actos del filosofar, con el hábito sobrenatural de la fe, raíz y fundamento de la justificación, así como con otros hábitos virtuosos, que se originan en virtud de la vivencia religiosa. Esta coexistencia estimula y promueve, de manera original, la actividad filosófica del cristiano, como también su fe, nutriéndola, defendiéndola y fortificándola,[11] según la famosa expresión de que la fe procura la inteligencia —"fides quaerens intellectum"— como constará más adelante, en el capítulo quinto, destacando la cuarta dimensión de la originalidad cristiana de la filosofía. La experiencia interna del cristiano lo atestigua infaliblemente. En virtud de la unidad sustancial de la persona humana, las potencias, los hábitos y sus actos se relacionan dinámicamente entre sí, constituyendo una estructura y conservando la diversidad de sus objetos formales, en beneficio del hombre, en la perspectiva de su fin último.

Por consiguiente, esta coexistencia es consistente. Por eso, la actividad filosófica del cristiano posee innegablemente el carácter intrínsecamente racional o la debida independencia, pues el creyente como filósofo no tiene por objeto lo que Dios reveló, y sí las cosas cognoscibles por la luz natural de la razón. Si el creyente procede en la perspectiva de la Divinidad (SS. Trinidad), que constituye su objeto formal, como filósofo tiene como punto de vista los últimos principios de la realidad y del orden lógico, cognoscibles en virtud de la evidencia objetiva. Aún Dios es conocido filosóficamente por el cristiano mientras resplandece en el universo como Legislador Supremo, Sumo Bien, Causa Primera eficiente, Ser Subsistente participado, Ordenador Supremo, etc. Si la luz del creyente es la razón iluminada por la fe, la luz del cristiano filósofo es la razón natural, es decir, su conocimiento fundamentado en la evidencia racional de las cosas y en los primeros principios de la ciencia, evidentes en sí y por sí mismos, sin ninguna demostración rigurosa. Si el objetivo del cre-

---

10 "...quandoquidem divinarum veritatum splendor, animo exceptus, ipsam iuvat inteligentiam; cui non modo nihil de dignitate detrahit, sed nobilitatis, acuminis firmitatis plurimum addit" - "Aeterni Patris", opusc. cit., p. 19 - Ver también el texto de León XIII en la p. 11 de dicho opúsculo, que es el siguiente: "Quod si vero naturalis ratio optimam hanc doctrinae segetem prius fudit, quam Christi virtute fecundaretur, multo uberriorem certo progignet, posteaquam Salvatoris gratia nativas humanae mentis facultates instauravit et auxit".

11 SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIV, 1.

yente es descubrir lo que fue exactamente revelado, su objetivo como filósofo es buscar, encontrar y comunicar la verdad racional, gnoseológica, metafísica y ética.

Existe, pues, una armonía en esta coexistencia de la razón filosófica y de la fe cristiana, que es consistente y posee su última razón explicativa en Dios. La última raíz ontológica de la naturaleza racional del hombre es Dios Creador, que no es diferente a Dios Salvador, Autor del orden sobrenatural. Es, pues, el mismo Dios en que se fundan, en último análisis, la verdadera razón filosófica del cristiano y su fe teológica, registrando en su raíz ontológica profunda la armonía original del verdadero filosofar cristiano.

La originalidad cristiana de la filosofía registra, desde el punto de vista epistemológico, el carácter especial de la influencia que la razón filosofante recibe de parte de la fe constituida. Esta influencia es positiva. Es más: es también, de algún modo, intrínseca. Esto sucede porque la cristianización de la inteligencia es intrínseca y no algo extrínseco; segundo, porque el acto de fe y el acto cognoscitivo filosófico, que se influyen mutuamente, se encuentran formalmente en el intelecto humano, aunque cada uno posee su estructura epistemológica diferente. Conservando cada uno la propia especificidad, resultante en virtud del respectivo objeto formal, esos actos se relacionan influyéndose mutuamente sólo en el plano del ejercicio, que es diferente del plano de especificación. Queda a salvo, así, lógicamente, el concepto de filosofía cristiana como no contradictorio, porque la influencia de la fe sobre la razón se da en el plano del ejercicio y no en el plano de especificación formal, como se verifica en el caso de la certeza libre, cuando, conociendo suficientemente los motivos, que bastan para que la inteligencia dé su asentimiento, todavía se requiere, por razones prácticas, el influjo de la voluntad para que se remuevan los obstáculos y resulte la adhesión intelectual firme. La autonomía o independencia de la filosofía cristiana como ciencia racional está en el plano de la especificación formal y queda garantizada, como declara León XIII en la "Aeterni Patris", diciendo que la filosofía cristiana posee no el carácter teológico sobrenatural y sí el carácter de la verdadera filosofía, es decir, "su método, sus principios, y sus argumentos".[12]

[12] In iis autem doctrinarum capitibus, quae percipere humana intelligentia naturaliter potest, aequum plane est, sua methodo, suisque principiis et argumentis uti philosophiam: non ita tamen, ut auctoritati divinae sese audacter subtrahere videatur. Imo, sum constet, ea quae revelatione innotescunt, certa veritate pollere, et quae fidei adversantur pariter cum recta ratione pugnare, noverit philosophus catholicus se fidei simul et rationis iura violaturum, si conclusionem aliquam amplectatur, quam revelatae doctrinae repugnare intellexerit" - "Aet. P.", o. c., p. 17-18.

Todo eso, sin embargo, no significa, como aclara repetidamente León XIII, que la razón debe separarse en el filosofar de la fe, basada en la revelación divina, que es superior al conocimiento humano. La filosofía no puede ser sacrificada al ídolo de la autosuficiencia racionalista y eximirse de los presupuestos legítimos, entre los que figura la fe cristiana. Sujetándose a la revelación divina, la razón filosófica recibe en su ejercicio numerosas ventajas; separándose hostilmente de la fe, cae en desvíos. La historia de la filosofía lo certifica claramente. Por eso, es justo tener en cuenta hoy la lapidaria expresión de Main de Biran de que la inteligencia debe buscar la inteligencia por medio de la fe cristiana, que la proteje y orienta: "intellectus quaerens intellectum per fidem".[13]

Concluyendo esta faz de la presente investigación es justo, pues, afirmar, que la fe vivida constituye para el cristiano una vía magnífica para la vida intelectual profunda y eficiente.

Es la fe cristiana la que lo coloca en óptimas condiciones existenciales para ejercer fructuosamente la razón filosófica, sin presionar para que se cambie la esencia racional de la filosofía. Así, en su proceso filosófico específico, la razón llega a alcanzar la legítima "secularización", en virtud de la evidencia objetiva racional que la determina, evitando, al mismo tiempo, el "secularismo" que habla del alejamiento de la razón del cristianismo. Es precisamente el cristianismo el que proporciona al filósofo nuevas circunstancias concretas para la reflexión, un camino nuevo dentro del presupuesto y universo de la fe surgiriendo, como vamos a ver enseguida expresamente, nuevos contenidos a ser examinados racionalmente. Por eso, tiene razón Pietro Prini cuando, al concluir en 1977 los prolongados debates del 32º Encuentro de Gallarate sobre el sentido de la filosofía cristiana, destaca la genuina originalidad de la filosofía, en virtud de la influencia que el cristiano experimenta en su vida intelectual profunda.[14]

---

[13] CARMELO NICOLOSI, *Fede cristiana e riflessione filosófica*, 1972, p. 83. Cfr. las páginas 69-96, donde el autor presenta la tesis de Étienne Gilson sobre la revelación divina generadora de la razón. Ver también las pág.s 97-116 sobre el concepto de Jacques Maritain. Ambos están sintonizando entre sí. Traen muchas y valiosas luces para la presente solución de la problemática filosófica, que se orienta fundamentalmente por la encíclica "Aeterni Patris", de León XIII, a pesar de no haber sido aprovechada suficientemente en la discusión de los años treinta sobre la filosofía cristiana.

[14] "La formula che io vorrei proporre e che constituirà il tema di una mia prossima ricerca è questa: la via cristiana alla filosofia. Nessuna filosofia è possibile se non si situa nella condizione esistenziale di chi la esercita. Il credente, a differenza dal nom credente, ha il privilegio di vivere in un contesto di esperienza in cui, il rapporto con la Trascendenza si fa manifesto nelle categorie dell'esistenza storica. Questo contesto e queste categorie forniscono insieme i dati e la procedura ad una riflessione recuperatrice che può e deve portare un contributo di genuina originalità alla filosofia tout court, che non sopporta altri aggettive all'infuori di quello della sua perennità". *o. c.*, pp. 333.

En el filosofar de los Padres de la Iglesia, de los Doctores Escolásticos y Neo-escolásticos existió esta influencia positiva de la fe cristiana, como lo atestigua la historia con claridad. Fue tan fecunda que precisamente de esa experiencia deriva un aumento notable del patrimonio filosófico de la humanidad, surgiendo tantos contenidos nuevos, que son hoy muy actuales y contribuyen a renovar todas las dimensiones del auténtico humanismo, una exigencia urgente de los últimos veinte años del trágico siglo XX, para que se eviten calamidades aún mayores. ¿Cuáles son precisamente estos contenidos filosóficos originales? Esta pregunta inicia la nueva faz de la reflexión filosofológica.

## IV. – LA ORIGINALIDAD CRISTIANA DE LA FILOSOFIA EN VIRTUD DE LOS NUEVOS CONTENIDOS

Un gigantesco movimiento histórico del pensamiento innovador, movimiento filosófico patrístico-escolástico, de casi 20 siglos, constituye una búsqueda racional tenaz y lenta de la filosofía perfecta. El resultado de esta meditación colectiva prolongada es innegable: advenimiento de la filosofía cristiana, que es un conjunto de verdades racionales, descubiertas, profundizadas y ordenadas por la razón humana, gracias al auxilio que recibió de la Revelación de Dios. Este movimiento filosófico, continuado sin interrupción, desde el primer siglo hasta nuestros días, es amplio en el espacio, tiene sus raíces en la filosofía griega, extendiéndose todavía más en el tiempo. Alcanza su punto más alto en la sistematización de S. Tomás de Aquino (1225-1274), como León XIII (1810-1903) destaca oficialmente en su encíclica "Aeterni Patris", a la que considera la mejor de su pontificado de 25 años. Surgieron así nuevos contenidos filosóficos, patrístico-escolásticos, irreductibles para la filosofía precristiana.

Estos contenidos constituyen el tercer argumento para que la reflexión filosofológica pueda corroborar aún más la tesis sobre la originalidad cristiana de la filosofía. Este argumento se obtiene en virtud de los nuevos contenidos filosóficos, alcanzados por los cristianos, con nuevas disposiciones espirituales, que autorizan a definir la filosofía cristiana de la siguiente manera: la filosofía cristiana es la filosofía existente en la historia, acrecentada notablemente con los nuevos contenidos originales, en virtud de la influencia del cristianismo.

Estos contenidos —patrísticos, escolásticos y neoescolásticos— evidencian su valor extraordinario para el hombre, para la época actual, mientras convergen de una manera orgánica e incisiva para

fundamentar racionalmente el auténtico humanismo, que es pluridimensional, antropocéntrico apenas en el sentido gnoseológico pero teocéntrico desde el punto de vista metafísico y ético. ¿Cómo se articulan esos nuevos elementos filosóficos en la estructuración del verdadero humanismo?

En relación a la dimensión gnoseológica del humanismo, la razón humana se concientizó mejor, bajo la influencia del cristianismo, ya que no pudo encontrar en sí misma la salvación. La razón humana no pudo endiosarse: es limitada y no autosuficiente. Por eso, no puede pretender más de lo que puede. Bajo la influencia cristiana, la razón humana penetró más a fondo en su valor natural cognoscitivo y en su alcance vital en la solución de los grandes problemas del hombre. La dimensión gnoseológica es fundamental para la construcción del auténtico humanismo, no sólo porque el yo humano es el centro consciente de la ciencia en todos sus sentidos, sino también, como bien sabe el cristiano, porque la razón humana desviada, como por ejemplo, por el racionalismo o idealismo absoluto, desvía toda la vida humana; la razón humana sana beneficia inmensamente al hombre y a su accionar. Por eso, León XIII insiste en la "Aeterni Patris" sobre la educación filosófica y valorización de la razón, que es un don natural del hombre, que puede ser disminuido o también supervalorizado.[15]

En cuanto a la dimensión metafísica intra-humana del humanismo, la contribución filosófica de los cristianos, iluminados por los contenidos de la fe, fue tan grande y decisiva ya en los seis primeros siglos, que dio como resultado un concepto nuevo de la persona humana. El filósofo pre-cristiano no llegó a tener una idea clara de lo que es la persona humana. Fueron los misterios revelados de la SS. Trinidad y de la Encarnación del Verbo eterno los que proyectaron luces sobre la especulación metafísica, la cual, teniendo en vista la vida intelectiva, volitiva y la conciencia del ser racional, lo definió como existente distinto en la naturaleza racional, evidenciando así esa dignidad especial y única que el hombre posee en el universo material en virtud de su alma espiritual e inmortal. El hombre ya no es más una cosa, un instrumento, número, simple miembro de la colectividad, y posee un valor intrínseco tan grande,

[15] Ver, por ejemplo, pp. 5-6 del opúsculo citado, donde León XIII dice: "Cum enim insitum homini natura sit, ut in agendo rationem ducem sequatur, si quid intelligent aipeccat, in id et voluntas facile labitur: atque ita contingit, ut pravitas opinionum, quarum est in intelligentia sedes, in humanas actiones influat, easque pervertat. Ex adverso, si sana mens hominum fuerit, et solidis verisque principiis firmiter insistat, tum vero in publicum privatumque commodum plurima beneficia progignet".

que abre, como sujeto de derechos y deberes, nuevos y fecundos horizontes para la vida económica, política, social y cultural. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU, de 1948, la Declaración de los Derechos de los Niños de la ONU, de 1959, son dos ejemplos inequívocos de la penetración de la doctrina filosófica de los cristianos dentro de las estructuras del pensamiento occidental y oriental, ofreciendo al actual mundo trágico, bajo el signo del cristianismo, benficios inmensos e indicando caminos claros para la mutua comprensión y para la paz universal.

También en relación a la dimensión axiológica descensional del humanismo, el filosofar de los cristianos, orientados por la fe, abrió nuevas perspectivas para relacionar debidamente los valores materiales —técnicos, económicos y otros fines— con la persona humana, superior a todos esos valores, teniendo en vista su fin último trascendente. El cristiano como filósofo, encuentra así un nuevo modo de concebir su lugar en el universo material, transcendiendo el antropocentrismo terrestre y encontrando un humanismo nuevo. Según esta nueva concepción filosófica, las cosas son criaturas de Dios trascendente. Ser total y absolutamente absoluto. Eso no disminuye la realidad y el valor de las cosas de este mundo, pero obliga a descubrir su sentido profundo, a respetarlas, a agradecerlas como dones que vienen de lo Alto y a usarlas con indiferencia activa y superioridad de espíritu, exigencias de la verdadera felicidad humana.

En cuanto a la dimensión filosófica entre-humana u horizontal del humanismo, el filosofar de los cristianos elaboró, bajo la influencia de la fe, la nueva filosofía de la fraternidad humana, encontrando a los seres humanos fundamentalmente iguales, mientras tienen el mismo origen, la misma naturaleza y el mismo fin último, así como basando el orden económico en el orden político sano, el orden político en el orden social nuevo, el orden social en el orden jurídico, el orden jurídico en el orden moral y el orden moral en el orden religioso auténtico. Todos los hombres poseen la misma dignidad de persona. Por consiguiente, el otro no puede ser considerado como ser explotable, sino como prójimo, fin en sí, como hermano. La encíclica "Redemptor Hominis" de Juan Pablo II ilustra a fondo la dignidad humana, considerada en sí y socialmente, elevada por la Cruz del Calvario, fuente de salvación y de regeneración perfecta, que destaca todavía más la igualdad fundamental entre los hombres y entre los pueblos. Este es el nuevo orden social del hombre nuevo, que a la luz del valor de la persona humana reconoce y defiende la dignidad de la familia, de la sociedad nacional y de la humanidad entera.

En relación a la dimensión metafísica supra-humana o ascensional del humanismo, la filosofía de los cristianos purificó y enriqueció positivamente, bajo la influencia del cristianismo, la filosofía de Dios. El pensamiento pre-cristiano no llegó nunca a un conocimiento claro y nítido de la trascendencia de Dios, aún cuando no identifica a Dios con el mundo. Por eso Dios no es, en la concepción pre-cristiana, plenamente divino, ni el mundo es plenamente mundano, como ni el hombre es plenamente humano. Coexisten eternamente, formando un único sistema, donde rige la misma ley. La trascendencia de Dios encuentra su autenticidad sólo en virtud del cristianismo, por la metafísica del Ser Subsistente, de la Primera Causa eficiente, Creador libre del mundo "ex nihilo sui et subiecti". Dios es el Ser; las cosas y el hombre tiene el ser, existen. Así, a base de la participación y de otras señales de la contingencia, el problema del origen encontró la solución filosófica convincente, quedando clara una trascendencia relativa de la persona humana en relación al universo material. Dios, absolutamente trascendente y Creador libre, no necesita del mundo para ser y para ser feliz, pero somos nosotros los que tenemos la necesidad del Ser Supremo y del Sumo Bien para existir, para actuar y para ser más, alcanzando la felicidad. La nueva metafísica ensancha así los horizontes, en virtud del conocimiento análogo, que nos lleva a salir del mundo categorial unívoco y a alcanzar con validez las realidades trascendentes. No sólo la noción del ser, sino también otras nociones importantes en la filosofía renovada, como las nociones de verdad, unidad, bondad, causa, acción, generación, vida, saber, amor, etc., fueron liberadas de las estrecheces, gracias a la influencia del cristianismo. Esto prueba también que el cristianismo implica una filosofía amplia, capaz de ser explicitada y sistematizada racionalmente.

De ahí resulta una apertura especial del cristiano filósofo al orden sobrenatural, don absolutamente gratuito de Dios, en busca de una integración filosófico-teológica, conciliando armoniosamente la razón y la fe, la naturaleza y la gracia, que transfigura al hombre viejo en hombre nuevo, imagen viva de Cristo. Tomás de Aquino llegó a elaborar con originalidad consistente esta armonía, en la cual "al mismo tiempo que distingue perfectamente, como conviene, la razón y la fe, las une a ambas por los lazos de mutua amistad; les conserva, así, a cada una sus derechos y salvaguarda la dignidad".[16]

[16] Aquí, el famoso texto de León XIII en la "Aeterni Patris" en el original y en forma completa: "Praeterea rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum iura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere; neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adiumenta praestolari, quam quae iam est per Thomam consecuta" - opúsculo cit., p. 32.

Es más, Tomás de Aquino demostró que para crear con perfección la síntesis cristiana original de tamaña importancia filosófico-teológica no basta con tener genio, sino también se requiere la santidad de vida.

## V. – LA CUARTA DIMENSION DE LA ORIGINALIDAD CRISTIANA DE LA FILOSOFIA: SU CARACTER INSTRUMENTAL DE SERVICIO

Finalmente, el cuarto sentido de la originalidad cristiana de la filosofía consiste en su disponibilidad variada para ser utilizada científicamente como instrumento en beneficio de la revelación divina, hecha para los hombres –"propter homines"–. Antes que nada, la filosofía contribuye a estructurar la ciencia de la fe, es decir, la teología sobrenatural sistemática. Es más: esta originalidad se manifiesta también en la defensa racional de la fe cristiana contra los ataques de índole filosófica, así como en la mediación, exigida hoy por el diálogo del cristiano con las actuales ciencias experimentales, que se encuentran en un progreso vertiginoso.

La filosofía está a disposición del cristiano como instrumento válido para desarrollar, con método, la reflexión racional sobre los datos históricos de la revelación divina. La distinción perfecta entre la razón filosófica y la fe no impide que la filosofía ayude al cristiano en su esfuerzo reflexivo de penetrar, más y mejor, de una manera sistemática, en el universo de las verdades reveladas, satisfaciendo así la exigencia de la inteligencia de obtener una visión cohernte y global de a realidad del cristianismo como obra de Dios, que se reveló en Jesucristo Salvador y que se prolonga por medio de la Iglesia, institución fundada por Cristo, con el fin de llevar el mensaje de la liberación integral a todos los pueblos de todos los tiempos. Usando la razón, el cristiano filósofo llega a descubrir, en los datos revelados, una cierta inteligibilidad inmanente, los nexos internos entre los misterios de la fe y con el fin último del hombre, como León XIII enseña con claridad en la "Aeterni Patris", afirmando que la reflexión racional sobre la revelación divina debe recibir de parte de la filosofía "la naturaleza, el hábito y el carácter de una verdadera ciencia" [17] y que "difícilmente puede la fe esperar de la razón socorros más numerosos o más poderosos de los que Tomás le ofreció".[18]

[17] "Aterni Patris": "Solidissimis ita positis fundamentis, perpetuus et multiplex adhuc requiritur philosophiae usus, ut sacra Theologia naturam habitum, ingeniumque verae scientiae suscipiat atque induat" - opúsc. cit. p. 13.

[18] Cfr. el texto original de León XIII citado por extenso en la nota 16 de la presente investigación.

Esta reflexión racional que se refiere constantemente a las verdades de la fe y se procesa en unión con la componente positivo-histórica de la teología, es de carácter instrumental. Es inmanente a ese proceso, aunque sea éste conducido por la luz de la fe, que ilumina la inteligencia. Es un proceso lógico, articulado según los principios filosóficos.

No cualquier filosofía posee esta idoneidad intrínseca de poder ser asumida en este proceso científico-sistemático de la reflexión sobre los datos de la fe, que exige una conexión indispensable con las evidencias naturales de la inteligencia humana. Quedan excluidas de este proceso inevitablemente aquellas concepciones filosóficas que son incompatibles con la verdad natural y, con eso, también con la Revelación de Dios, verdad sobrenatural, como, por ejemplo, el relativismo escéptico, la inmanencia materialista, la inmanencia idealista, etcétera. No obstante, la teología, radicalmente independiente en relación a cualquier sistema filosófico, está abierta para oir las instancias críticas, que las filosofías presentan a la ciencia de la fe cristiana, con el fin de poder dialogar en profundidad, de justificarse científicamente y de ser comprendida en el servicio que está brindando a la humanidad. Además, la ciencia de la fe cristiana está abierta a cualquier filosofía, ya sea reciente o antigua, para recibir contribuciones de valor, que puedan ser integradas en la síntesis cristiana dentro del contexto de las legítimas exigencias de la vida concreta y de la cultura del respectivo pueblo, como la Iglesia lo declara expresamente. En éste su amplio abrirse, la ciencia de la fe cristiana (teología sobrenatural) prefiere siempre aquellas filosofías que se relacionan mejor, en sus tesis básicas, con los datos revelados, aceptando, en ciertas circunstancias, un pluralismo filosófico sano, como resultado de las diferentes culturas, lenguas, regiones, etc., sin comprometer, sin embargo, aquel núcleo fundamental de verdades perennemente válidas, que están conectadas íntimamente con la revelación divina.

Precisamente en esta perspectiva constructiva, relacionada con la teología especulativo-sistemática, el Magisterio de la Iglesia se refiere especialmente a S. Tomás de Aquino no sólo en la encíclica "Aeterni Patris", sino también recientemente en el Concilio Vaticano II (cfr. nº 16 del documento Optatam Totius). La razón de esto es que en el pensamiento de este filósofo se encuentran estructurados orgánicamente los primeros principios de la razón natural con la Revelación de Dios de una forma tan sólida, profunda, flexible y dinámica que posibilita una legítima renovación de la síntesis

continuada en el futuro. Se manifiesta así, claramente, el carácter original de la filosofía en relación a la fe cristiana.

¿Cuál es la razón profunda de esta originalidad cristiana de la filosofía, de este colocarse, como válida, a disposición de la fe cristiana? La razón de este servicio filosófico original, en lo que se refiere a las verdades reveladas en conceptos humanos para los hombres, se encuentra en el hecho, arriba ilustrado, de que la filosofía, siendo un conocimiento de la verdad, no puede no armonizar con la verdad manifestada por Dios, fuente última de toda y cualquier verdad. La verdad no puede ofuscar la verdad, como la luz no puede oscurecer la luz. De ahí precisamente, resulta que la reflexión racional sobre los contenios de la fe cristiana, elevada al nivel científico por medio de la verdadera filosofía, está en perfectas condiciones de proporcionar, en la medida de lo posible, una profundización válida, aunque instrumental, de comprensión de la revelación divina, sin afectar su genuino significado. De ahí surge, también, que las filosofías ideológicas, disociadas de la evidencia objetiva y de la fe cristiana, son completamente incapaces de servir de instrumentos para dilucidar las verdades reveladas. Entrando en contacto con el cristianismo, desvirtúan su contenido auténtico.

Si en el proceso racional, aplicado legítimamente a los datos de la revelación divina para comprenderlos más y mejor, el cristiano instrumentaliza científicamente la razón filosófica, las ideologías instrumentalizan tendenciosamente, para sus fines pragmáticos, eximidos del contexto de la verdad, ya sea la filosofía, ya la propia religión. Ni el propio Jesucristo, Autor de la religión revelada, escapa hoy de ese proceso ideológico relativizante: El es considerado actualmente por tantos ideólogos o como un hombre del partido, o como un sociólogo, o como un revolucionario político, o todavía de alguna otra manera inadmisible. Eso sucede en el actual mundo desacralizado y confuso, porque se perdió la legítima armonía en el relacionamiento de la fe y de la razón, como consecuencia de un largo y gradual alejamiento del filosofar de la realidad, comenzado en el siglo XVI, resultando, como lamenta León XIII en la "Aeterni Patris", "que los sistemas de filosofía se multiplicaron más allá de la medida y que opiniones diversas, opuestas entre sí, repuntaran, aún sobre las cosas más importantes de los conocimientos humanos".[19] Apartándose del realismo de la filosofía cristiana, no sólo desapareció

[19] "Admitentibus enim novatoribus saeculi XVI, placuit philosophai citra quempiam ad fidem respectum, petita dataque vicissim potestate quaelibet pro lubito ingenioque excogitandi. Qua ex re pronum fuit, genera philosophiae plus aequo multiplicari, sententiasque diversas atque inter se pugnantes oriri etiam de iis rebus, quae sunt in humanis cognitionibus praecipuae" - opusc. cit. p. 38.

la teología sobrenatural especulativo-sistemática, sino también se multiplicaron, en nombre de la filosofía, en los ambientes racionalistas, idealistas y otros, alcanzados por el relativismo escéptico, tantas objeciones graves y negaciones radicales en relación al cristianismo. La confusión de ideas llegó a alcanzar, en algunos países, a los filósofos católicos. De ahí surgió la necesidad urgente, que se vuelve a sentir agudamente en los actuales días, de recurrir a un servicio filosófico consistente para defender eficazmente al cristianismo.

Con esta perspectiva científica instrumental era urgente, antes que nada, restaurar en el mundo católico la filosofía cristiana. Este importante plan animaba ya a un buen número de filósofos católicos, antes que penetrase en el espíritu de León XIII. Es a estos filósofos a quienes alude León XIII en la "Aeterni Patris".[20] Ellos, insatisfechos por la caótica situación filosófica de la época, en perjuicio de la fe cristiana, buscaron ardorosamente los caminos de la renovación del pensamiento profundo. Si esta renovación vino más tarde, en 1879, con un documento solemne y amplio de León XIII, la encíclica "Aeterni Patris", es justo afirmar que la misma no tenía una dirección de arriba hacia abajo, y sí de abajo hacia arriba. La razón es que fue precisamente aquel movimiento filosófico de los pensadores insatisfechos con la situación reinante, conocedores profundos y seguidores de la filosofía tomista, el que preparó y animó intelectualmente al sabio Pontífice para publicar la mencionada encíclica, carta magna de la filosofía cristiana, restaurando oficialmente la filosofía patrística y escolástica, principalmente la del "príncipe y maestro" de todos los doctores escolásticos, S. Tomás de Aquino. El objetivo de esta restauración oficial fue revalidar la razón filosófica, para que, además de evolucionar con perfección en un proceso sistemático con solidez y abertura, contribuyese funcionalmente, para defender, como un instrumento válido, el cristianismo, destacando "los fundamentos inquebrantables de la fe, su origen divino, su verdad cierta, los motivos de la persuasión, los beneficios que proporciona al género humano, su perfecto acuerdo con la razón".[21]

---

[20] "Optimo itaque consilio cultores disciplinarum philosophicarum non pauci, cum ad instaurandam utiliter philosophiam novissime animum adiecerint, praeclaram Thomae Aquinatis doctrinam restituere, atque in pristinum decus vindicare studverunt et student", opusc. cit., p. 40.

[21] "Ad hos autem sanandos, et in gratiam cum fide catholica restituendos, praeter supernaturale Dei auxilium, nihil esse opportunius arbitramur, quam solidam Patrum et Scholasticorum doctrinam, qui firmissima fidei fundamenta, divinam illius originem, certam veritatem, argumenta quibus suadetur, beneficia in humanum genus collata, perfectamque cum ratione concordiam tanta evidentia et vi commonstrant, quanta flectemdis mentibus vel maxime invitis et repugnantibus abunde sufficiat" - opusc. cit. pp. 41, 42. Ver también las páginas 7 y 13 del opúsculo.

Este vasto y bien estructurado programa conserva hoy toda su actualidad. Presenciando la actual embestida impetuosa del secularismo y del ateísmo programado contra el cristianismo, el derecho y también el deber del cristiano es recurrir a la filosofía y someter a un riguroso examen crítico, gnoseológico, metafísico y ético, todo lo que perjudica de algún modo a la fe y a su sintonía con la razón. Justamente en esta disponibilidad ofrecida, en este poder crítico se hace evidente la originalidad cristiana de la filosofía, que es instrumental y se consustancia en su capacidad defensiva de las verdades de la fe, conforme a la situación concreta de los continentes y de cada uno de sus pueblos.

Una nueva forma de la instrumental originalidad cristiana de la filosofía, muy significativa hoy, resulta en virtud de la mediación de la razón filosófica en el diálogo del cristiano con las actuales ciencias naturales, humanas y tecnológicas. El enorme desarrollo de estas ciencias está penetrando de tal manera en la mentalidad y cultura actual, que el cientificismo y tecnologismo se están convirtiendo en una verdadera obsesión, haciendo olvidar los valores del cristianismo. Con la intención de oponerse a esta ideologización de las ciencias naturales, históricas, antropológicas y técnicas, queriendo al mismo tiempo, asumir los resultados válidos de estas ciencias florecientes, el cristianismo tiene hoy una tarea urgente e importante: fomentar un contacto profundo con todas estas ciencias, con el fin de conocer mejor al hombre y expresar hoy mejor el sentido auténtico de las verdades reveladas, así como eliminar lo que es ideológico. En este importante diálogo la filosofía puede y debe ejercer su mediación entre la fe cristiana y esas ciencias.

¿En qué consiste esta función instrumental de la filosofía en relación a la síntesis cristiana actual?

En ejercer una reflexión transdisciplinaria profunda sobre las contribuciones científicas multiformes y sobre la compleja problemática suscitada por ellas, con el fin de discernir entre lo que vale y lo que no vale, destacando los datos ciertos de valor permanente frente a la razón humana y también, por eso, frente a la Revelación de Dios. Fundamentándose en este servicio filosófico auxiliar, la teología examina mejor la contribución ofrecida por las ciencias experimentales, en la perspectiva del enriquecimiento de la síntesis cristiana y de la promoción de la economía de la salvación. Hay hoy tantos nuevos datos, investigados por las ciencias positivas, como, por ejemplo, los que se refieren a la génesis del hombre y del mundo, a la genética, al subconsciente, a la energía atómica, etc., que interesan vivamente a la reflexión teológica. Recibiendo un servicio garantizado de parte

de la filosofía como mediadora, fiel a su método y a sus propios principios, la teología progresa con una seguridad y rapidez mayores, sin disminuirse ni caer en el biologismo, sociologismo, historicismo, parapsicologismo, etc. La teología debe evitar todo eso, pues su objeto específico —el misterio de la salvación revelado por Dios— está más allá del campo de la investigación científica experimental. De este modo, el cristianismo, instrumentando científicamente la filosofía, proporciona, sin interferir en el campo de las ciencias experimentales, un mensaje teológico serio, comprensible para el mundo actual, evitando contaminaciones secularizantes y degradantes. Colaborando instrumentalmente con el cristianismo en la elaboración de la síntesis abarcadora, la filosofía contribuye también a ampliar los horizontes de la visión científica, referido al hombre, a la sociedad y al universo, indicando al hombre actual los valores más altos y haciendo humanos todos los descubrimientos científicos. Siendo un momento inmanente de la teología, la filosofía ejerce, pues, una función instrumental altamente benéfica en el diálogo actual del cristianismo con el mundo secularizado, auxiliándolo a percibir los peligros del secularismo y del ateísmo, así como evaluar la necesidad de la sabiduría para superar las graves crisis, que hoy lo están afligiendo dolorosamente.

## VI. – CONCLUSION FINAL

Concluyendo la presente investigación filosofológica, conmemorativa del centenario de la encíclica "Aeterni Patris", de León XIII, la respuesta al complejo problema suscitado resulta clara y bien fundamentada: existe innegablemente la originalidad cristiana de la filosofía, en virtud del ser y del obrar del cristiano, de ayer y de hoy, que exigen un uso profundo de la razón y llevan a la perfección del filosofar. Esta originalidad o novedad, consiste, pues, antes que nada, en la propiedad de la filosofía de predisponer el alma humana a la recepción del mensaje cristiano. Esta misma originalidad resulta también en virtud del nuevo camino de filosofar que el cristiano sigue: un camino fecundo dentro del presupuesto y universo de las verdades de la fe, que el filósofo sin fe no posee. Tercero: la originalidad cristiana de la filosofía proviene también de los nuevos contenidos filosóficos alcanzados por los cristianos en virtud de las nuevas disposiciones espirituales. Finalmente, la originalidad cristiana de la filosofía se manifiesta por su disponibilidad instrumental válida, garantizando un ordenamiento coherente de los datos revelados, defendiéndolos con eficiencia y promoviendo el diálogo de la teología sobreantural con las ciencias positivas, hoy en gran progreso.

Esta originalidad multiforme —cuadridimensional— exige del cristiano de hoy una ardua tarea: conseguir que la filosofía conservando su naturaleza racional y uniéndose a la fe, contribuya a vencer el terrible asalto del materialismo laicista y del ateísmo militante, así como empeñarse, siguiendo el ejemplo original de S. Tomás, Doctor Universal, en renovar la síntesis cristiana en base a nuevos análisis y contribuir para incrementar el filosofar en el mundo actual, en la perspectiva del fin último de la persona humana, que es sobrenatural. La encíclica "Aeterni Patris" no logró todavía todos sus efectos. Es hoy muy actual. A la luz de este documento importante de León XIII el cristiano de hoy, hombre nuevo, puede y debe actuar con ardor, teniendo en vista la regeneración de la vida y de la cultura en todas sus dimensiones, según las exigencias actuales de la razón filosófica y del mundo de hoy en crisis. Estas exigencias fundamentales son las siguientes: exigencia fenomenológica de lo concreto, exigencia lógico-gnoseológica, exigencia de apertura hacia una visión metafísica de la realidad, destacando la trascendencia, exigencia de una interpretación todavía más profunda y actualizada de la libertad humana, de la justicia y del amor, exigencia de la humanización pluridimensional, exigencia de la cristianización e integración de valores, finalmente, exigencia del diálogo transdisciplinario con las actuales ciencias matemático-experimentales y técnicas, así como de un diálogo crítico con las ideologías de hoy. Esta tarea original del cristiano-filósofo de hoy es urgente y muy importante en los trágicos días actuales.

STANISLAVS LADUSÃNS

*San Pablo*

# LAS MOTIVACIONES DEL ATEISMO

## I.— *Significación del ateísmo.*

El término "ateísmo" estuvo en uso en la antigüedad precristiana. Ya decía Filón de Alejandría (*De monarchia,* 1, 2) que "el ateísmo es el peor de los males". Clemente de Alejandría explicaba (*Stromata,* 7, 1) que "ateo es el que piensa que Dios no existe". No obstante la larga historia del ateísmo, Juan XXIII, en la Constitución Apostólica de convocación del Concilio Vaticano II, hablaba de "un hecho completamente nuevo y desconcertante, cual es la existencia de un ateísmo militante, que ha invadido ya a muchos pueblos". Juan Pablo II hablaba a los Obispos franceses (1-6-1980) de la "meta-tentación" de ateísmo en nuestros días: "La tentación actual, sin embargo, llega más lejos (se podría decir que se trata de una *meta-tentación*) ; llega más allá de todo lo que, a lo largo de la historia, ha constituido el tema de la tentación del hombre, el fondo mismo de toda tentación. El hombre contemporáneo está sometido a la tentación del rechazo de Dios en nombre de su propia humanidad. Es una tentación particularmente profunda y particularmente amenazadora desde el punto de vista antropológico, si se considera que el hombre, por su parte, no tiene sentido sino como imagen y semejanza de Dios" (*L'Oss. Rom.* 2-3, junio 1980).

Se puede ser *ateo* o vivir *sin Dios* (que esto significa ateo, *a-théos*) de muchos *modos* y en diversos *grados,* cuyas motivaciones son también varias. Cabe señalar:

a) El ateísmo meramente *práctico* (con reconocimiento teórico de la existencia de Dios), con dos grados: el ateísmo de *omisión* negligente (no da sentido teísta a su vida práctica, vive sin compromiso religioso alguno) y ateísmo *postulatorio* (no debido a negligencia, sino porque se quiere no pensar en las consecuencias prácticas

de su teísmo teórico, como parece ser el caso reflejado en el Salmo 52, 1: "Dice el necio para sí: no hay Dios").

b) El ateísmo total o *teórico-práctico,* también con dos grados: el ateísmo simplemente *negativo:* no reconocimiento de Dios en principio, bien sea por *indiferencia* o insensibilidad total (no sentir el problema), bien sea en razón del agnosticismo metodológico (porque no podemos saberlo), y el ateísmo *positivo* o de contrariedad (negador, "militante", antiteísmo), que, a su vez, o bien se pronuncia contra la existencia de un dios mal supuesto, presentado en caricatura deformante, fácilmente rechazable y que es irreal también para los creyentes, o rechaza la idea del Dios de verdad, con los atributos con que lo piensan auténticamente los teístas (el Dios descrito, por ejemplo, por el Concilio Vaticano I en el capítulo 1 de la sesión 3), juzgando que ese Dios así pensado no existe en la realidad, porque *ni es necesario,* sino que más bien estorba a nuestra autonomía personal (nos enajena), o porque *resulta absurdo* en sus atributos (bondad, necesidad, inmovilidad), o sencillamente porque el problema de Dios *carece de sentido.* Sobre ello volveremos más adelante.

## II. — *¿Fácil o difícil ser ateo?*

El simple hecho de que hayan existido y existan tantos hombres que han reconocido y reconocen sinceramente la existencia de Dios y han acomodado y acomodan más o menos perfectamente su comportamiento a esa convicción comprometedora, muestra bastante claramente, *a posteriori,* que el conocimiento de Dios no es muy difícil. Este hecho le hacía pensar a Séneca (*Carta* 117) que se trataba de "una creencia innata en todos los hombres". "Exceptuados algunos pocos de naturaleza demasiado depravada —dice por su parte San Agustín, *In Jn,* tract. 106, 4—, todo el género humano confiesa a Dios por autor de este mundo".

Simultáneamente, el hecho del ateísmo en todos y cada uno de sus modos y grados a lo largo de la historia, con singular incidencia en el mundo occidental contemporáneo, "el fenómeno más grave de nuestro tiempo" —decía Pablo VI en *Ecclesiam suam,* AAS 56 (1964) 651—, también muestra que el conocimiento de Dios no es tan fácil e ineludible gnoseológica y moralmente; no es tan difícil ser ateo.

¿Serán, entonces, fáciles ambas actitudes? Tampoco; como no es fácil ser teísta, tampoco es fácil ser responsablemente ateo; si no es fácil demostrar la existencia de Dios, menos fácil resulta demos-

trar su inexistencia, o dar honestamente por supuesto que Dios no existe. De ello nos ocuparemos enseguida. Pero antes quiero recordar unos testimonios muy cualificados sobre esta paradoja de la facilidad-dificultad del conocimiento de Dios, que ayudarán a tomar conciencia del problema.

En el libro de la *Sabiduría,* cap. 13, se lee que "vanos son por naturaleza todos los hombres que carecen del conocimiento de Dios y por los bienes que disfrutan no alcanzan a conocer al que es la fuente de ellos, y por la consideración de las obras no conocieron al artífice... Pues de la grandeza y hermosura de las crituras, por razonamiento, se llega a conocer al Hacedor de éstas". En esta sentencia de la Sabiduría parece inspirarse San Pablo al escribir a los *Romanos,* 1, 19-20, que "lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las criaturas".

Según esto, no es fácil ser responsablemente ateo. Pero tampoco es fácil llegar al conocimiento de Dios. Es el mismo San Pablo quien comparte esta idea con los atenienses (*Hechos,* 17, 23-28): Ese Dios que hizo el mundo y el linaje humano y todas las cosas, que da a todos la vida y que fijó las estaciones y confines de los pueblos, es un Dios oculto a quien hay que buscar a tientas para hallarle, aunque no está lejos de nosotros, porque en El vivimos, nos movemos y existimos.

Un filósofo pagano, de tiempos de San Pablo, tan honesto y perspicaz como Lucio Anneo Séneca, parecía encontrar a tientas a Dios dentro de su alma, sin atreverse a definirlo en su naturaleza: "Dios está cerca de ti, contigo está; está dentro de ti. Sí, Lucilio, sagrado espíritu habita dentro de nosotros, observador de nuestros males y guardián de nuestros bienes; éste, así nos trata como le tratamos nosotros. No hay hombre bueno sin Dios. ¿Por ventura puede alguno levantarse sobre la fortuna si El no le ayudara? El da consejos magníficos y rectos; en cualquiera de los hombres buenos habita Dios; cuál Dios es cosa incierta" (*Carta* 41).

El mismo Santo Tomás, que sentó que la existencia de Dios, no siéndonos naturalmente notoria, es demostrable a través de los efectos que nos son conocidos (y para ello nos dejó exploradas las *cinco vías* de acceso demostrativo a Dios, I, 2, 1-3) había dejado advertido desde el primer artículo de la Suma Teológica que el conocimiento racional de Dios lo alcanzan pocos hombres, después de mucho tiempo y con mezcla de muchos errores (I, 1, 1). Y si bien no dejó como incierto —como Séneca— qué cosa sea Dios, al ocuparse de la natura-

leza divina previno a los lectores de cualquier ilusión de penetrar *quidditativamente* en su esencia: no se trataba tanto de saber cómo es Dios, sino más bien de saber *cómo no es* (I, 3, pról.).

III. — *Distintos modos de conocer la existencia de Dios.*

El *existir,* aplicado a Dios, se refiere a un existir real, objetivo; no a una mera realidad de conciencia, de imaginación o de cultura, que podría ser contingente, tal como lo piensan los "profetas" de "la muerte de Dios". Debemos precisar, además, que el verbo existir, dicho de Dios, debe ser entendido sin la nota de dependencia u origen que sugiere el prefijo *ex* (*ex-sistere,* en latín), dando al verbo ser (*esse,* en latín) toda su intensidad óntica, que es más que el durar temporal: Dios no ex-siste; *es* simplemente. De ahí que la pregunta por la existencia de Dios tenga un sentido fundamentalmente distinto de la pregunta por la existencia de un ser contingente, que pudo, puede o podrá existir. La dificultad en verificar, por ejemplo, que tal hombre, no presente ante nosotros, existe, es debido a que el predicado (existe) no es identificable con el sujeto (tal hombre, que pudo no haber nacido o pudo haber muerto). La inexistencia real de Dios por no haber nacido o haber muerto carece de sentido; lo que puede no haber nacido o haber muerto es la fe o la convicción de su existencia en un hombre o en una sociedad: de si hay o no hay Dios.

Por lo que se refiere al *conocimiento natural de Dios* (ya que prescindimos aquí del conocimiento sobrenatural de la fe teologal, de la experiencia mística y de la visión beatífica), logrado a través del conocimiento sugerente de las creaturas, hay que advertir que tiene dos modalidades bastante distintas, que han de tenerse muy en cuenta al momento de responder a la pregunta de si es fácil o difícil ser ateo.

Cabe, y suele darse, un conocimiento de Dios espontáneo, *precrítico,* poco diferenciado, fácilmente envuelto en ambigüedades panteístas (tal como se percibe en Séneca y, más recientemente, en el último Max Scheler). Es el momento de "buscar a tientas", frecuente en personas bien dispuestas intelectualmente (sobre todo no indispuestas por prejuicios agnósticos) y moralmente abiertas (sin vicios que retarden una respuesta comprometedora a Dios).

Otra modalidad, más difícil y menos frecuente, es la del conocimiento reflexivo, *crítico,* de Dios en su ser real, personal, transcendente, con los atributos fundamentales que se pueden dilucidar a través de su obra, nuestro mundo, del que partimos gnoseológica-

mente hacia El. Quien se detenga a examinar en profundidad las aparentemente sencillas *vías* de Santo Tomás terminará dándose cuenta de lo difícil que es entenderlas en su auténtica fuerza demostrativa, que resista a las múltiples aporías con que se les ha hecho frente.

## IV. — *Motivaciones del ateísmo actual*

Habrá que distinguir motivaciones o antecedentes históricos que influyen más o menos inmediatamente en el pensador ateo suscitando opinión o conjugándose con apreciaciones personales y motivaciones personales, que serán, en definitiva, las que den crédito a las históricas.

A) *Motivaciones históricas.* A partir del siglo XVIII, cuando el ateísmo parece haber adquirido carta de ciudadanía en Occidente, cabe reseñar los siguientes antecedentes:

a) *El positivismo sensista,* desde los empiristas de los siglos XVIII-XIX hasta el actual neopositivismo y estructuralismo. Sus presupuestos metodológicos (sólo vale lo observable o verificable) y su delimitación del campo de la verdad científica a lo empírico, con sus indudables éxitos "científicos", es una buena predisposición para un "habitus" de pensamiento ateo. El paso del "no poder saber que existe" al "no existe" o "no me interesa" es sumamente fácil.

b) *El iluminismo y racionalismo.* La autosuficiencia de facultad (la Razón) para conocerlo todo (cerrándose a la posible revelación) y la suficiencia de objeto material y mundano, racionalmente poseído, sin necesidad de realidades ultraterrenas, preparó el ambiente ideológico para una visión atea del mundo y de la vida. Por lo demás, tanto iluminismo y tanta evidencia racionalista predispusieron, por reacción, para el inmanentismo agnóstico.

c) *El materialismo dialéctico.* El paso del absolutismo idealista alemán al materialismo dialéctico (Hegel-Feuerbach-Marx) marca para gran parte de Europa y Asia el antecedente histórico más notable del ateísmo masivo de nuestros días. Su sistema materialista, abierto a la flexibilidad historicista; la interpretación peyorativa de la religión (con la difusión de los slogans de Feuerbach y de Marx: "la religión es una alienación", "la religión es el opio del pueblo"); la presentación de un humanismo social y escatológico ateo, junto con el absolutismo político, han sido y son los grandes recursos de un ateísmo militante y confiado.

d) *El humanismo existencial ateo.* Es, en nuestro mundo occidental, al lado del neopositivismo, el factor vital, cultural y filosófico más influyente en profundidad y extensión (filosofía, literatura, film,

costumbres) frente a la concepción teísta cristiana. Un acentuado inmanentismo, generalmente pesimista y agnóstico, junto con la sublimación de la libertad a la más absoluta autonomía existencial, cierra el camino al concepto de un Dios transcendente y a una vida humana comprometida con El. "El Dios que todo lo veía, hasta al mismo hombre, tenía que morir. El hombre no soporta que un testigo semejante viva" (Nietzsche). "Dios no existe. ¡Alegría, lágrimas de alegría! ¡Aleluya! Loco, no pegues; te estoy libertando y libertándome. No más cielo; no más infierno; sola la Tierra" (Sartre).

B) *Motivaciones personales,* inmediatas, en las que se pueden integrar las históricas reseñadas, como es lógico, tratándose de personas cultas. Unas son positivas, otras son negativas; unas son internas y otras son externas o ambientales. En ese orden podemos enumerar las siguientes:

a) *La dificultad natural* del conocimiento cierto de la existencia de Dios y de la compaginación de sus atributos, como el de su inmutabilidad frente al mundo cambiante y contingente relacionado con El; el de la providencia infalible frente al acontecer libre; el de su bondad infinita frente al hecho del mal. Son dificultades serias y objetivas no fácilmente superables que pueden explicar hasta cierto punto la irreligiosidad de muchos hombres.

b) *El compromiso moral difícil* que lleva consigo una aceptación sincera y consecuente de la existencia de Dios, máxime si operan disposiciones morales en contrario. La opción por no comprometerse a una vida religiosa consecuente no sólo se traduce en un ateísmo práctico "postulatorio", sino que resta interés a la búsqueda especulativa de Dios. Ninguna mejor descripción al respecto que aquella de Cristo: "Todo el que obra mal aborrece la luz, y no viene a la luz porque sus obras no sean reprendidas" (*Jn.* 3, 20). En esto vino a coincidir Nietzsche: "Dios fue asesinado porque veía la profundidad y los abusos del hombre, todas sus ocultas vergüenzas y fealdades... El hombre no soportó que viviera un testigo semejante" (*Así hablaba Zarathustra*).

c) *Las frecuentes deformaciones ideológicas* en sentido agnóstico y libertario y la consiguiente (o antecedente) sobrepreciación de la dignidad y libertad del hombre como valores absolutos: el endiosamiento del *homo homini Deus* que diría Feuerbach. No ha mucho, Juan Pablo II hacía alusión en Turín (13-4-1980) a "toda la herencia racionalista, iluminista, cientificista del llamado *liberalismo* laicista en las naciones del Occidente, que ha traído consigo la negación radical del cristianismo".

d) *El ambiente social de autosuficiencia humana* con el impresionante desarrollo de la ciencia y de la técnica utilitaria. Todo se puede resolver humanamente sin necesidad de Dios; y lo que no está al alcance del hombre no interesa, no es cosa nuestra. Es la gran herencia del positivismo sensista anteriormente reseñado. El efecto negativo inevitable es la insensibilidad religiosa y la carencia de sentido del misterio, especialmente en los medios urbanos. No hay lugar para la reflexión humana y religiosa en profundidad. En realidad, se trata no sólo de la desacralización, sino también de la deshumanización de la vida del hombre, a quien se le valora más por lo que *hace* y *tiene* que por lo que *es* y *obra*.

e) *La lucha positiva antirreligiosa* en sus diversas modalidades, desde la programación antiteísta de la educación, con la presentación caricaturesca del hecho religioso y de sus fundamentos, hasta la persecución o discriminación legal y social de los creyentes. Aunque no sea fácil erradicar la religión con estos últimos procedimientos, es natural su efecto de inhibición religiosa y consiguiente deshabituación.

f) *Falta de formación religiosa suficiente,* proporcionada al propio nivel cultural y a las propias responsabilidades. La moderna crisis de la metafísica y de las demás ciencias del espíritu tiene que afectar a las convicciones religiosas del hombre y a su personalidad intelectual-afectiva, indispensable para mantenerse en ellas frente a un ambiente laicista o positivamente hostil.

g) *Deficiencia en la enseñanza religiosa y en la expresión cultural,* fáciles a la crítica negativa y a la irrisión de aquellos que, por lo que sea, tampoco se esfuerzan por discernir lo auténtico y esencial de la religión de las adyacencias más o menos ilegítimas o de las apreciaciones personales. Difícilmente se encontrará un teórico antiteísta (piénsese, por ejemplo, en un Voltaire o en un Feuerbach) que conozca a fondo lo que combate o pretende interpretar a su modo.

h) *La incongruencia vital* del comportamiento de los creyentes o teístas, que no parecen sentir lo que profesan al no ajustar debidamente la vida a la fe. Es el insuperado *dicunt et non faciunt (Mt.* 23, 3), que no sólo puede servir de motivo o de pretexto para mantener una actitud escéptica por falta de credibilidad de los teístas, sino que puede minar la misma fe o convicción propias, de acuerdo con la máxima de Bourget: "Hay que vivir como se piensa, porque si no, pronto o tarde, se termina pensando como se vive".

Entre todas estas motivaciones o tentaciones ateístas, pienso que las más serias y preocupantes, las más constantes a lo largo de la historia y las que surgen con mayor espontaneidad en el diálogo con los hombres son estas tres: el hecho del *mal* de cara a un Dios

infinitamente bueno; el hecho de la libertad humana a compaginar con la providencia infalible de Dios; y la autosuficiencia de la naturaleza para explicar todo lo que ocurre en el mundo. Son justamente las tres objeciones de que se preocupó Santo Tomás al tratar de la demostración de la existencia de Dios y de su armonización con el hecho de la libertad humana.

V. *A pesar de todo, es difícil ser razonablemente ateo.*

Vamos a hacer ahora un breve examen crítico de estas motivaciones, prestando especial atención a las más teóricas o filosóficas.

a) *No al positivismo agnóstico.* Dios es *inútil precisamente por ser necesario.* En la demostración filosófica (de la que no nos vamos a ocupar ahora en particular) no se busca a Dios como una causa más entre las físicas o naturales. Ni su necesidad es de suplencia de unos fallos o insuficiencias naturales, ni su existencia se subordina a la existencia del mundo o a las leyes de nuestro pensamiento. No es ése el sentido de la solución ni es ése el planteamiento: no es que exista Dios por ser necesario al mundo o a nuestro pensamiento (a Dios no se le asignan porqués), sino que el mundo no puede existir sin Dios y nuestro pensamiento no encuentra una explicación adecuada del mundo y de sí mismo sin Dios. No se subordina el ser al conocer, ni la causa al efecto, sino a la inversa. La explicación física del mundo debe ser física, pero la explicación física debe quedar abierta a una explicación metafísica, puesto que lo metafísico subyace también a lo físico; las leyes del ser y su explicación no se reducen a física y a sensación.

"La inteligencia —escribe Mons. Derisi—, por una inclinación natural o, si se prefiere, por aquella relación constitutiva de su ser propio, a su objeto, el ser trascendente, busca el esclarecimiento o *inteligibilidad* del hecho de la existencia de las esencias finitas, que *no son* sino *que tienen o participan* del ser o existencia y, por ende, no existirían si no existiese la *Existencia* que es o existe por sí misma o imparticipadamente o, más brevemente, que es la misma *Existencia.* Por eso, todo auténtico *Intelectualismo* conduce lógicamente al *Teísmo,* es decir, desde el ser o esencia contingentemente existente, inmediatamente aprehendida, la inteligencia es conducida necesariamente a un ser distinto de los seres del mundo, que es la misma Existencia, Razón de ser o Causa primera de todo otro ser existente... De aquí que el Irracionalismo *—empirista, vitalista y existencialista—* sea *esencialmente ateo"* (*Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual,* p. 144 y 149).

En el magnífico discurso que tuvo en la Universidad de Santo Tomás de Roma, Juan Pablo II acentuó esta perspectiva de acceso al Ser Subsistente en la Metafísica de Santo Tomás: "De esta afirmación del ser la filosofía de Santo Tomás deduce la posibilidad y al mismo tiempo la exigencia de sobrepasar todo lo que nos ofrece directamente el conocimiento en cuanto existente (el dato de experiencia), para llegar al *Ipsum esse subsistens* y a la vez al Amor creador, en el que halla su explicación última (y por esto necesaria) el hecho de que *potius est esse quam non esse* y, en particular, el hecho que nosotros existamos... *Ipsum enim esse* —afirma el Angélico— *est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus —De Pot.* 3, 7— (O. R. 19-20 nov. 1979, p. 2, n. 6). No, Dios no es un ser *útil;* es el *unum necessarium.*

b) *No es sensato pedir que muera Dios para que no vea nuestras maldades o para que nuestra libertad no tenga límites.* Realmente este planteamiento y esta opción fallan tanto en el verdadero concepto de Dios como en el verdadero concepto del hombre. A Dios, de quien recibe el hombre todo lo que es y hace, incluso su libertad y autonomía, no se le puede concebir como un competidor del hombre en el ejercicio de la libertad. La acción transcendente de Dios, que penetra en lo más profundo del ser y del poder del hombre, lejos de anular o disminuir la libertad, la hace posible y la promueve existencialmente *ab intrinseco* desde más adentro que ella misma. Y la ley moral no es para disminuir el ejercicio perfectivo de la libertad, sino para marcarle su cauce de auténtica realización; sólo el ejercicio abusivo de la libertad, indigno del hombre, tiene limitación moral (no psicológica) en la ley de Dios.

Pero el mayor fallo, filosóficamente hablando, por ser menos excusable en un análisis en profundidad del ser del hombre, es el concepto absolutista de la libertad, siendo tan fácil reconocer las numerosas vinculaciones necesitantes en que se desenvuelve, quiérase o no. Y si a nivel humano no podemos menos de ver la libertad vinculada necesariamente a factores externos e internos (máxime al ser mismo del hombre y a su facultad volitiva, de donde nace y donde existe fontalmente la libre elección) ¿qué absurdo puede haber en reconocer su vinculación metafísica a Dios, que existe y actúa en el hombre a mayor interioridad que la misma facultad volitiva; cuya presencia no se debe concebir antropomórficamente como la de un competidor a nivel humano? Tan natural es su presencia y acción que ni la sentimos, a pesar de que "en El vivimos, nos movemos y existimos", al decir de San Pablo. Si "muriese" Dios, morirían, irían

a la nada, el hombre y todas las cosas. Como el grito procedía de un loco, no tenía sentido. En cambio sí tiene sentido la pretensión de que desaparezca la conciencia de Dios y de su compromiso ineludible con El en el hombre. Pero entonces también muere el hombre, es decir, se deshumaniza en su dimensión más profunda.

Y desde luego, postular que Dios no exista para que "todo sea lícito" es demasiado interesado. "Yo quisiera ver —decía Jean La Bruyère— a un hombre sobrio, moderado, casto, justo, declarar que Dios no existe: por lo menos hablaría sin interés; pero tal hombre no se encuentra" (*Los caracteres,* Barcelona, 1968, p. 295). El pretendido endiosamiento del hombre a costa de Dios (el *homo homini Deus* de Feuerbach) más bien aboca al *homo homini lupus* (Hobbes). "La Iglesia cree, sin dudas ni vacilaciones —declaraba Juan Pablo II en Nairobi, ante el Cuerpo Diplomático (6-5-1980) — que una ideología *atea* no puede ser la fuerza motora y orientadora para el avance y el bienestar de los individuos o para la promoción de la justicia social, cuando priva al hombre de la libertad que Dios le ha dado, de su inspiración espiritual y de la fuerza para amar como es debido a su prójimo" (n. 6).

c) *Sin Dios no se explica mejor el problema del mal.* "El ateísmo nace a veces —dice el II Concilio Vaticano, G. et S., n. 19— como violenta protesta contra la existencia del mal en el mundo". Como recordaba antes, la existencia del mal en el mundo era la primera objeción que se proponía Santo Tomás contra la existencia de un Dios infinitamente bueno (*Suma Teológica,* I, 2, 3).

Ciertamente el mal es un tremendo problema que no puede menos de tener implicaciones teológicas. "El máximo enigma de la vida humana —reconoce también el Concilio Vaticano II, n. 18— es la muerte. El hombre sufre con el dolor y con la disolución progresiva del cuerpo. Pero su máximo tormento es el temor por la desaparición perpetua. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo".

Ahora bien, preguntamos: ¿Es eso imputable a Dios, o tiene el enigma del mal mejor solución prescindiendo de Dios?

Vamos a dejar aparte la solución más radical y satisfactoria que ofrece la fe cristiana con sus propios datos (pecado original, expiación redentora, resurrección y glorificación definitiva), que sugerían a San Agustín y a Santo Tomás una perspectiva optimista en la permisión del mal por parte de Dios: "Como dice Agustín, Dios, por ser sumamente bueno, no permitiría en modo alguno que existiese el mal en sus obras, sino por ser tan omnipotente y bueno que pudiese sacar bien del mal. Pertenece, pues, a la infinita bondad de Dios el

que permita los males para sacar de ellos bienes" (L. c., *ad primum*). Desde una antropología meramente filosófica cabe hacer estas consideraciones:

En primer lugar, es necesario discernir entre el mal físico y el mal moral. Del mal moral o culpa no se puede hacer responsable a Dios, siendo como es formalmente obra exclusiva del hombre. Dios hizo al hombre defectible (lo cual no es un mal) no para que cayese en el mal, sino para que, pudiendo caer y no caer, tuviese el mérito de obrar el bien responsablemente. En cuanto al mal físico que no es consecuencia natural del mal de culpa (si queremos prescindir del dato de la fe, que ve en el pecado original la razón de todo mal humano), el dolor debe contemplarse, más que como un tormento absurdo, como una alarma saludable para el funcionamiento del organismo; es un aviso urgente de que algo no va bien. Y, en este supuesto, más que una objeción contra la existencia de Dios, es una prueba de su sabiduría. A su vez la muerte debería verse como el término natural del proceso biológico que es la vida de un organismo. A los animales, que no traumatizan tanto la previsión de la muerte, no parece resultarles tan dolorosa y angustiosa; y a los santos, que ven la muerte como un paso normal hacia la eternidad, el instinto biológico de conservación les urge menos por el ansia esperanzada de una nueva vida. De ahí que la muerte no arguya falta de bondad o de poder en Dios, sino la existencia de unas leyes biológicas de generación —vida-muerte—, que se revelan maravillosas en su conjunto dentro del universo. ¿Sería, acaso, más admirable la obra de Dios excluyendo la muerte y suponiendo la rápida saturación de vida humana en la tierra? ¿No tiene más sentido la muerte reconociendo la supervivencia del alma humana en Dios que la creó? En cuanto a las muertes accidentales y enfermedades imprevisibles, es claro que Dios podría prevenirlas, pero sería interfiriendo continuamente el curso natural y suave de su providencia, que respeta de ordinario la acción de las causas segundas.

d) *No es justo apostar contra Dios en nombre de la dignidad y autonomía humanas.* La idea de Dios —dice la propaganda popular y panfletaria del ateísmo militante del último siglo— hace vivir al hombre ilusoriamente *alienado* en un mundo que no es el suyo; le hace perezoso para la *praxis* humana soñando en la eternidad; amortigua sus aspiraciones de liberación social con el precepto de sumisión a la superioridad. La religión narcotiza al hombre; Dios es opio para el pueblo.

En realidad, ni la religión cristiana ha sido un invento de los poderosos para explotar tranquilamente al obrero narcotizado con

ideas religiosas de sumisión (la historia muestra más bien lo contrario); ni las esperanzas escatológicas le restan fuerzas para el trabajo; más bien el cristianismo acepta el trabajo como precepto divino; la justicia es una virtud indispensable para la vida cristiana; y la caridad urge la vida comunitaria de entrega y de sacrificio. Si en la práctica esto no se realiza tan perfectamente como fuera de desear, la culpa no se ha de cargar sobre la idea de Dios ni sobre la religiosidad del hombre, sino sobre las inconsecuencias prácticas que se dan en la humanidad, sin excluir la marxista. Resulta curioso que haya sido San Pablo quien habló hace veinte siglos de la *alienación* del hombre, no precisamente por vivir la vida de Dios, sino por todo lo contrario: por vivir apartado de El (*Col.* 1, 21). Y cuando exalta la libertad, se refiere a la libertad del espíritu, con que nos liberó Cristo para gloria de los hijos de Dios (II *Cor.* 3, 17; *Gal.* 5, 1; *Rom.* 8, 21). El hecho de que los movimientos libertarios, alimentados de resentimiento y de odio de clase, contraviniendo el orden de la justicia y del amor, y, consiguientemente, de la ley de Dios, cuajen entre los hombres, es un argumento bien pobre a favor del ateísmo.

Respecto de las últimas motivaciones señaladas, de carácter más bien negativo o privativo (falta de conocimiento adecuado, enseñanza deficiente, la poca ejemplaridad de los creyentes), el mismo enunciado ya descalifica su valor como motivaciones racionales serias. La incitación no debería ser tanto a negar cuanto a conocer mejor o a verificar. De otro modo, da que pensar que más que aducir motivaciones de ateísmo, se aducen pretextos para vivir irreligiosamente.

VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P.
*Madrid*

# LA TEOLOGIA MORAL DESDE LA ENCICLICA "AETERNI PATRIS"

## PROGRESOS Y CRISIS POSTERIOR

Es sabido que la magna encíclica de León XIII, objeto de estos solemnes homenajes centenarios en el mundo católico, va dirigida directamente a "restaurar la filosofía escolástica en las escuelas católicas según la mente de Santo Tomás", como dice el subtítulo, es decir, a promover el estudio y seguimiento de la filosofía tomista. Desde entonces ese tomismo renaciente o restaurado, el llamado neotomismo, que representa lo más auténtico y sano de la filosofía cristiana y que de algún modo refleja e integra el pensamiento racional de los grandes Doctores de la Iglesia y maestros escolásticos, según la mente del Pontífice y sus sucesores, adquirió un nuevo empuje y un florecimiento singular. Sin duda los esfuerzos de restauración que se habían iniciado desde la segunda década del siglo habían producido ya copiosos frutos. La filosofía tomista se había difundido ampliamente y era cultivada y enseñada cada vez en más vastos círculos de la Iglesia. Pero el documento de León XIII fue decisivo para la introducción plena y prevalencia unánime de la doctrina en las escuelas católicas y expansión mundial del tomismo. Hace años en nuestra *Historia de la Filosofía* (t. V, c. 16) hemos dividido la recensión histórica de la neoescolástica y el neotomismo en las dos fases de preparación anterior a la encíclica y desarrollo posterior a ésta.

Pero la intención de León XIII no era sólo instaurar el tomismo en el campo meramente filosófico, sino que miraba en definitiva a la restauración de la teología según la doctrina de Santo Tomás. La encíclica comienza señalando los grandes males que han sobrevenido a la religión cristiana por la difusión de los errores de las falsas filosofías que han sembrado la confusión en las mentes y apartan a muchos de la verdad de la fe y de la vida moral recta, porque la raíz

primera de estos males está en la desviación del pensamiento, corrompido por una falsa filosofía. La inteligencia de la fe y su explicación en la teología tienen necesidad de una sana filosofía, pues, aunque la salvación del hombre viene de la revelación sobrenatural y de la gracia de Dios, pero esta revelación es recibida en la luz de la razón natural, la cual deberá ser debidamente informada y perfeccionada por una auténtica filosofía. De aquí los indispensables servicios y ayudas, que, según proclama León XIII, el "recto uso de la filosofía" debe prestar a la fe: a) Ha de abrir y allanar el camino a la verdadera fe y disponer los ánimos para recibir la revelación, pues el recto saber filosófico llega a alcanzar los principios fundamentales sobre Dios y el orden moral, los llamados *praeambula fidei*. b) La sana filosofía es necesaria para explicar, coordinar y organizar las verdades de la fe en un cuerpo de doctrina, constituyendo, mediante la reflexión y argumentación, la teología como "ciencia de la fe" y llevando a una inteligencia más plena de sus misterios. c) Sirve de poderosa ayuda para rebatir los argumentos contrarios a la fe y todas las falencias provenientes del error, nacidas de una falsa filosofía, constituyendo una función teológica fundamental de defensa y esclarecimiento racional de los dogmas revelados.

Ahora bien, la filosofía de Santo Tomás posee de una manera sobreexcelente estas notas y cualidades. Y aquí el Pontífice se explaya por el resto de la Encíclica en enumerar todos los valores de la filosofía de Santo Tomás, como un saber universal que ha tratado todos los problemas de orden racional con una profundidad y solidez, orden y claridad admirables, con un método y precisión de fórmulas y pensamiento que hacen de él un maestro insuperable y que en cierto modo adquirió la inteligencia de todos los antiguos doctores sagrados. Traza después la síntesis de los elogios que le han tributado los papas anteriores, su presencia en los Concilios para esclarecer los dogmas y refutar las herejías, su autoridad en la Iglesia y su aceptación común en las universidades y escuelas filosóficas y teológicas, concluyendo por tanto en la necesidad de aceptar su doctrina como la más segura y más conforme con la fe y con el Magisterio de la Iglesia. A la vuelta de estos y otros mil elogios no es extraño que prescriba volver a la filosofía del Aquinate, seguirla fielmente y propagarla por todos los medios.

El tomismo por tanto se configura primero, como fidelidad a la doctrina de Tomás de Aquino en su filosofía racional o autónoma, después y por extensión en la teología, organizada como ciencia por el instrumento indispensable de este pensamiento filosófico, de

sus principios, método y conceptualización, como base sólida de la reflexión y explicación teológicas. En los sucesivos documentos ya no hace distinción León XIII entre ambos momentos, y habla de seguir la doctrina del Angélico, y de que los jóvenes han de ser formados en ella tanto en teología como en filosofía, por la inseparable conexión entre ambas. Y lo mismo ha de decirse de los subsiguientes documentos de los demás Pontífices. Santo Tomás es erigido con voz unánime en guía y maestro indiscutible tanto para los filósofos como para los teólogos, de cuyas doctrinas no deberán unos y otros desviarse, al menos en lo que concierne al conjunto de su sistema y principios, a su método y a sus tesis básicas o *pronuntiata maiora.*

Conocido es el auge deslumbrante que obtuvo desde entonces la filosofía escolástica, renovada y vivificada con la vuelta a las fuentes aristotélico-tomistas y convertida así en neotomismo. Se me ha encomendado aquí esbozar el desarrollo y vicisitudes de la *Teología moral,* rama segunda principal de la teología católica, única e inescindible. Sólo cabe señalar algunos hitos principales.

## I

*La teología moral* no recibió en seguida el impulso renovador de su retorno a Santo Tomás preconizado por León XIII. Su enseñanza y exposición venían condicionadas por la larga tradición de una moral causuística que venía arrastrando desde siglos. El origen de esta tradición se remonta a la misma formación de la teología escolástica en la Edad Media. Junto a las grandes obras de Sentenciarios y Sumas que culminaron en la *Summa* de Santo Tomás y que organizaban todo el saber teológico en un todo sistemático, abarcando la teología dogmática o especulativa y práctica o moral según el principio aquiniano de la unidad indivisible de la "ciencia sagrada", surgió por las necesidades prácticas del ministerio pastoral el otro tipo de *Summae confessorum* o *Summae Casuum,* las cuales se multiplicaron desde el siglo XIII, dedicadas a exponer de un modo compendioso y adecuado a los fines del ministerio sacerdotal las materias de preceptos, leyes y pecados contrarios con la solución de casos prácticos. La restauración del tomismo en la segunda Escolástica del siglo XVI, con los monumentales comentarios a la Suma teológica, no eliminó esta serie de compendios casuístas, que se hizo más necesaria con los decretos de Trento sobre la confesión de todos los pecados mortales, pues la formación del clero común no podía contar con los grandes cursos universitarios. De este modo el más

popular de estos compendios, la *Summa confessariorum* del español Navarro, contó, en el período de 1549 a 1619, unas 81 ediciones con cerca de 90 traducciones y revisiones. Se inició además en el tránsito del siglo XVI al XVII, la separación de la teología moral de sus fuentes dogmáticas, proclamada como ciencia distinta ya por el jesuíta Vázquez, tarea que se consumó en el siglo XVIII por los teólogos germánicos inspirados en el racionalismo de Wolff, que llevaron a cabo la dispersión de la teología en numerosas ciencias autónomas, o teología especulativa, positiva, moral, ascético-práctica. En esta línea aparecieron las *Instituciones Morales* comenzando por la obra de Azoz de este nombre y seguida por las de otros jesuitas como Maldonado y Henríquez, breves manuales de moral separada de los principios especulativos y dirigida a la formación institucional del clero con el estudio de los mandamientos, las leyes divinas y humanas, análisis de los pecados y solución de los mil casos dudosos.

Así se plasmó el clásico tipo de Manual de Moral, que tanto ha florecido en la teología moderna durante el siglo XIX y muy entrado este siglo. El modelo y origen del mismo es la *Theologia Moralis* de San Alfonso M. de Ligorio, escrito aún dentro del siglo XVIII (1755) que siguió el esquema del prontuario casuista del jesuita H. Busembaum (*Medulla Theologiae Moralis*), y recogiendo con gran diligencia las opiniones a menudo encontradas de laxistas y rigoristas, fijó una vía media dentro de un prudente probabilismo moderado con su tesis equiprobabilista, estableciendo la solución de innumerables cuestiones particulares y casos prácticos que han prevalecido en la época posterior, respaldada con la aprobación de su doctrina y sus opiniones "como seguras en la práctica" por el Magisterio de la Iglesia.

Quedó así establecida la tradición que ha sido llamada "jesuítico-alfonsiana" la más generalizada en la enseñanza de la moral católica. Y comenzaron a florecer los numerosos Manuales modernos que se han multiplicado en todo el siglo XIX hasta nuestro tiempo. Uno de los primeros y más divulgados el *Compendium theologiae moralis* (1850) del jesuita belga P. Gury, adaptado por otros en diversas naciones y que en su acomodación en la edición 17ª por A. Ballerini (1866) originó dura polémica con los redentoristas por apartarse de la fidelidad alfonsiana. El mismo Ballerini produjo después el manual más considerable de este tipo, completado por Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam,* 7 vols. Y es inútil recensionar la profusión de obras de teología moral casuista que en esta tradicion jesuítico-alfonsiana se fueron sucediendo a lo largo

del siglo XIX y que en multiplicadas ediciones se han mantenido hasta nuestro tiempo. Algunos siguiendo una línea más declaradamente alfonsiana, como C. Marc, *Institutiones morales Alfonsianae*; J. Aertnys, *Theologia Moralis*; los más siguiendo la tradición más propiamente jesuítica y probabilista con cicrta tendencia laxista, como J. D'Annibale, *Summa theologica moralis;* A. Lemkuhl, *Theologia moralis;* J. Noldin, *Summa theologica moralis*; E. Génicot, *Institutiones theologicae moralis;* P. Ferreres, *Compendium theologiae moralis*; E. Müller, *Theologia moralis*; A. M. Arregui, *Compendium theologiae moralis*; H. Jone, *Katholische Moraltheologie*; A. Göpfert, *Moraltheologie,* etc.

Estos autores y otros muchos han configurado el tipo de exposición moral de los manuales que ha sido objeto de tantas críticas dentro y fuera de la Iglesia desde las acusaciones de Pascal, Arnauld y los jansenistas, como una moral puramente legalista y casuista, vacía de contenido científico-teológico, tendiente simplemente a una clasificación de los pecados por oposición a las leyes, estéril en orden a una motivación eficaz de nuestro obrar cristiano. Las acusaciones son en parte injustificadas. San Alfonso de Ligorio conocía bien la doctrina de Santo Tomás y era fiel seguidor de la misma, utilizando más bien los principios tomistas para la deducción de las conclusiones prácticas, siguiendo autores tan probados como el gran *Curso moral* de los Salmanticenses. Pero él y los promotores jesuitas de estos manuales miraban a la finalidad inmediata y perentoria de la preparación del clero para la administración del sacramento de la Penitencia y la guía de la conciencia de los fieles. Se limitaban por ello a breves indicaciones doctrinales sobre los principios del obrar moral: el fin último y la bienaventuranza, el análisis de la acción voluntaria, sus motivaciones y obstáculos; los fundamentos normativos del bien y el mal morales, las virtudes y los vicios, la naturaleza del pecado, procediendo después a la determinación de las especies de pecados según su oposición a la ley divina centrada en los mandamientos. Las doctrinas especulativas precedentemente desarrolladas por la teología sobre todas estas cuestiones eran pues admitidas y en ellas se apoyaban las respuestas de ordinario dadas a las cuestiones causísticas. Esta teología moral de los manuales era a todas luces auténtica y se inspiraba en la síntesis doctrinal de Santo Tomás continuada y desarrollada a través de siglos de discusiones y profundizaciones de los teólogos. En ella se recogían las fuentes de la Escritura y la tradición mediante sumarias citas de textos, y se mantenía una plena fidelidad a las declaraciones del Magisterio que cercenaban los abu-

sos de un casuismo laxista que tanto escandalizó el rigorismo de los jansenistas. Sin duda se trataba de una exposición de la teología moral *truncada,* pues faltaba toda la parte concerniente al conocimiento y práctica de las virtudes, al ejercicio o exigencias de la perfección cristiana. Pero tal laguna era suplida por una abundante producción de obras de espiritualidad y por el surgir de los manuales de Teología ascético-mística, dada la escisión aceptada de la teología en diferentes ramas.

*La encíclica Aeterni Patris* marca ciertamente un hito en el desarrollo asimismo de la teología moral. Las recomendaciones y órdenes de León XIII no fueron estériles y significaron el comienzo de un gran movimiento de renovación en la enseñanza de la moral en todos los aspectos, sobre todo por el retorno a la doctrina de Santo Tomás. Aun conservada la tradición de los manuales casuistas, se comenzó a dar en ellos una mayor acogida a la parte teórica y dirección tomista. Los Manuales anteriores fueron remozados y en subsiguientes reediciones aparecen en sus títulos un segundo o más colaboradores que han enriquecido los textos con anotaciones de contenido más teórico y de doctrina más tomista. Pero sobre todo el documento de León XIII motivó la eclosión de nuevos manuales y más aún de gran floración de tratados y obras de investigación que exponían la doctrina moral desde sus fuentes bíblicas y desde su fundamentación filosófico-teológica en los principios de Santo Tomás. Habían precedido en esta tarea autores alemanes siempre dados al estudio más positivo, a comenzar por teólogos de la escuela de Tubinga que en la etapa anterior habían creado tratados manuales con nueva metodología bíblica y siguiendo sustancialmente la doctrina tomista, aunque con influencias racionalistas sobre todo de Günther. El primero y más importante fue J. B. Hirscher, *Christliche Moral als Lehre der Verwirklichung des Reiches Gottes* (3 vols., Tubinga, 1835), a quien siguieron otros como M. Jocham, *Moraltheologie* (Salzbach, 1852-54); F. Probst, *Katholische Moraltheologie,* F. X. Linsenmann, *Lehrbuch der Moraltheologie* (Friburgo, 1878), y ya en la etapa postleonina los manuales siempre tripartitos y en adhesión al método y doctrina tomistas de J. Schwane, *Moraltheologie* (Friburgo, 1885) ; I. Pruner, *Katholische Moraltheologie* (Friburgo, 1903), otros de A. Rietter, S. Bittner. Se han de mencionar asimismo en este ámbito de manuales en lengua alemana los dos *Lehrbuch der Moraltheologie* de A. Koch (Friburgo, 1905) y F. Schindler (Viena, 1910), coincidentes en dar de mano a las aplicaciones casuistas y ampliar la doctrina tomista de las virtudes, abriéndose especialmente a la exposición de

la doctrina social según el impulso y las directrices dadas también por León XIII.

En el ámbito de los países latinos continuó la publicación de manuales en latín ya en este siglo, siguiendo la pauta de renovación en mayor fidelidad a Santo Tomás dada por la Encíclica leonina. Había cobrado especial relieve la parte dada a la fundamentación moral con la amplia obra del autor belga Th. Bouquillón, *Theologia moralis fundamentalis* (Brujas, 2ª ed., 1890) que va a popularizar ese nuevo título en la exposición de los principios morales. Y aparecen como manuales más significativos dentro del esquema tomista los de A. B. Tanquerey, *Synopsis theologiae moralis* (Tournai, 1902); A. Piscetta, *Theologia moralis* (Turín, ed. 3ª, 1908) y el más reciente de los moralistas romanos A. Lanza-P. Palazzini, *Theologia Moralis* (Turín-Roma, 1949-55, incompleto). Los mismos autores jesuitas que siguen el esquema de los preceptos muestran adhesión más fiel a las doctrinas tomistas, como A. Vermeersch, *Theologiae moralis principia, responsa* (Roma, 1922); F. Hurth-P. M. Abellán, *Notae ad Praelectiones theol. moralis* (Roma, 1947-48) y sobre todo la documentada obra de E. F. Regatillo-M. Zalba, *Theologiae moralis Summa* (Madrid, 1952-54), que ha sabido acumular dentro de los límites de un manual y con inmensa erudición toda la tradición de la moral casuista con las enseñanzas del Magisterio y las doctrinas tomistas. Merecen especial mención las dos notables y divulgadas obras de moralistas dominicos, enteramente elaboradas "secundum principia", "ad mentem S. Thomae", de D. Prümmer, *Manuale theologiae moralis* (Friburgo, i. Br., 1914) que realiza la feliz conjunción de las doctrinas tomistas con el casuismo, y de B. H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis* (París, 3ª ed., 1938), que ha elaborado una síntesis profunda de todo el contenido teórico de la moral de Santo Tomás. Igual camino ha seguido el P. H. Peinador, *Cursus theologiae moralis* (7 vols., Madrid, 1945 ss.), que refleja y amplía aún más la moral especulativa tomista con el material de sus comentarios, sin descuidar la parte casuística. Muy laudable ha sido también la labor del benedictino O. Lottin, que en sus *Principes de Morale* (2 vols., Lovaina, 1947), compendia las investigaciones de su obra mayor sobre las fuentes de los conceptos básicos de la moral aquiniana en la Escolástica precedente.

Es patente por este superficial recorrido que la teología moral de los manuales progresó notablemente desde el impulso dado por la Encíclica de León XIII a lo largo de la mitad de este siglo. El progreso se refleja en un mayor acercamiento a los principios y for-

mulaciones de Santo Tomás así como en cierta asimilación de los datos de las ciencias modernas. Y yo diría que en una convergencia casi completa de las posturas probabilistas y probabilioristas en la solución de los problemas prácticos, abandonando todo innecesario rigorismo y toda desviación laxista. La doctrina moral católica se ha fijado así bajo la guía del Magisterio. Y el casuismo forma parte integrante de esta doctrina, pues ya proclamaba Santo Tomás desde el principio de su sistematización (Summa, I-II, q. 6 pról.) que la ciencia moral debe ser tratada no sólo en universal, sino también en particular, pues ha de descender a los casos singulares en donde se da la acción.

Pero sería miope e ilusorio pensar que todo el progreso de la teología moral se ha reducido a una modernización de los manuales didácticos. Desde la iniciativa leonina y en todas las décadas subsiguientes el desarrollo de la ciencia moral ha sido extraordinario. Se han olvidado las estériles discusiones sobre los mal llamados sistemas morales en torno a la opinión probable o más probable, y los estudios e investigaciones sobre los temas morales se han multiplicado en todas las dimensiones. Ya son simplemente las investigaciones históricas para esclarecer las fuentes bíblicas, la moral neotestamentaria, paulina o de los Padres, maestros y teólogos de toda la Escolástica. Son innumerables los estudios y aprofundizamientos sobre cualesquiera temas particulares. Se han elaborado importantes trabajos sobre los fundamentos filosóficos y antropológicos de la teología moral; aparecen constantes ensayos en torno a la libertad, los condicionamientos del obrar libre emocionales y pasionales, o psicosomáticos y del entorno ambiental; se estudian las bases normativas de la ley y derecho naturales, según el común sentir de la vigencia de la moral natural y sus exigencias en el orden sobrenatural de la moral cristiana; se sistematizan en largos análisis las tendencias y concepciones filosóficas en torno a esta ética, contrastándolas con la moral cristiana para su impugnación; florecen asimismo los análisis gnoseológicos sobre la índole del conocer moral y en torno al tema central de la conciencia y sus implicaciones normativas en el obrar humano; las síntesis particulares sobre la vida virtuosa y cada una de las virtudes; y es ingente el desarrollo de la moral social y el derecho, con el planteamiento y solución de los problemas socioeconómicos desde los principios de la moral cristiana; sin olvidar el notable desarrollo que ha obtenido la moral profesional, muy especialmente de las profesiones médicas.

En todo este espectacular desarrollo de la doctrina moral se ha mantenido viva la orientación hacia el sistema científico de Santo

Tomás, sus principios, método y conclusiones, como representación genuina de la moral católica y las directrices del Magisterio. Incluso, gran parte de esa profusión de trabajos y elaboraciones eran a menudo estudios sobre los textos del Aquinate o se apoyaban en ellos. Y no obstante se han suscitado nuevos planteamientos, multitud de direcciones y reflexiones innovadoras. Puede decirse un desarrollo homogéneo de la doctrina, porque los principios de la moral aquiniana, que son los de la moral perenne, están abiertos a todo nuevo descubrimiento de verdad y a mil enfoques nuevos, de acuerdo con las exigencias de los tiempos, que puedan ser integrados en su trabazón sistemática.

## II

Desde los tiempos de la segunda guerra mundial se ha dibujado un movimiento de *renovación de la teología moral,* en una serie de tendencias afines y en cierta oposición a los manuales casuistas. Se partía de una crítica de los métodos de los manuales, con su reduccionismo de la doctrina moral cristiana a una suma de preceptos y prohibiciones, y a una catalogación de los pecados en orden a la práctica de la penitencia. Este casuismo desfiguraba netamente la moral cristiana, la cual no se reduce simplemente a señalar los límites entre la libertad y la ley, sino que tiene por finalidad construir una ciencia de la virtud y una guía de la conducta humana para conducir al encuentro con Cristo y alcanzar la perfección.

La renovación se inició por tanto como un retorno a las fuentes evangélicas y un acercamiento a las enseñanzas de Cristo e imitación de su vida, siguiendo la pauta que había trazado F. Tillmann con su teología moral de la *imitación de Cristo,* el cual de este modo volvía a la tendencia abierta en el siglo anterior por Hirscher y otros representantes de la escuela de Tubinga.[1] La teología moral, para ser cristiana, debe poner por centro a Jesucristo y proponer de un modo viviente a Cristo como modelo de la conducta y vida interna del cristiano, empeñado en la unión con él mediante la gracia y los sacramentos.

Otros insistieron en que la teología moral debía organizarse sobre *el primado de la caridad* que, con la fe y la esperanza, constituye la forma propia y principio de la vida cristiana. La moral cristiana es constitutivamente moral de la caridad, y no simplemente una

[1] F. TILLMANN, *Die Idee der Nachfolge Christi. Handbuch der katholischen Sittenlehre,* 5 vols. (Düsseldorf 1934-36). Véase la obra de Hirscher antes citada en el texto.

moral de las virtudes humanas, menos aún una moral legalista o técnica de discernimiento de los pecados.[2] Y en esta misma línea se han expresado otras propuestas metodológicas para la renovación de la moral, todas ellas tendientes a estructurarla dentro de un contenido más bíblico y evangélico, basado en las fuentes de la revelación, y a la vez más concreto y existencial. Una moral de la Alianza, del anuncio del kerygma, del seguimiento de Cristo, de la existencia cristiana, etcétera.[3]

Todos estos intentos son laudables y pueden ser complementarios de la sistematización aquiniana, abierta, como se ha dicho, a ulteriores desarrollos. Santo Tomás, que atendía a la estructuración más científica y analítica de la teología moral, había separado de su contenido interno la Cristología, por él tan ampliamente elaborada sobre una interpretación directa y minuciosa de los textos de la Escritura; pero ambas partes van unidas y ensambladas en un solo cuerpo o unidad indivisible de la teología, por lo que toda la materia moral se orienta también a esta final meta que es la ciencia e imitación de Cristo, camino del creyente hacia Dios. Los autores tomistas antes citados, como Prümmer, Merkelbach, Peinador, ya se habían adelantado en esta tarea empeñativa de renovar la teología moral de preceptos y pecados. Siguiendo puntualmente la sistematización de Santo Tomás, la habían expuesto sobre el fundamento de los principios éticos naturales, y los principios sobrenaturales de la gracia y vida teologal, que ordenan todo el vivir cristiano a la unión con Dios en Cristo. En sus tratados exponen copiosamente las virtudes, en que el primer lugar y primacía axiológica obtienen las tres virtudes teologales y cristianas de la fe, esperanza y caridad, y en pos de ellas van desarrolladas las virtudes humanas sobre la base de las cuatro cardinales, con el estudio de los vicios y pecados a ellas contrarios, reduciendo la casuística a sus justos límites y dando cabida a las exigencias sociales y del amor al prójimo. Así reflejan fielmente la fisonomía de la doctrina moral del Angélico, que no obstante su

---

[2] G. GILLEMAN, *Le primat de la charité en Théologie morale. Essai méthodologique*, Lovaina, 1952; O. LOTTIN, *Principes de Morale* I, Lovaina, 1946; R. CARPENTIER, "Vers une morale de la charité", en *Gregorianum*, 34 (1953), págs. 32-55; J. LECLERCQ, *L'enseignement de la morale*, Lovaina, 1950 (vers. esp., Bilbao, 1952); G. ERMECKE, "Die katholische Moral heute, en *Theol. und Glaube*, 41 (1951), págs. 127-142.

[3] G.THILS, *Tendences actuelles en Théologie morale*, Gembloux, 1940; I. ZEIGER, "De conditione Theologiae moralis hodiernae", en *Periodica de re morali*, 28 (1939), págs. 177-189; M. ZALBA, *Inquietudes metológicas en Teología moral*, Madrid, 1955; P. ANCIAUX, *Morale chrétienne et morale contemporaine*, en "Coll. Mechlin". 1964, págs. 323-42; L. GILLON, *Cristo e la teologia morale*, Roma, 1961; P. DELHAYE, "La théologie d'hier et d'aujourd'hui", en *Rev. sciences relig.* (1953), págs. 112-130; G. HEARD, *Morals since 1900*, Nueva York, 1951; VARIOS, *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-París, 1954.

esquema de análisis científico y la incorporación en ella de la ética aristotélica y de otras fuentes paganas (puesto que la ética natural se integra toda en la moral sobrenatural), se presenta esencialmente como *una moral del bien y de la virtud* en su orientación finalista a la consecución del Bien divino y bienaventuranza sobrenatural. Sólo en segundo lugar se configura como una ética de la ley o del deber, el cual nace, no como un postulado autónomo a la manera de Kant, sino por la exigencia insoslayable del dinamismo libre del hombre hacia el Bien absoluto que es Dios.

Por esta razón, ya antes diversos autores tomistas subrayaron que la moral aquiniana se caracteriza primariamente como *moral de la caridad,* que se inserta como en su fundamento radical en esa tendencia trascendente y ordenación finalista de la voluntad al Bien universal y divino. Santo Tomás fue, en efecto, el primero en desarrollar la doctrina de la caridad como *forma de todas las virtudes;* y quien definió la moral teológica "como el movimiento de la criatura racional hacia Dios" (I q. 2 pról.; I-II pról.) que por lo mismo debe imitar en su conducta los *mores divini* o revestirse de esa moralidad divina, cifrada esencialmente en el amor. Y la compenetración de su teología moral con la dogmática en una ciencia única hace de ella una moral *abierta* a toda comunicación de la vida de Dios trino y de Cristo, camino y vida, en el vivir ético cristiano y, por consiguiente, a la consideración asimiladora de las fuentes de la Escritura.[4]

De ahí que la moral tomista, rectamente expuesta, es tan plenamente racional y humana como sobrenatural y cristiana. Por eso los mismos manuales que han asimilado esos intentos renovadores, permanecen dentro de la doctrina tomista. Un ejemplo es la conocida obra de B. Häring, *La ley de Cristo,* que recoge ese nuevo enfoque de una moral cristiana basada en la vocación sobrenatural al Reino de Dios y la imitación de Cristo, y no obstante se atiene aún sustancialmente al contenido de la moral tomista, variado en su ordenación y enriquecido con abundante material moderno. O los tratados de Mausbach-Ermecke, Stelzenberger y otros que, aún aceptando los nuevos planteamientos de una moral fundamentada en Cristo y en la Escritura, manifiestan fiel adhesión a la doctrina de Santo Tomás.[5]

---

[4] J. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* I, Salamanca, 1942; Madrid, 1972; T. URDÁNOZ, *Suma teológica bilingüe,* t. IV; *Introducción general a la Parte moral,* Madrid, 1954; TH. DEMAN, "Eudémonisme et charité en théologie morale", en *Ephem. theol. Lov.,* 29 (1953), págs. 41-57; M. LLAMERA, "El concepto de moral teológica según Santo Tomás", en *Tommaso d'Aq. nel suo VII Centenario. Congres. Intern.,* Roma, 1974, págs. 227-252.

[5] B. HÄRING, *Das Gesetz Christi,* Friburgo i. Br., 1954 (vers. esp. *La ley de Cristo,* 3 vols., Barcelona, 1961); J. MAUSBACH-G. ERMECKE, *Katholische Moraltheologie,* 9ª ed., Münster, 1953 (vers. esp. *Teología moral católica,* 3 vols., Pamplona, 1971); G. B. GUZZETTI, *La moral católica,* 5 vols. (vers. esp. Bilbao, 1968); J. STELZENBERGER, *Lehrbuch*

*Son estos y similares intentos de renovación los que el Vaticano II recogió* y plasmó en su recomendación general a la revisión de los estudios eclesiásticos y a la promoción y enseñanza del pensamiento católico en todas las escuelas y centros educacionales de la Iglesia, en los dos notables textos en que a la vez el Concilio expresamente declara que ha de seguirse el Magisterio de Santo Tomás. A la teología moral se la asigna, como especial objetivo, un perfeccionamiento en su exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Escritura, para mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos de caridad para la vida del mundo. Como las demás disciplinas teológicas, ha de ser propuesta en el contexto de un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación.

Y vale también para ella la tarea teológica común, en anteriores palabras descrita, de profundizar en la especulación de la verdad revelada "bajo el magisterio de Santo Tomás", y de "buscar la solución de los problemas humanos bajo la luz de la revelación, *aplicar las verdades eternas a la variable condición* de las cosas humanas y comunicarlas de un modo apropiado a los hombres contemporáneos".[6]

## III

Pero el Concilio no habló de *ruptura* con la moral tradicional, ni de nuevos caminos y categorías o cambios de estructuras y métodos, para renovar, por vía de *reforma* radical, dicha moral recibida. Se refiere simplemente a un *perfeccionamiento* de esa teología moral en su exposición científica, más nutrida con las luces de la revelación y el contacto vivo con Cristo, y con nuevas aplicaciones de su verdad eterna a las circunstancias cambiantes de la época. Mantiene, pues, intacta la sustancia entera de la doctrina moral que desde las fuentes de la Escritura y Tradición y sobre el fundamento racional del "patrimonio filosófico perennemente válido" enseñado en el sis-

*der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes,* Paderborn, 2ª ed., 1965; K. HÖRMANN, *Handbuch der christlichen Moral,* Innsbruck, 1958; M. REDING, *Fundamentos filosóficos de la teología católica* (vers. esp. Madrid, 1958); T. STEINBÜCHEL, *Los fundamentos filosóficos de la Moral católica* (vers. esp. 2 vols., Madrid, 1959).

[6] Decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal, n. 16. Ibid.: "Las restantes disciplinas teológicas deben ser igualmente *renovadas* por medio de un contacto más vivo en el misterio de Cristo y la historia de la salvación. 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". Véase J. FUCHS, *La moral y la teología moral postconciliar,* Barcelona, 1969.

tema tomista (Dec. *Optatam totius,* n. 15) se había desarrollado a través de los siglos y enseñado de modo inalterable en las distintas escuelas teológicas.[7]

Por ello, la renovación pedida en el Concilio nada tiene que ver con una *nueva moral,* o una innovación de la antigua por vía de reforma radical, que comenzó a surgir por los tiempos de los debates conciliares. El término de "nueva moral" fue aplicado por primera vez por Pío XII a la "ética de la situación" que condenaba por decreto del Santo Oficio (2-2-1956). Años más tarde el obispo anglicano Robinson vindicaba este apelativo para la *New Morality* que él esbozaba como única correspondiente a la era actual de un cristianismo secularizado, arreligioso, naturalista y negador de todo "mito sobrenatural".[8] Y presentaba esta moral como una "revolución" respecto de la moral tradicional, y contraria a la "antigua moral" fundada en la Ley de Dios y los mandamientos de Cristo.[9]

La nueva moral inicia su entrada en la teología católica con ocasión de las primeras discusiones sobre los anticonceptivos. La discusión se recrudece durante los debates conciliares que preparan el capítulo sobre el matrimonio de la Constitución*Gaudium et Spes.* Fue una verdadera explosión polémica de enconados ataques contra la posición tradicional, en que iban aflorando todos los motivos de las modernas concepciones éticas. No es menester seguir la historia de estas innumerables "reflexiones teológicas" y críticas desencadenadas en torno a la "píldora" en diez años, historia bien conocida y descrita.[10] Sólo debe añadirse que la encíclica *Humanae vitae* (25-7-68), tan fuertemente contestada porque confirmaba de modo tan tajante el Magisterio anterior de la Iglesia, no detuvo el movimiento innovador; antes bien, motivó la extensión de las nuevas ideas a otros frentes. La concepción de una moral nueva surgió pues como empeño

---

[7] De todas las tesis o doctrinas tenidas por ciertas en la teología tradicional puede decirse lo que de la doctrina de la anticoncepción (que al fin es una conclusión muy derivada o de segundo grado de la ley natural) constataba el Informe 2º del grupo minoritario de teólogos: "Consta históricamente que la respuesta de la Iglesia, siempre y en todo momento, desde los primeros tiempos hasta el presente decenio, ha sido la misma. No podemos señalar ninguna escuela teológica, apenas un teólogo católico que no haya enseñado, sin excepción, que la anticoncepción es siempre gravemente mala". *Control y regulación de nacimientos. El "dossier" de Roma. Documento 2º (vers. esp.* Barcelona 1967).

[8] JOHN A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios* (*Honest to God,* 1963), Cap. *La nueva moralidad. Revolución en la ética* (vers. esp. Barcelona, 4ª ed., 1969).

[9] JOHN A. T. ROBINSON, *La moral cristiana, hoy,* vers. esp., Barcelona, 1967, págs. 22-25.

[10] Sobre todo en la obra de A. VALSECCHI, *Regulación de nacimientos. Diez años de reflexión teológica,* 1957-67 (vers. esp. Salamanca, 1967). Uno de los primeros teólogos en apartarse de la doctrina recibida que iniciara duro ataque a la teología constante sobre todo en sus representantes S. Agustín y Santo Tomás fue L. JANSSENS, "Morale conyugale et progestogènes", en *Ephem Theol. Lovan,* 42 (1963) págs. 787-826 y arts. siguientes recogidos en *Mariage et Fécondité,* Gembloux, 1967.

de abrirse a una visión de la sexualidad más abierta y conforme al cambio y evolución de los tiempos y que aún siguiendo centrada en el tema de la vida sexual y el matrimonio, se prolonga ahora a todos los campos hasta la rebelión actual contra toda autoridad y obligación con la subversión político-social en marcha.

Interesa notar que esta crisis y transformación de la moral no se debía a una evolución connatural en el interior de la Iglesia, como algunos pretendieron, sino a presiones externas e infiltración de ideologías extrañas y disolventes. Un primer motivo de presión fue el *cambio espectacular* verificado en la enseñanza oficial de la Iglesia anglicana, con la *Conferencia de Lambeth* de 1930, que marca el primer paso. La Conferencia se manifiesta en favor del *Birth-control* y declara lícito el uso de los anticonceptivos por serias razones. Este paso lo daba en abierta oposición a las conferencias anteriores, pues todavía la de 1920 condenaba de modo solemne como "innaturales" los medios empleados para evitar la fecundación, añadiendo que las relaciones conyugales no deben considerarse como fin en sí, sino en el contexto de la procreación como fin primario del matrimonio. En cambio, según Lambeth 1930, ya se podía excluir este fin primario en atención a otros, ya que, "según los principios cristianos", los métodos anticonceptivos no están reprobados como "antinaturales" ni "artificiales", sino declarados lícitos por motivos serios de conciencia. En respuesta inmediata, la encíclica *Casti Connubii* de Pío XI (1930) atajó el mal en el campo católico reiterando solemne condenación de tales métodos; pero las iglesias protestantes continuaron ensanchando la puerta abierta y la Conferencia de Lambeth de 1958 proclamó abiertamente el amor y la procreación como dos fines independientes y de igual valor absoluto, y afirmó "el derecho y el deber de una planificación familiar y de la paternidad responsable", declarados admisibles casi todos los medios anticonceptivos e incluso el aborto y la esterilización por indicaciones médicas, con la consabida apelación a la "conciencia cristiana" de los esposos, como última instancia de toda decisión responsable. Y en breve tiempo la nueva doctrina de la Iglesia anglicana arrastró a las demás confesiones protestantes a la misma aceptación de esta moral acomodaticia, muy acorde con las tendencias de nuestro tiempo.

Las Iglesias reformadas no cambiaron sin duda la doctrina "bajo la inspiración del Espíritu Santo", como dicen sus documentos, sino por otras influencias fácilmente reconocibles. Una de orden práctico, que fue la presión de las ideas neomalthusianas, compartidas y difundidas por economistas y sociólogos, que había llevado al uso genera-

lizado de los anticonceptivos en los países anglosajones. La otra influencia teórica y más decisiva fue la de los teólogos protestantes, que se habían declarado en favor del *birth-control* antes que la Iglesia oficial, y tomaron de ella ocasión para su nueva interpretación de los principios de la moral cristiana.

El fenómeno tiene lugar en el decenio 1920-30. Surge con Karl Barth, que en 1919 inaugura su *teología dialéctica,* en retorno a la neoortodoxia luterana de fiel adhesión a la fe en la Palabra de Dios revelada en el misterio de Cristo, pero cuya especulación se construye bajo el fermento de la filosofía existencialista a partir de Kierkegaard y su dialéctica paradojal, con todos los supuestos del agnosticismo y personalismo subjetivista. Sus seguidores, como Emil Brunner, F. Gogarten, P. Althus, comienzan a ocuparse de los problemas éticos, elaborando lo que ellos llaman *Etica teológica* o cristiana, ya que, en el supuesto luterano de la corrupción de la naturaleza, una ética puramente natural no es posible. Ello no obsta a que en su ética sean asumidas las filosofías más radicales como principios directivos de toda reflexión. Desde esta nueva ética enfocaron la moral del matrimonio y el significado de la sexualidad, justificando el empleo de los medios anticonceptivos. Pero con tal motivo ya proponen las bases de una crítica demoledora de las categorías tradicionales. La crítica desmitificadora de la Escritura de Bultmann, la concepción secularista de Bonhoeffer, Tillich y los teólogos de la muerte de Dios terminarán con la sustancia sobrenatural de esta ética cristiana, situándola en la perspectiva de un simple naturalismo ético, en el que tienen cabida toda suerte de relativismos utilitaristas y subjetivismos morales, como el mismo Robinson confiesa.[11]

La nueva moral que se va formando entre los teólogos católicos de vanguardia no difiere sustancialmente de su "modelo" protestante, sino que sigue de cerca sus pasos. Las infiltraciones comenzaron, hemos indicado, con la controversia sobre la sexualidad y los anticonceptivos, donde casi todos los argumentos y reflexiones presentados por nuestros teólogos avanzados en favor de la innovación revisionista estaban previamente expresados por teólogos protestantes. Los diques se abrieron luego con la explosión ecumenista y la liberalización postconciliar, máxime con la supresión del Indice y del

[11] J. A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios,* ed. cit., pág. 192: "El idealismo moral de Kant vivía de un capital religioso. Cuando éste desapareció... aquél vino a ser sustituido por toda suerte de relativismos éticos: utilitarismo, naturalismo evolucionista, existencialismo. Estos sistemas... han tomado posición... contra cualquier subordinación de las necesidades concretas de cada situación individual a una norma universal. Pero, a lo largo de este proceso, cualquier referencia a una moral *objetiva* e incondicional ha desaparecido en el lodazal *del relativismo y subjetivismo*".

antiguo Santo Oficio. El movimiento marcha en aumento progresivo y no parece detener sus cambios cada vez más audaces. Ya no son simplemente las fuentes del protestantismo liberal. En los últimos años se asiste a una difusión generalizada y clamorosa de las nuevas reformas morales, que trasciende a la práctica pastoral y al lenguaje común de clérigos y laicos comprometidos.

La inmensa mayoría de obras y artículos siguen esta línea innovadora y criticista, en mayor o menor grado. La marea revisionista se extiende por casi todas las naciones, y nuestros estudiosos hispanos no les van en zaga a los extranjeros; antes bien, traducen con asombrosa presteza las producciones foráneas más radicales, las asimilan y propagan y algunas publicaciones propias les ganan en audacia demoledora.[12]

Todavía estos moralistas rehúyen hablar de nueva moral, camuflándola con el apelativo conciliar de moral "renovada". Pero apelan de continuo a "nuevos caminos", "nuevas orientaciones" y perspectivas o enfoques, nuevas categorías, estructuras y fundamentaciones para estas renovaciones, replanteamientos de los problemas con nuevas soluciones. Todo lo cual significa la admisión de un "nuevo tipo de moral" y ruptura de la moral antigua.

---

[12] Sería una tarea ardua intentar una bibliografía de los innumerables libros y artículos que sostienen algún aspecto de la nueva moral; tarea por lo demás inútil porque los autores más representativos y de trabajos más generales tienen a gala darnos una literatura muy completa. Basta pues con indicar algunos de ellos. Uno de los adelantados en esta tendencia de cambio radical es M. ORAISON, *Une morale pour notre temps*, París, 1964, en que culmina sus estudios anteriores sobre el tema sexual. En la misma línea se suelen mover los colaboradores de la nueva redacción de *Lexikon für Theologie und Kirche*, 10 vols., Friburgo i. Br., 1957-65, y sobre todo los de la revista *Concilium* que desde 1965 dedica el número de Mayo a la discusión de la nueva moral, destacando sus directivos F.BÖCKLE y C. VAN OUWERKERK. Asimismo el *Diccionario enciclopédico de Teología moral*, dirigido por L. ROSSI y A. VALSECCHI, vers. esp. Madrid, 1974, figura en la avanzada del radicalismo innovador con numerosos artículos y colaboradores (A. VALSECCHI, E. CHIAVACCI, S. DIANICH, T. GOFFI, C. SQURISE, A. DÍAZ-NAVA, R. RINCÓN, etc.). Junto al americano CH. E. CURRAN, *A new Look of Christian Morality*, Notre Dame, 1968, se ha destacado de la Academia Alfonsiana BERNARD HÄRING que, abandonando la buena doctrina de su manual se ha entregado a una difusión muy activa de las nuevas teorizaciones con sus trabajos en varias lenguas, *Moral y pastoral del matrimonio*, Madrid, 1970, *Moral y medicina*, Madrid, 1972; *La moral y la persona*, Barcelona, 1972; *Pecado y secularización*, Madrid, 1974, etc. Sus seguidores hispánicos de la Academia no le van en zaga, como A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral*, I-II, Salamanca, 1978-80, y sin duda el más activo de todos los paladines del movimiento reformista y que acaba de completar su curso, M. VIDAL, *Moral de actitudes*. I: *Moral fundamental personalista*, Madrid, 1974. II: *Etica de la persona*, Madrid, 1977; III: *Moral social*, Madrid, 1979, donde ha logrado reunir, junto con un amasijo de ideas antropológicas y filosóficas modernas, los últimos avances del "nuevo rostro de la moral", con un completo bagaje bibliográfico que dispensa de toda ulterior indicación. No se ha de omitir empero la obra del ex dominico S. H. PFÜRTNER, *Kirche und Sexualität*, Hamburgo, 1972 (vers. itl. *La Chiesa e la sessualitá*, Milán, 1975) que se ha enfrentado abiertamente con la Iglesia, su Magisterio y doctrina, en el problema de la sexualidad, nada menos que en nombre de los principios de Santo Tomás, tan superficialmente tergiversados.

Los supuestos o fundamentos categoriales y rasgos característicos de esta moral son múltiples, cada uno de ellos suficiente de por sí para demoler la doctrina establecida. Mencionemos siquiera algunos.

1) Hablan de una moral de *motivaciones cristianas* y no fundada en las categorías de la filosofía aristotélica. Para ello exaltan "la moral paulina", arbitrariamente entendida como libertad de los hijos de Dios, en oposición a la esclavitud de la ley, en la que también engloban la ley moral natural. Será una moral de la gracia como don gratuito, no del legalismo de la obligación o, como ahora dicen, una "moral de la Alianza" pactada libremente con Dios, de donde nace el compromiso y opción moral del cristiano. Ello significa una "moral del indicativo", no del imperativo; los preceptos son simples guías directivas del comportamiento del cristiano, que actúa libremente bajo la moción del Espíritu.

Pero ocurre que, en la construcción de esta "moral de la eticidad cristiana", la apelación a las fuentes bíblicas, evangélicas y de la Iglesia brilla por su ausencia, fuera de textos tergiversados para apoyar las nuevas desviaciones. Su lugar lo ocupan toda suerte de elucubraciones tomadas de filosofías modernas, con frecuencia no cristianas o ateas. Y desde luego los resultados de las modernas ciencias antropológicas y socioculturales, que obligarían a cambiar nuestra visión de la naturaleza cósmica y humana. Cuando lo que muda es la interpretación arbitraria que dan ellos a los datos de la ciencia.

2) Será también una moral en *situación histórica,* pues la historicidad es condición fundamental de la existencia humana. De ahí el carácter y valor históricos de la doctrina moral. La Iglesia vive en una Historia de la salvación; y además vive en un mundo que cambia y evoluciona. Es pues inevitable que exista variabilidad en sus formas éticas, que han de adaptarse a los cambios socio-culturales y políticos del mundo. A este historicismo va unido por tanto el *evolucionismo* de la vida y del progreso continuo de las formas sociales y culturales de la humanidad. Ello da lugar a una *moral dinámica,* de constante evolución en la "comprensión" de los valores morales, adaptados al compás de la vida, y que rechaza toda moral estática, de normas rígidas e inflexibles.

3) Al mismo ritmo historicista se une la *interpretación variable* de las normas éticas de la Escritura, que la nueva hermenéutica bíblica propone. Las doctrinas morales de la Escritura y Tradición han de interpretarse críticamente como vehículos de la experiencia y de la reflexión humana en cada momento, en dependencia de los condicionamientos histórico-ambientales. La razón de ello es que

"Dios no está contra la historia, sino que es El quien la conduce y se *revela* en ella", y continúa por tanto revelando en la historia y manifestando, a través de los signos de los tiempos, que son signos de su presencia hoy, el sentido e interpretación variables de sus mandatos divinos. Por eso la ley natural ha de interpretarse "a la luz de la historia como revelación continua de Dios".[13]

Además, según teoría protestante que muchos nuevos moralistas asumen, la Biblia sólo proporcionaría unas orientaciones fundamentales de la conducta cristiana, cifradas en el compromiso de la Alianza. En la Escritura no se enseñaría una moral concreta, como un código fijo de conducta válido para todos los tiempos. El único *absoluto* en ella es el doble precepto del amor, según afirma Robinson. Las demás normas serán cambiantes, que han de interpretarse según el contexto cultural de los pueblos. O, según dijo E. Brunner, "el designio de Jesús no fue el de proveernos de un código moral, sino proclamar el Reino de Dios". Por ello, se añade, la Escritura ofrecería solamente "un modelo ético" que es necesario adaptar a las circunstancias cambiantes, pues no se propone una "respuesta unívoca" ni soluciones prefabricadas para todos los tiempos. Del mensaje bíblico pueden derivarse sistemas éticos de orientación diversa. Y, por tanto, él puede ser compatible con las más variadas opciones, incluso con la opción socialista y de lucha marxista para el cambio radical de las estructuras.

4) *El método fundamental* que los nuevos moralistas emplean, junto a esa base de positivismo historicista, para sus conceptualizaciones teológico-morales, es una metodología *crítica*. Tal criticismo quiere parecerse a la crítica de Kant que convulsionó la filosofía, y por eso hablan del "giro antropológico" a que su revisión crítica de la moral conduce. Para ellos un método verdaderamente científico no puede ser sino crítico en los tiempos actuales. Esta crítica la practican globalmente, sobre todos los principios o "categorías" de la moral establecida y sobre todas las derivaciones o doctrinas especiales que van considerando. Un sano criticismo basado en fuertes razones siempre es válido; pero el análisis crítico de nuestros reformadores suele ser superficial o fundamentado en argumentos inconsistentes. Su crítica es más bien de desdén y de acusaciones sostenidas por dogmatismos de signo contrario. Proclaman sin ambages la superación de la moral antigua por ir fundada en categorías ontologistas, objetivistas, legalistas, estáticas e inmovilistas, etc., incapaces de fun-

[13] B. HÄRING, *Prospettive e problemi ecumenici di Teologia morale*, Roma, 1973, pág. 83; A. VALSECCHI, *Nuevos caminos de la ética sexual*, Salamanca, 1974, págs. 10-34.

damentar la moral sobre las nuevas "conquistas" de la ciencia antropológica o de las nuevas corrientes filosóficas que proclaman una comprensión totalitaria y dialética del *ethos* cristiano, "al estilo marxiano, hegeliano, de una racionalidad puramente crítica", dice M. Vidal. El cual también sostiene que los modos de renovación conciliares de una moral de la caridad, del seguimiento e imitación de Cristo y similares no son falsos, pero se encuentran en el nivel de la formulación espontánea y precrítica, no de discurso teológico crítico; en éste no pueden ser categoría fundamental.[14] En esta crítica que es rechazo de la moral antigua va envuelto no sólo Santo Tomás como el primer organizador de esta moral sistematizada, sino el Magisterio de la Iglesia que la aprueba y enseña. Por lo menos se reprocha a los documentos recientes de la Iglesia como inactuales y que producen profundo malestar en las conciencias de nuestro tiempo, cuando no se repudian pura y simplemente sus doctrinas. Pero es curioso que, en contraste con esta crítica de acusación y rechazo de la moral antigua y sus autores, se aceptan *acríticamente* toda clase de teorías modernas venidas de las corrientes más radicales de la filosofía no cristiana o del campo progresista más innovador, se las cita y sigue como propias fuentes de la nueva "eticidad cristiana" en una bibliografía muy profusa pero totalmente *acrítica* de libros y revistas de última hora.

5) *La categoría* más fundamental que suelen aceptar los nuevos autores para su conceptualización teológico-moral es la del *personalismo*. Bajo la caracterización de *moral personalista* es donde condensan la mayoría de sus innovaciones. No se trata del sano personalismo cristiano, siempre reconocido por la Tradición, que ha erigido la persona humana como sujeto activo por su libertad de todo el obrar moral: una persona en relación con todo el orden de las cosas, de las otras personas y de su fundamento trascendente que es Dios.[15] El personalismo actual, que apela a cada momento a

---

[14] M. VIDAL, *El nuevo rostro de la moral. De la "crisis" de la moral a la moral crítica*, Madrid, 1976, págs. 69-75.

[15] Santo Tomás está a favor de un verdadero *personalismo* y su moral es netamente *personalista*. El fue el primero en formular una teología y filosofía de la persona. Desarrolló esta temática especialmente en la teología de las personas divinas y de la personalidad divino-humana de Cristo, los dos momentos culminantes de la concepción de la persona. Desde esta analogía trascendente aplicó con frecuencia el término a la persona humana en general, determinando su constitutivo esencial y sus propiedades. A él se debe el haber subrayado con insistencia los dos aspectos de *perfección* y *dignidad* inviolable que, junto con su dimensión constitutiva de *independencia sustancial*, implica la idea de personalidad. La persona, repite, es nombre de perfección que significa: "id quod est perfectissimum in tota natura". Y, popularizando la fórmula de la primera escolástica, proclama: "La personalidad necesariamente significa la dignidad y perfección de un ser".

El Angélico estampa al comienzo de la parte moral de su *Suma* la aserción programá-

la persona y sus valores, recibe su inspiración de otras fuentes: del existencialismo antropocéntrico, que considera al hombre cerrado en sí y centro del mundo; de la moral autónoma de Kant, el primero en apelar a la persona como valor absoluto; de la ética personalista de Max Scheler, Mounier y seguidores. Estos autores declaran a la persona, como Kant, "fin en sí" y "valor moral absoluto", fuente y fundamento de los demás valores, por lo que las acciones reciben su valoración moral del orden a la persona y su realización.

La persona humana es desligada de la *naturaleza*. La moral clásica se centraba en la realidad de nuestra naturaleza, de cuyas tendencias al bien y repulsa de los males contrarios se derivan los principios de la ley natural. Mas la nueva visión personalista se funda en la sola persona humana como centro y "lugar" de los valores morales. De su "comprensión" han de emanar los criterios de valoración moral. Y ya se dijo que tal "comprensión" es cambiante con la evolución de las culturas. Queda así la persona liberada de la naturaleza y de sus leyes, como si fuera algo separado de nuestra vida racional y psicosomática, subsistiendo fuera de ella. Sólo en base de

---

tica de que toda la moral trata "del *hombre* como imagen de Dios en cuanto es principio de sus obras por estar dotado de libertad y dominio de sus actos". Es decir, de la persona humana, ya que en toda antropología, antigua y moderna, el hombre se define y constituye como persona, psicológica y moral, por su libertad y responsabilidad, o dominio de sus actos. El sujeto de toda la vida moral es pues el *hombre en cuanto persona*, en cuanto obra libremente y con dominio y responsabilidad de sus actos. Sin embargo, siguiendo el uso bíblico y vulgar de la época, en toda su obra moral le denomina simplemente *homo* o el *agente voluntario*. Pero sabe muy bien que ese hombre operando libremente es la persona. Al fin, como acentúa también la filosofía moderna, la *humanitas* es anterior a la *personalitas* y el *humanismo* es la caracterización primera de la moral, anterior al personalismo. El término de "persona" suele reservarlo para los temas de justicia, en que se acentúa su sentido fuerte y jurídico como sujeto de derechos y deberes. Sólo en algunos pasajes viene a expresar la identificación. Así, I-II q. 7 a. 4 ad 3: *persona agens* es este *homo* que produce los actos morales. O también I-II q. 21 a. 3: a la *persona singularis* se debe retribución de otra *persona singularis* y del todo o *persona social*. Y lo mismo la pena (*ibid.* a. 1 ad 3): *poena respicit personam peccantem*. De este modo se expresa en otros varios lugares.

La moral del Aquinate es, pues, a no dudarlo, también personalista. Pero su personalismo, sano, cristiano y aún no viciado por erróneas ideologías, se distingue en dos notas fundamentales del de estos nuevos teólogos: a) Que la persona moral es también la *humanitas*, cuerpo, alma y espíritu, y no mera conciencia y libertad. Por lo mismo, no se desliga de las funciones de la naturaleza corpórea y sensible y de sus leyes. Lo que es contrario a la naturaleza biológica y sexual, como la contraconcepción, es *"contra la dignidad de la persona"*, afirma también la *Humanae vitae* (n. 14). b) Que es una persona finita y creada, regulada por la Persona divina, sometida a sus leyes del orden de la creación y el orden de la salvación. Es la persona sometida al orden al fin último y a los fines-medios que a él conducen, no "fin en sí". No es por tanto la persona autónoma y autolegisladora, sujeto, sí, pero no fuente de los valores morales que de sí extrajera, sino que estos valores emanan del orden objetivo al bien, y en definitiva al Fin último o Dios. Lo que es contrario a la tradición tomista es el personalismo actual, que *absolutiza* la persona como fuente creadora de la vida y sus valores. Solamente respecto del orden temporal de la sociedad, la persona humana puede ser llamada "fin en sí", porque a ella y a su perfección se ordena toda la organización de la sociedad (aunque bajo otro respecto meramente temporal las personas singulares se ordenan a la persona comunitaria o al bien común del todo social). Pero estos moralistas han confundido el orden de la sociedad terrena con el orden moral trascendente, en que el hombre nunca es fin en sí.

un falso espiritualismo y dualismo cartesiano se puede hacer esta separación de las funciones biológicas y animales del hombre de su vida espiritual y moral.

6) Dentro de este ficticio personalismo, la persona es contrapuesta a la *ley*. Y desde todos los nuevos supuestos se entabla una implacable crítica contra la ley natural, que es la misma ley moral y divina, la que se repudia al menos en la vigencia de sus normas inmutables o inalterables. La persona del hombre, por su constitutiva libertad, dominaría plenamente las tendencias de la naturaleza inferior, v. gr. la sexualidad con su orden a la procreación y las subordinaría a los fines superiores del amor interpersonal. No de las inclinaciones naturales del hombre a su bien proporcionado, sino de la persona como valor absoluto y fuente de los demás, se tomarían los criterios de valoración y discernimiento moral. Los supuestos de la *ética de los valores,* que confieren plena autonomía a la persona, tienen plena cabida en esta nueva moral, que se dice cristiana y evangélica. Ya no se habla apenas de bienes honestos y de sus contrarios los males morales o pecados, sino del vago y fluido concepto de valores y contravalores, casi a la par de los valores económicos, estéticos y culturales.

Pero es imposible repudiar la ley natural, que es la misma *ley moral cristiana,* enseñada por toda la revelación desde la promulgación del Decálogo, o relegarla de su condición de categoría fundamental, sin que se derrumbe todo el orden moral humano y cristiano. Con Santo Tomás y la doctrina clásica enseña la Iglesia que dicha ley natural es la misma ley eterna de Dios, participada en el hombre por el *orden de la creación,* que es el orden de la naturaleza inscrita en la luz de la razón natural como un reflejo o participación de la razón divina y normativa de toda la vida del hombre a través de su contenido de dictámenes universales y vinculantes. No cabe por tanto una *moral de la persona* distinta e independiente de la *moral de la naturaleza* humana y sus leyes. Los que esto sostienen inciden en la moral kantiana, considerando la persona fin en sí y valor absoluto, liberada de las leyes objetivas del autor de la creación. Esta moral personalista por fuerza se ha de configurar como autónoma y subjetivista, que rechaza toda heteronomía y aún la misma "teonomía": la persona humana se daría a sí misma su ley. Es verdad que los nuevos moralistas, a fuer de católicos, consideran también a la "persona" abierta a los otros y abierta también a la trascendencia. Pero a este Dios trascendente más bien se le contempla, a la manera deísta y según el modelo de Kant, como el guardián que respalda desde fuera el orden moral, garantizando el premio de la felicidad.

7) La persona así entendida tendría su expresión propia en la *conciencia,* porque, según estos autores, la conciencia es la misma persona en cuanto se clarifica a sí misma y expresa el mundo valorativo. Por tanto, ya no dependerá de la norma objetiva, sino obtendrá la misma autonomía de la persona singular, que se realiza en su entorno individual e irrepetible situación. Los valores morales se sustraen así a las formulaciones abstractas y esencialistas de las leyes. Y se determinarán por las decisiones últimas de la conciencia personal en cada situación concreta. Se incide de este modo en una amplia *moral de la situación,* donde cada persona resuelve su propio comportamiento existencial aún en contra de la ley.

Cierto que estos moralistas no aceptan una ética de la situación en la forma radical en que es defendida por Sartre y otros, para quienes la única exigencia moral del hombre es el desarrollo de la propia libertad, cuya realización constituye entonces el criterio único del obrar humano. Como tampoco niegan abiertamente toda ley moral y todos sus preceptos, que equivaldría a destruir todo deber ser y toda moral. Pero se acercan a la ética situacionista que, desde el existencialismo, han expresado los teólogos protestantes. Si la conciencia es función de la persona, no puede entenderse en *función de una conciencia* esencialista e impersonal, como la entendían los escolásticos. Las reglas universales y abstractas no pueden darnos el conocimiento integral de la realidad, que sólo puede captarse en la situación concreta mediante el juicio existencial. Serán esas normas abstractas, aún conservando su valor *directivo* general, una indicación insuficiente y directiva hacia la verdadera norma de la realidad, marcada por el jucio de la conciencia. La moral de las reglas generales es meramente *indicativa;* el verdadero imperativo se expresa sólo en el juicio de la conciencia personal. Por ello distinguen algunos las *leyes exteriores* (cuyo fruto es el *legalismo*), de las *normas* morales, que son esas leyes adaptadas a la propia situación emanando de la conciencia personal, y que son las propiamente obligantes.[16]

Pero esta era justamente la concepción de la ética de la situación que reprobaba el documento de Pío XII, declarando que tal ética supone una concepción de la ley natural de valor relativo y mudable cuyas normas "pueden adaptarse siempre a cada situación" en oposición a los precetos universales de la ley. Y destruye el sentido cristiano de la conciencia moral definida por Santo Tomás como "apli-

[16] E. SCHILLEBEECK, *L'etica della situazione*, en *Riscoperta dell'uomo*, IDOC, *Documenti Nuovi* 3, Verona, 1967, págs. 176-181; *Id.*, *Dios y el hombre*, Salamanca, 1968; K. RAHNER, *El problema de la ética existencial formal*, en *Escritos de Teología*, t. 6, Madrid, 1967, págs. 527-534; F. BÖCKLE, *Existentialethik*, en *Lexikon f. Tehologie u. Kirche*, t. 3, 1301-1304; M. VIDAL, *Moral de actitudes*, I, Madrid, 1974, págs. 298-301.

cación de la ciencia a la acción", un juicio práctico de la recta razón que aplica la norma universal al acto concreto en sus circunstancias singulares. Por ello, la conciencia, como regla inmediata y subjetiva del obrar moral, *depende de la norma objetiva* y de ella recibe su fuerza obligatoria. "Una es, dice, la fuerza obligante de la conciencia y del precepto exterior, ya que éste no obliga a la voluntad sino mediante el conocimiento, y el conocimiento o ciencia sólo obliga en virtud del mandato divino". La regla próxima es norma sólo en virtud de la regla remota. La fuente de obligación no viene de ella, sino de la ley objetiva a la que se subordina. De ahí la noción de la *conciencia recta,* que el Angélico elabora como versión de la "recta razón" o el *orthos logos* de la mejor filosofía pagana desde Demócrito, Platón y Aristóteles hasta los estoicos, coincidente con la doctrina paulina. Es conciencia recta, o buena conciencia, la conciencia *verdadera,* que se conforma a la regla objetiva; la opuesta es la conciencia *falsa,* o errónea, que de suyo es mala conciencia, salvo los derechos imprescindibles de la conciencia invenciblemente errónea. Doctrina perenne que de nuevo es confirmada y proclamada, a la par que la de la ley natural, universal e inmutable, por el Magisterio de la Iglesia desde el Concilio Vaticano II.[17]

8) En estrecha conexión con el personalismo, desarrollan estos autores la reciente innovación de la *moral de actitudes* y de la *opción fundamental,* y hasta alguno designa pomposamente toda la doctrina ética como una "moral de actitudes". Parten de una crítica global de la moral de los actos humanos, tal como la había estructurado Santo Tomás y era seguida por toda la tradición. El Aquinate había concebido la ciencia moral como un "tratado de los actos humanos", pues los actos libres son los que "realizan el movimiento de la cria-

[17] S. THOMAS, *De verit.* q. 17 a. 2,3; *Summa Theol.* I q. 79 a. 13; I-II q. 19, a. 5, 6; *Quodl.* 3 a. 17; Conc. Vatic. II, Const. *Gaudium et spes,* n. 16: "En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero la cual debe obedecer... Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente... Es *la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley*... Cuanto mayor es el predominio de la *recta conciencia,* tanto mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y someterse a las normas objetivas de la moralidad". *Ibid.* n. 51-52: Las normas de conducta cristiana en los problemas de la moral familiar deben determinarse "según criterios objetivos" y según "la *recta conciencia moral* de los hombres". Declara *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, n. 3: "La norma suprema de la vida humana es la propia *ley divina, eterna, objetiva* y *universal,* por la que Dios ordena, dirige y gobierna... Dios hace partícipe al hombre de esta su ley, de tal manera que el hombre... puede conocer cada vez más la verdad inmutable", y en materia religiosa "llegue a formarse prudentemente *juicios rectos y verdaderos de conciencia*". PABLO VI, Enc. *Humanae vitae,* n. 18: "La Iglesia... no deja de proclamar con humilde firmeza toda la ley moral, natural y evangélica. La Iglesia no ha sido la autora de éstas, ni puede, por tanto, ser su árbitro, sino solamente su depositaria e intérprete, sin poder jamás declarar lícito lo que no lo es por su íntima e inmutable oposición al verdadero bien del hombre". *Ibid.* n. 10: La moral de los actos sexuales está vinculada al "orden objetivo establecido por Dios, cuyo fiel intérprete es la *recta conciencia*".

tura racional hacia Dios" o se apartan de él, ya que el obrar de la persona es a través de los actos, siendo los *hábitos* —virtuosos o viciosos—, es decir, las *actitudes,* el efecto de esa operatividad y principios que a su vez mueven a nuevos actos.

Pues bien, los nuevos moralistas rechazan tal doctrina de los actos humanos como una "atomización de la vida moral". Y sostienen que dicho tratado de los actos habrá de superarse, o al menos habrá de ser sometido a una "reestructuración" profunda con nuevos planteamientos o enfoques que comportan casi su desaparición. Porque la nueva antropología enseña que la conducta humana se produce como unidad dinámica total. Y el personalismo afirma que es la persona total la que obra, la que es creadora y portadora de los valores morales. Tal criterio antropológico-personalista lleva a una consideración *totalizante* del comportamiento moral, dejando a un lado esa disección atomizada de las vivencias del hombre, cuya consecuencia fue la moral casuista. Los actos aislados no siempre comprometen la actitud de la persona ni su valoración moral, pudiendo ser irrelevantes. Lo que cuentan son las *actitudes,* suerte de disposiciones permanentes que serán la expresión de la *opción fundamental,* en que consiste el verdadero valor moral de la persona.

Es fácil seguir el origen espúreo de ese pretendido concepto de la "opción fundamental", como una tergiversación de la noción tomista y escolástica de la "intención del fin último" en confusa mezcla con la teoría bergsoniana de la corriente única de la conciencia y del psicologismo y existencialismo modernos. Fue Bergson el primero en inventar la teoría de una libertad profunda y totalizante, distinta de las elecciones periféricas de la libertad fenoménica. Y Rahner se inspira en el existencialismo para su descripción de la libertad existencial cristiana como una decisión total que brota del *centro* de la personalidad, que condiciona los actos subsiguientes, pues se refiere al centro de la existencia, y ante el cual las otras acciones libres son periféricas o accidentales, sin poder apenas cambiar dicha decisión total.[18]

Ante la sana filosofía y teología no cabe sino plena *repulsa* de tal teoría, en cuanto que rechaza la doctrina de los actos especificados y distinguidos por sus objetos, o al menos juzga su valor irrelevante. Toda la Escritura no habla sino de actos, buenos o malos, por los

[18] H. BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia,* vers. esp. *Obras escogidas,* Madrid, Aguilar, 1963, págs. 158-163; K. RAHNER, *Teología de la libertad,* en *Escritos de Teología,* VI, vers. esp., Madrid 1959, págs. 210-232; ID., *Culpa-responsabilidad-pecado, ibid.* págs. 233-255; J. FUCHS, *Theologia moralis generalis,* II, Roma, 1967, págs. 15 ss.; H. REINERS, *Grundintention und sittliches Tun,* Freiburg-Viena, 1966; B. HÄRING, *La moral y la persona,* vers. esp., Barcelona, 1972; M. VIDAL, *Moral de actitudes. Moral fundamental personalista,* Madrid, 1974, págs. 128 ss., 135 ss., 141 ss., 216 ss. (con bibliografía).

que Dios juzga a los hombres y les atribuirá premios o castigos. En el juicio último, Dios "dirá a cada uno según sus obras", de las que se dan tan múltiples enumeraciones: obras de la carne, que son los actos de robos, homicidios, fornicaciones, etc; o bien obras buenas, de misericordia, de justicia, etc. Ahora bien, las *obras,* lo que hace el hombre, son sus operaciones, los actos buenos o malos. De ellos se responsabiliza, por sus hechos se hace la persona buena o mala, y por ellos es juzgado ante el juicio divino y los juicios humanos, no por sus simples actitudes. La moral de los actos humanos especificados por los objetos buenos o malos, no es una construcción arbitraria de Santo Tomás y de la teología antigua, sino que penetra e invade toda la enseñanza de la Escritura, y además responde a datos empíricos de plena evidencia, admitidos por la conciencia universal.[19]

Tal teoría lleva a *consecuencias demoledoras* en la teología del pecado. Desde luego, la moral ya prescinde de la denigrada "casuística" de las especificaciones y enumeraciones de pecados, porque todo se resuelve en actitudes. Más en esa "hipótesis" de las actitudes, los actos particulares no suelen expresar la opción fundamental, que es una decisión total de la persona. Hace falta un acto contrario especialmente profundo e intenso, que brota del fondo mismo de la conciencia, para que comprometa dicha opción y la mude en contraria. Los pecados aislados sobre objetos particulares, aún en materia grave (¿hurtos cuantiosos, blasfemias, infracciones del precepto dominical, de la moral sexual?), no se opondrán a la opción fundamental sino de forma "leve", ni la destruyen, en cuanto aún no han formado la "actitud" habitual contraria.

De ahí que la mayor arbitrariedad y variedad de "hipótesis" reina en la determinación de los pecados, fuera de rechazar al unísono la multitud de pecados mortales de la moral recibida. Se ha difundido desde los teólogos del *Catecismo holandés,* y con arreglo a esta teoría, la distinción entre pecados *leves, graves* y *mortales.* En

[19] Es por otra parte un sofisma acusar a la moral de los actos de haber "atomizado" la conducta moral y que la antropología moderna presenta una consideración "totalizante" del comportamiento humano. Santo Tomás, es cierto, ha analizado la acción voluntaria en doce actos parciales, como después disgrega la vida pasional en infinita gama de especies y emociones. Pero es para integrarlos en la unidad del acto libre —como todas las especies de los actos y virtudes de su moral especial— y, en la persona, que es totalizante. El análisis lleva a la síntesis posterior. También el médico tiene por objeto de su ciencia el hombre entero, que está enfermo porque le duele el estómago o hígado. Pero menguada sería su ciencia si se contentara (como el antropólogo moderno y estos moralistas) con estudiar al hombre total en sus relaciones existenciales y sociales, y no diseccionara hasta el mínimo todos sus miembros, tejidos y funciones, para conocer sus alteraciones y poder curarlas. La ciencia médica tiene por objeto al hombre o persona enferma, pero de inmediato se dirige a su estómago o hígado. Así la ciencia de la medicina moral tiene por objeto el hombre o persona moral, pero inmediatamente se dirige a cada uno de sus actos y los descompone, para conocer sus resortes, dirigirlos y corregirlos.

la primera categoría habría muchos grados, desde los pecados "veniales" hasta los muy ligeros o leves, casi meros defectos. Mas los pecados que la teología moral enseña como objetivamente graves, no serían de ordinario mortales o merecedores de pena eterna, por no ser destructores de la opción fundamental de la gracia, ni por tanto impedirían el acceso a la comunión. Y los pecados mortales, ya distintos de los pecados graves ordinarios, serían muy raros en la vida. Para algunos, como Schoonenberg, solamente el pecado de impenitencia final sería mortal.[20]

La mayor confusión reina pues en esta materia fundamental, tanto en el campo teórico como en el práctico y pastoral. Y todavía algunos rehúyen hablar de pecados, llamando simplemente "fallas morales", en especial a aquellos escasos pecados sexuales que no consideran legitimados y lícitos, por egoísmo o falta de integración en la madurez de la persona. Se va llegando así lentamente a aquella pérdida del "sentido del pecado" que lamentaba Pío XII, que implica una degradación del sentido moral y de la misma fe. La Iglesia ha desautorizado claramente la teoría de la opción fundamental, que pretende negar o minimizar la malicia de cada uno de los actos de pecado grave, y por tanto la gran mayoría de los pecados mortales, con las recientes normas del *Ritual de la Penitencia,* las cuales reiteran los cánones de Trento sobre la distinción de pecados leves y "graves o mortales" (declaraba Pablo VI) y la obligación de confesar todos y cada uno de los pecados graves. Con ello reafirma la combatida moral de los actos.[21] De igual modo la *"Declaración* de la Congregación para la doctrina de la fe acerca de cuestiones de ética sexual"

---

[20] *Catecismo holandés,* vers. esp., Barcelona, 1969, págs. 433-4; B. SCHÜLLER, *Pecado mortal, Pecado venial,* en *Penitencia y confesión,* Madrid, 1965; L. MONDIN, *Conciencia, libre albedrío, pecado,* Barcelona, 1968; P. ANCIAUX, *Das Sakrament der Busse,* Maguncia, 1961; P. SCHOONENBERG, *El poder del pecado,* Buenos Aires, 1968; M. VIDAL, *Moral de actitudes,* cit. págs. 232-40, 287-405; S. DIANICH, art. *Opción fundamental,* en L. ROSSI-A. VALSECCHI, *Diccionario enciclop. de teología moral,* Madrid, 1974, col. 735-742; A. F. DÍAZ-NAVA, art. *Pecado, ibid.,* col. 783-787; J. RAMOS-REGIDOR, *El sacramento de la penitencia,* Salamanca, 1975, etc.

[21] K. MANNHEIM, *Ideología y utopía,* Madrid, 1958; J. GUICHARD, *Iglesia lucha de clases y estrategias políticas,* Salamanca, 1973; J. B. METZ, *Politische Theologie in der Diskussion,* en *Diskussion zur politischen Theologie,* Maguncia, 1969, págs. 280-83; T. RENTDORF, *Politische Ethik oder politische Theologie?, ibid.* Maguncia, 1969, págs. 217-18; G. ANGELINI, *Dilazione del tema politico ed elusione della riflessione etica,* en *Problemi e porspettive di Teologia Morale,* Brescia, 1976; G. GIMÉNEZ, *De la doctrina social de la Iglesia a la ética de la liberación,* en *Panorama de la Teología Latinoamericana,* Salamanca, 1975; A. FIERRO, *El Evangelio beligerante,* Estella, 1975; T. GOFFI, *Etica cristiana en una inculturación marxista,* Santander, 1978; CH. E. CURRAN, "Etica social: tareas para el futuro", *Concilium,* n. 138-B (1978), pág. 287; J. LOIS, *Liberación (teología de),* en *Dicc. encicl. Teol. moral,* 3ª ed., Madrid, 1978, col. 1391-1405. Véase recensión cabal de los autores de esta corriente y fiel reflejo y defensa de estas ideas en nuestros moralistas alfonsianos; M. VIDAL, *El nuevo rostro de la moral,* cit. págs. 30-66, 91-93; ID., *Moral de actitudes. II. Etica de la persona,* págs. 95 ss. III. *Moral social,* págs. 127 ss. Asimismo, A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral* II, Salamanca, 1980, págs. 185 ss.

(1975) a la vez que reprueba la falsa interpretación que dan éstos a la opción fundamental, define el pecado mortal como "toda transgresión deliberada, en materia grave, de cualquiera de las leyes morales" que se dé en actos singulares y afirma que "toda violación directa del orden moral de la sexualidad es objetivamente grave" (n. 10).

9) Hemos de dejar de lado otros mil ensayos de reformas estructurales y nuevas categorías o "mediaciones" para la moral, imaginadas por estos teólogos. La consecuencia general que de todo ello aparece y se admite de modo explícito por ellos es que la teología moral se encuentra en continuo cambio y marcha hacia nuevos planteamientos y soluciones, con arreglo al *relativismo* y *evolucionismo historicista* en que se sitúan. Se tiene nada más una *moral problemática* o de lo *provisorio,* porque nuevos cambios culturales y nuevas investigaciones pueden llevar a puntos de vista y posiciones nuevas.

Así, después de haber presentado el *personalismo* como categoría primordial de la moral, se han dado cuenta de que ese esquema ideológico es demasiado estrecho y reaccionario para dar cabida a las exigencias del mundo de hoy, porque incide en el *individualismo* moral tan impropio de nuestro tiempo. La tendencia actual se mueve hacia la *desprivatización* de la moral, es decir, hacia una ética comunitaria, de solidaridad con los oprimidos y del compromiso político, que dé paso a las instancias actuales de la *teología de la liberación,* del socialismo revolucionario y de la lucha de clases. El *ethos* cristiano debe aceptar también estas posibilidades. Por ello formulan la nueva categoría general de la ética humana, que sea acomodada a la cultura de nuestro tiempo: Tal será el *personalismo moral de alteridad política,* como mediación válida para la moral cristiana. Con ello se tendrá una superación del personalismo individualista y se situará la moral de la persona humana "en un clima post-personalista, post-humanista o post-existencialista", instalándose en pleno campo de teología liberadora y de lucha política. Y la metodología propia de esta etapa nueva moral también ha de cambiar. Esa moral radicalmente comprometida en la realidad social y política se expresa ahora a través de la "racionalidad *crítica* y *utópica*". El creyente ha de expresarse en su discernimiento ético "por los cauces de la *crítica* (para efectuar el rechazo global de todos los sistemas de injusticia) y *utópica* (para adelantar la esperanza escatológica del "ideal" de justicia)", es decir, luchar por el cambio revolucionario hacia nuevas estructuras. Y la fe cristiana deberá descalificar cualquier metodología que no asuma la doble forma crítica y utópica. Es claro por consiguiente que con tales pomposas y ambiguas fórmulas estos autores pretenden justificar e incorporar a "su" moral cristiana tanto la teología política de la liberación como sus métodos de lucha revolu-

cionaria, del terrorismo guerrillero y del sistema a que se tiende como meta que es el socialismo marxista.[22]

## IV

Tal es el clima de intentos de revisión radical de la moral católica en que se mueven la inmensa mayoría de los trabajos, libros y artículos de revista, escritos en el decenio de los años 70 y que prosigue su marcha sin frenos. El panorama esbozado es sombrío y puede decirse que lleva al *hundimiento* de la auténtica moral. ¿Estarán en conformidad tales movimientos progresistas con el pensamiento actual de la Iglesia o con el desarrollo de la teología moral de Santo Tomás?

La realidad es todo lo contrario. Es verdad que tales corrientes son propugnadas y aireadas, con mayor o menor claridad, por la mayoría de los teólogos avanzados. Pero, en medio de la confusión y crisis teológica reinantes, ninguna de esas teorías erróneas ha recibido nunca aprobación del Magisterio universal, y sí constantes reprobaciones. No podemos recoger aquí todos esos documentos reprobatorios que se suceden desde los textos del Concilio Vaticano II, la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI con sus numerosos discursos y exhortaciones, sobre todo la fundamental "Declaración de la Congregación para la doctrina de la fe acerca de cuestiones de ética sexual" (1975) y los frecuentes discursos de Juan Pablo II en defensa de la indisolubilidad del matrimonio y de la castidad, con la reprobación de las relaciones prematrimoniales y de todos los excesos de la violencia revolucionaria. Todos esos documentos han ratificado las doctrinas seculares de la moral cristiana, repudiando los errores de esas teorías avanzadas, sin la más mínima concesión a esas novedosas y vacías elucubraciones de estos autores progresistas, cuya fantástica inventiva de términos y categorías nuevas no refleja en el fondo más que un servil seguimiento de todo tipo de ideologías de moda condenadas a rápida caducidad.

---

22 K. MANNHEIM, *Ideología y utopía*, Madrid, 1958; J. GUICHARD, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*, Salamanca, 1973; J. B. METZ, *Politische Theologie in der Diskussion*, en *Diskussion zur politische Theologie*, Maguncia, 1969, p. 280-83; T. DENTDORF, *¿Politische Ethik oder politische Theologie?*, *ibidem*, Maguncia, 1969, p. 217-18; G. ANGELINI, *Dilazione del tema politico et elusione della riflessione etica*, en *Problemi e prospettive di Teologia Morale*, Brescia, 1976; G. GIMÉNEZ, *De la doctrina social de la Iglesia a la ética de la liberación*, en *Panorama de la Teología Latinoamericana*, Salamanca, 1975; A. FIERRO, *El Evangelio beligerante*, Estella, 1975; T. GOFFI, *Etica cristiana en una inculturación marxista*, Santander, 1978; CH. E. CURRAN, "Etica social: tareas para el futuro", *Concilium*, n. 138-B (1978), p. 287; J. LOIS, *Liberación (teología de)*, en *Dicc. encicl. Teol. moral*, 3ª ed., Madrid, 1978, col. 1391-1405. Véase recensión cabal de los autores de esta corriente y fiel reflejo y defensa de estas ideas en nuestros moralistas alfonsianos. M. VIDAL, *El nuevo rostro de la moral*, cit., p. 30-66, 91-93; ID., *Moral de actitudes* II. *Etica de la persona*, p. 95 ss. III. *Moral social*, p. 127 ss. Asimismo, A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral*, II, Salamanca, 1980, p. 185 ss.

Pero es vano indagar la conformidad de estas teorizaciones nuevas con la doctrina de la Iglesia, cuando la actitud declarada de sus autores es de *crítica revisión* de esa doctrina moral reconocida por la Iglesia. Por ello dichos documentos pontificios son, o bien ignorados y soslayados con una parcial interpretación, o duramente criticados como ajenos a la mentalidad moderna y produciendo un grave "malestar" en las conciencias. Tampoco las fuentes de la Escritura o de la Tradición reciben mejor tratamiento. En una elaboración doctrinal que con énfasis se reitera ser estudio de la moral cristiana, del *ethos* o de la "eticidad cristiana", lo que menos aparece es la apelación a las fuentes bíblicas o patrísticas. Tal vez una citación numeral de algunos textos o la insistencia en apoyarse en un texto aislado que se presta a una "relectura" de acuerdo con subjetivos criterios. El cristianismo en que se basan las nuevas reflexiones morales suele proceder de una hermenéutica desmitificada, secularizada y arreligiosa, cuyas fuentes se encuentran en ideologías no católicas.

Paralelamente, las nuevas corrientes de moral avanzada implican el *abandono* de la doctrina de Santo Tomás con toda su sistematización teológico-moral y sus fundamentos filosóficos. Los principios y fundamentaciones morales o sus derivaciones y doctrinas concretas no tienen ya validez en esta nueva moral, pese a las reiteradas recomendaciones y prescripciones del Concilio y los últimos pontífices a seguir su doctrina "que la Iglesia ha hecho suya", puesto que "Tomás de Aquino es el maestro también para nuestro tiempo" (Pablo VI).

Tales doctrinas aquinianas suelen ser olvidadas, o indicadas en el capítulo de teorías históricas ya superadas o con frecuencia duramente criticadas por los nuevos moralistas. Se advierte sin embargo un fenómeno interesante entre ellos. Los autores que han "evolucionado" de una primera formación en la escuela tomista a la nueva moral liberalizada, muestran aún conocimiento de los textos del Angélico y a menudo los citan; pero son textos desgajados de su propio contexto y traídos a una interpretación tergiversada en apoyo de las nuevas teorías. Así pretenden dar la impresión de continuidad con la doctrina tradicional, con lo cual siembran más la confusión y atraen a muchos al engaño y el error.

La teología moral ya no se desarrolla por los cauces de la verdad católica ni de la orientación de la doctrina de Tomás de Aquino. Ha caído en un impacto, en una *regresión* de su continuidad histórica, en la misma confusión ideológica en que está sumido el pensamiento en la Iglesia y en el mundo en general, ensombreciendo los caminos de la fe. El inmenso material científico y de información,

que los nuevos moralistas acumulan, ya no sirve para iluminar las conciencias en la difícil andadura del deber y de las exigencias morales.

Felizmente, hay también luces dentro de esta sombría perspectiva y buenas razones para un moderado optimismo. Las complejas elucubraciones de los teólogos se mueven en un campo teórico y académico, de obras y revistas especializadas y, fuera de los sectores más progresistas, no han calado aún en la gran masa del pueblo creyente, que sigue guiado por los sanos principios aprendidos y por los dictados de la propia conciencia iluminada por la fe en la apreciación del bien y del mal morales. El Magisterio de la Iglesia universal sigue siempre vigilante con sus enseñanzas autorizadas y desaprobación de los errores, al cual se pueden siempre remitir todas las mentes bien dispuestas, desatendiendo las falsas insinuaciones de una teología sin frenos. Y no faltan tampoco por dóquier grupos compactos y Centros enseñantes que, con sus publicaciones y revistas, tan desdeñadas por el ala progresista, estudian y proclaman una moral íntegra, denunciando los errores contrarios.

De esos grupos minoritarios puede brotar, con el soplo del Espíritu, un nuevo empuje hacia un reflorecimiento de la teología moral bajo nuevas conceptualizaciones pero en el espíritu y vitalidad perenne de los principios de Tomás de Aquino.

Teófilo Urdánoz O. P.
*Madrid*

# ¿QUE ES LA CONCIENCIA HABITUAL?

Llevamos unos años en que la moral —sea ética o teología—, se caracteriza por su desenfadada falta de precisión: como si no fuera ya ciencia, conocimiento riguroso de lo real. Las descripciones de la conciencia o sus funciones resultan, en algunos casos, de una factura sorprendente: todo es nuevo.[1]

Es verdad. Estamos cansados de la monotonía de ciertos lenguajes escolásticos, que no parecen interesarse por la vida, al menos en su decurso actual. Pero esto no exime de rigor y exactitud a todo trabajo científico, que quiera acreditar ese nombre. El secreto para renovar el interés humano de la moral se sitúa, más que en acuñar una infinitud nueva de términos —quizás sugestivos, pero vagos—, en la atención directa a la realidad, sin quedarse en un mundo abstracto de ideas: ni la filosofía ni la telogía moral son —al menos, no deberían serlo— sistemas abstractos, sino ciencias vivamente ocupadas de los problemas del hombre. Muy necesarias ambas porque como el hombre es una criatura libre, en el fondo, todos sus problemas son morales: la moralidad es una dimensión radical de la libertad. El Santo Padre no hace más que repetirlo.[2]

---

[1] Cfr. vg., B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, Vol I, Roma 1979, cap. VI, pp. 268 y ss.

[2] Encíclica *Redemptor hominis*, nn 15-17; Discurso a la UNESCO de 2-VI-1980 en París, en l'Oss. Rom. 2/3-VI-1980, pp. 3 y 4; Alloc. de 30-VI-80, de 3-VII-80 y de 6-VII-80 en Brasil, en "Giovanni Paolo II in Brasile", supplem. n. 151 a *l'Oss. Rom.*, pp. VI y ss., XXVI y ss., XLIII y ss. Por su carácter especialmente claro y directo, transcribimos las siguientes palabras de su Discurso de 1-IV-80 a los Universitarios de Roma, sobre la dimensión moral de la actividad científica: "existe una correspondencia inseparable entre la verdad y el bien. Esto significa que todo el obrar humano posee una dimensión moral (...) El Concilio ha recordado que 'el orden moral abarca, en toda su naturaleza, al hombre' (*Inter mirifica*, n 6). En definitiva, y cada uno de nosotros lo sabe por experiencia, el hombre o se busca a sí mismo, la propia afirmación, la utilidad personal, como finalidad última de la existencia, o se dirige a Dios, Bien Supremo y verdadero Ultimo Fin, el único en condiciones de unificar, subordinándolos y orientándolos a El, los múltiples fines que en cada momento constituyen el objeto de nuestras aspiraciones y de nuestro trabajo. Por tanto, ciencia y cultura adquieren su sentido pleno y coherente y unitario, si están ordenadas a la consecución del último fin del hombre, que es la gloria de Dios": en *l'Oss Rom.* 3/4-IV-1980, p. 2.

Con este estudio, homenaje a Mons. Derisi —a su persona, a su labor científica y universitaria— en el cincuenta aniversario de su ordenación sacerdotal, quisieramos contribuir a aclarar la noción de conciencia habitual, convencidos de que el haber sido malentendida ha facilitado algunas de las desviaciones actuales, que hablan de la conciencia como una facultad creadora de normas.

## 1. *La conciencia en el reino de la imprecisión*

Leemos: "La conciencia es el ser más íntimo de la persona llamado a la fidelidad a Dios y al pueblo de la alianza. Es el espíritu que está dentro de la persona y la guía, si quiere abrirse a él";[3] y un poco más adelante: "no se trata de un conocimiento intelectual";[4] y aún: "no es sólo una facultad".[5] En el mismo autor, unos años antes podía leerse: "la conciencia, facultad moral del hombre, es, junto con el conocimiento y la libertad, la base y fuente subjetiva del bien";[6] y, en esa misma obra: "podemos definir la conciencia diciendo que es el instinto de conservación que impele al alma a buscar la unidad total".[7] Todo un contexto acompaña a estas afirmaciones; pero aun recorrido entero, no se llega a saber con precisión a qué realidad se alude con la palabra conciencia.

No se trata de un caso aislado.[8] Pero prescindimos de otras exposiciones, pues nos importa sobre todo señalar las consecuencias. Una vez convertida en facultad independiente, la conciencia inicia inevitablemente una carrera para acrecentar su propios poderes. Si es la facultad moral del hombre, le corresponderá —dicen algunos autores— decidir, con omnímodo poder, qué es o no bueno para él: desde fuera cabrá sugerir las líneas de conducta, pero no enseñarle con autoridad qué debe tener por bien y qué por mal, Así, se concluye, que en caso de conflicto con el Magisterio de la Iglesia, la "corte suprema es la

---

[3] B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, cit. p. 269.

[4] *Ibidem*, p. 270.

[5] *Ibidem*, p. 281.

[6] B. Häring, *La Ley de Cristo*, Herder, Barcelona 1965, p. 184.

[7] *Ibidem*, p. 192.

[8] Por ejemplo, en el *Dizionario Critico di Filosofia* de Lalande —la famosa obra colectiva de algunos intelectuales franceses de comienzos de siglo—, cuyo título original es "Vocabulaire technique et critique de la philosophie", sobre la conciencia moral se dice: "Proprietà dello spirito humano di portare giudizi normativi spontanei e immediati sul valore morale de certi atti individuali determinati (...) Questa definizione conviene tanto alle dottrine che giudicano questa facoltà come originaria quanto a quelle che la credono derivata": p. 173. Sobre otros errores modernos a cerca del carácter creador de la norma moral atribuido a la conciencia, y para su crítica, cfr. E. Lio, *Morale perenne e morale nuova, nella formazione ed educazione della coscienza*, Città Nuova, Roma, 1979, pp. 83 y s.

conciencia",[9] como si ésta fuera independiente de la ley moral. De tal proceso se lamentaba el Pontífice Pablo VI: "debemos hacer una observación acerca de la supremacía y exclusividad que hoy se intenta atribuir a la conciencia en la guía de la conducta humana. Se oye a menudo repetir, como si fuera un aforismo indiscutible, que toda la moralidad del hombre consiste en seguir la propia conciencia; y esto se afirma para emanciparla, ya de las exigencias de la norma moral, ya de la obediencia a la autoridad que intenta dictar leyes a la libre y espontánea actividad del hombre, el cual debe ser ley para sí mismo sin el vínculo de otras intervenciones (...). Pero es necesario decir, ante todo que la conciencia por sí misma no es árbitro del valor moral de las acciones que sugiere, (...) la conciencia no es la fuente del bien y del mal".[10]

Presentarla como facultad no es el único modo de dar de la conciencia una noción a la deriva. Algunos, percibiendo que configurarla como tal entraña no pocos problemas, pero convencidos de su carácter creador de normas, buscan otros caminos. Por ejemplo, Regan distingue entre un juicio de conciencia objetivo y otro subjetivo. El primero versaría sobre la moralidad objetiva del acto, y el segundo sobre el efecto subjetivo —de disminución o plenitud— que ese acto produce en el sujeto. A este segundo juicio se le adjudica una certeza *a se,* independiente de todo control, que podría autorizar al cristiano, incluso bajo la acción de la gracia, a realizar actos directamente contrarios a la ley natural.[11]

Es inútil proseguir; acumularíamos sólo nueva perplejidad: la conciencia, dirán, es una voz misteriosa, que arranca del centro del hombre, mezcla de consciencia e inconsciente; un sentimiento íntimo de agrado o desagrado frente a ciertas acciones, consecuencia de la educación recibida o de las costumbres sociales del medio en que nos desenvolvemos; etc.

Nos interesa, en cambio, buscar la razón de este fluctuar de nociones, siempre en el sentido de atribuirle poderes normativos. Llegar a la fuente originaria en que se apoyan los intentos de hacerla creadora de normas, para lograr carta de fiabilidad y ser acogidos por muchos. A nuestro juicio hay un hecho bastante claro: el deseo de explicar los contrastes que surgen entre lo que de algún modo conocemos como moralmente bueno y lo que íntimamente deseamos.

---

9 B. HÄRING, *Medical Ethics,* Fides publishers, Notre Dame, Indiana, 1973, p. 37.

10 Alloc. 12-II-69, en *Insegnamenti di Paolo VI,* vol. VII, Poliglota Vaticana, p. 871.

11 Cfr. G. REGAN, *New Trends in Moral Theology,* Newman Press, New York, 1971, p. 166.

Para mostrar mejor el alcance de cuanto acabamos de afirmar resulta oportuno recordar ahora qué sea verdaderamente la conciencia, o más exactamente, el llamado juicio de conciencia. Siguiendo a Santo Tomás, bastantes manuales de moral suelen definirlo como "el juicio del entendimiento práctico que, a partir de los primeros principios, dictamina acerca de la bondad o maldad de nuestras acciones";[12] en otras palabras, el acto con que la inteligencia, gracias al hábito de los primeros principios morales o sindéresis, capta la bondad o maldad de nuestras acciones, en su orden al último fin de la vida humana; el juicio de la inteligencia que muestra la concordancia o discordancia de las acciones, que hemos realizado o proyectamos, con la ley divina o plan de la providencia para la perfección y felicidad del hombre: y que, en consecuencia, incita o prohibe la acción futura, aprueba o remuerde por la efectuada, según coincidan o no con ese plan divino.

Esto implica que fuera de los errores involuntarios de conciencia las demás divergencias entre ley y apetencias personales proceden del pecado. Todas las formulaciones de la conciencia, en términos más o menos vagos, que tienden a hacerla creadora de normas, padecen del mismo mal secreto: olvidar que el misterio del pecado es la única fuente de desarmonía de la creación, y que a él se deben, no a otra cosa, la mayoría de los desasosiegos que sentimos frente a las exigencias de la ley divina, hasta hacernos pensar si vige para nosotros.

A nadie turba saber que el bien conocido como conveniente pide ser amado: es algo que obedece al dinamismo natural de la criatura hacia su bien o perfección. Pero sorprende que surjan tensiones entre lo que se conoce como bueno y lo que se apetece como bien. Ante esto, o se reconoce sin paliativos que existe una herida en las fuerzas del hombre, obra del pecado, que sólo la gracia puede restablecer, o se comienza a desvirtuar la noción de conciencia. La ruptura entre el conocimiento del orden divino o el deseo desordenado de otros bienes, fruto del pecado, se viene a presentar como contraste entre una "abstracta ley divina" y una "concreta y personal idea del bien"; entre ley y conciencia, entre saber universal y conocimiento personalizante, entre bien objetivo y subjetivo. A la guía de los primeros principios, que todo hombre posee intrínsecamente por naturaleza, se la tacha de constituir una ley "externa y extrínseca", mientras los deseos y sentimientos personales —cuyo desorden tiende a sofocar esa guía— se proclaman como conciencia o "norma" personal.

[12] Así, por ejemplo, D. PRÜMMER la define como "iudicium intelectus practici ex principiis communibus dictans de bonitate vel malitia alicuius actus a nobis faciendi vel facti": *Manuale Theologiae Moralis*, I, n. 301, p. 196.

Todo se facilita si se habla de la conciencia como facultad, sentido moral, o espíritu interior, voz íntima, etc., dando a tales expresiones el sentido de una fuente de conocimiento moral diversa de la inteligencia. Esta se limitaría al conocimiento intelectual, objetivo y universal del bien. La conciencia, en cambio, proporcionaría el conocimiento subjetivo y concreto.

## 2. *Nuestra parte de culpa*

Es cierto que hemos repetido hasta la saciedad que la conciencia es un juicio del entendimiento práctico. Pero quizá no hemos sabido mantener, en sus necesarias consecuencias, esa enseñanza. Así, por ejemplo, se ha elaborado una noción de conciencia habitual que muchos presentan como hábito o facultad. Con un fin pastoral claro —la formación de la persona— y tomando como base expresiones de la Sagrada Escritura, principalmente de San Pablo, sobre la buena y mala conciencia, la conciencia débil, etc.[13] se habla de una conciencia habitual que parece considerarse como verdadera facultad o potencia fontal absoluta de los juicios morales. "Desde fines del siglo XII distinguen los teólogos la conciencia actual (*conscientia*) de la sindéresis, conciencia habitual, disposición interior innata que hace al sujeto humano capaz de juzgar moralmente, o más bien le dicta sus juicios de conciencia, imprimiendo en él, por así decirlo, los principios morales".[14] Otras veces se dice que es un hábito que inclinaría a la recta emisión de los juicios de conciencia: "el término 'conciencia' suele darse a tres realidades distintas: el juicio práctico de la mente (conciencia estricta), la luz radical de la misma (sindéresis), y el hábito del conocimiento moral. A la conciencia en sentido estricto —juicio actual de la razón práctica moral— puede atribuirse la verdad y el error, la certeza y la incertidumbre, pero no la vigilancia y la delicadeza. Tampoco la conciencia fundamental innata (sindéresis) es portadora de estas últimas propiedades. En consecuencia, sólo nos queda para sujeto de las mismas la conciencia considerada como hábito del conocimiento moral, intermedio entre los dos anteriores. Este hábito es una capacidad (estática) de la cual proceden con más o menos frecuencia los referidos juicios de la razón práctica".[15] El teólogo moralista, concluye Delhaye, "se encuentra, así, tradicionalmente, enfrentado con el problema de la naturaleba de la conciencia habitual. ¿Hay

---

[13] Cfr. *II Tim.* I, 3; *Act.* XXIV, 16; *I Tim.* I, 19 y III, 9; *Tit.* I, 15-16; *I Cor.* VIII, 7 y ss.; etc.

[14] PH. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano*, Herder, Barcelona, 1969, p. 127.

[15] J. MAUSBACH - G. ERMECKE, *Teología Moral Católica*, I, Eunsa, Pamplona, 1971, p. 274.

en ella el juego de la razón o de la voluntad, o de una facultad moral autónoma?".[16]

Esta situación de duda ha dificultado la claridad en la interpretación de las raíces del error en la conciencia y sus remedios. En concreto, cuando se lo ha presentado como "facultad creadora de normas", faltaban las armas intelectuales para detectar con rapidez lo infundado de tal postura, pues la cuestión sobre su carácter o no de facultad autónoma no estaba contemplada ni resuelta, al menos de modo explícito, en muchos manuales de moral.

Otro tema ha confluido a secundar el engaño, y la progresiva aceptación de la tesis de que la conciencia, en algún sentido, podría ser fuente creadora de normas. Me refiero a la famosa y difundida distinción entre norma próxima y remota de la moralidad. La ley divina, sería la norma remota; la próxima, la conciencia.[17] Sólo con oírla mencionar, la distinción tiende a sugerir la posibilidad de conflictos entre ambas. Además, norma remota puede confundirse con lejana sino apagada y oscuramente percibida, algo posiblemente externo al hombre. En cambio, la norma subjetiva próxima, la conciencia, habla de inmediatez y claridad.

Quizá una anécdota aclare el problema. Hace años, un buen amigo me comentaba un caso de conciencia: una persona deseosa de recibir la comunión, pese a la práctica de relaciones prematrimoniales, aseguraba que su conciencia nada le recriminase, pues espe-

---

[16] PH. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano*, cit. p. 125-126.

[17] "Lex aeterna inscripta est in cordibus nostris (in conscientia) vel directe a Deo ipso, auctore naturae nostrae rationalis, vel mediantis iustis legibus positivis. Propterea breviter dici potest: Lex aeterna est norma ultima obiectiva, conscientia autem norma proxima subiectiva moralitatis actuum humanorum", PRÜMMER, op. cit., n. 108, pp. 71-72. En análogo sentido MAUSBACH, *op. cit.*, pp. 348 y ss. Este autor, de todos modos es consciente de los riesgos de esta terminología y, en general, de situar la moralidad de los actos como una relación a la norma moral, que sería o una ley externa o un juicio subjetivo de la conciencia; por eso señala: "la doctrina sobre la moralidad como relación de los actos humanos con las normas morales sólo puede entenderse rectamente, cuando se evita el error de creer que se trata de unas normas abstractas ajenas a la naturaleza del hombre y del cristiano, y cuando se admite claramente que el orden normativo de la moralidad es un orden real teónomo en el cual se encuentra inserto, de una manera total y radical, el hombre, un ser completamente teomorfo o imagen viva de Dios. Pero el hombre no se inserta en el orden divino de una manera necesaria, como lo hacen una piedra, una planta o un animal, sino con su voluntad libre, respondiendo con su obediencia voluntaria al llamamiento y al mandato que Dios le dirige a través del orden creado, para que entre y se mantenga en él, y contribuya según sus posibilidades concretas a que lo conserven todos los seres creados. Así, pues, toda norma moral es expresión directiva del ser que debe desarrollarse con sus actos (agere sequitur esse). Las normas directivas de los actos son resultado de las normas constitutivas de su ser. Finalmente, el ser, el bien, la verdad y la belleza, de cuya conservación se encargan las normas, son inseparables. Por esta razón la moralidad, como cumplimiento de las normas, es también desarrollo del ser, realización del bien, manifestación de la verdad y expresión de la belleza. Sólo puede comprenderse la moralidad en su plenitud cuando se tienen en cuenta todos estos aspectos", *op. cit.*, pp. 348-49.

raba contraer pronto matrimonio. Si tomo verdaderamente en serio —añadía mi amigo— que la conciencia es la norma próxima de la moralidad, no sé como responderle. Desde entonces me pareció prudente usar con cautela esa distinción: tomarla en serio era una aventura.

Evidentemente, esto no obsta a que esa terminología tenga un sentido correcto y legítimo, conforme al cual la han entendido muchos.[18] Pero pone en guardia frente al uso de ciertas expresiones introducidas en la moral nacida en el siglo XVII y difundidas luego por algunos manuales, que no siempre resultan precisas.[19] Santo Tomás no habló nunca de norma próxima y remota: y si se considera

---

[18] Así, Mons. DERISI, que expone además con gran precisión los requisitos para una recta inteligencia de la norma como orden intrínseco de la criatura y su operación a Dios como último fin: "Sabemos por la metafísica que todo ser y causalidad del ser creado es derivado y segundo, y tiene su equivalente análogo proporcional primario en Dios, de quien desciende (por creación) todo ser y causalidad.

Si nos remontamos, pues, al fundamento remoto de la norma moral (que, como veremos en el capítulo siguiente, es, a la vez, *ley* obligatoria), lo encontraremos en la *ratio divina* en cuanto ordena la creación y la naturaleza de sus creaturas para un determinado grado de gloria objetiva o formal. En Dios, el orden final ejemplar que va a dirigir su creación y la inteligencia que lo posee son una misma cosa. Pero en la creaturas, el orden final expresado en el orden natural y la iinteligencia creada que lo capta son distintas, participaciones ambas de la única *ratio divina*. La *ratio divina*, como infinita y creadora que es, proyecta este orden fuera de sí, imprimiéndolo en las cosas al crearlas; la inteligencia humana, como finita y creada que es, ha de llegar a la posesión de este orden tomándolo de la realidad. En la inteligencia creada vuelven a reunirse la ordenación final o *naturalis* (manifestación y realización objetiva de la *ratio divina*) con la *recta ratio humana* (participación subjetiva de la *ratio divina*), que en Dios estaban identificadas.

De este modo, la *recta ratio humana*, con la sindéresis y sus principios normativos (norma subjetiva) apoyados en la *ratio naturalis*, en la ordenación final o naturaleza de las cosas (norma objetiva) es la participación análoga de la *ratio divina*, último fundamento de la norma y de la naturaleza. (...) Tenemos, pues, que en el orden *ontológico*, con el ser desciende desde Dios la ordenación final impresa y expresada en su naturaleza: dependiente de Dios como de Causa primera, a El se dirige como a Causa final última. Todos los seres participan así de la ordenación divina (que veremos en el capítulo siguiente es, a la vez, ley eterna); pero el hombre, de un modo especial, pues es el único que por el conocimiento se posesiona formalmente de ella. En efecto: por su conocimiento espiritual, el hombre llega a una participación de la misma *ratio* o ley *divina* que ordena a sus creaturas; sólo que alcanza su posesión en un sentido inverso al de Dios. Mediante su razón, el hombre descubre y participa de la ordenación final incrustada en las entrañas de la naturaleza de los seres, del suyo propio sobre todo, y, a través de ésta, de la misma *ratio y ley* divina ordenante.

Sintetizando, pues, tenemos que en la *ratio divina*, norma remota del acto moral, la norma objetiva y subjetiva se identifican; en las creaturas, la *norma* próxima constitutiva *objetiva* o fundamental es la ordenación final o la naturaleza de los seres como expresión suya, la *norma subjetiva* es la inteligencia con el hábito de la sindéresis, que, una vez en acto, en posesión de los dictámenes de la razón fundados en la norma objetiva y últimamente a través de ésta, en la *ratio divina*, constituye la *norma formal* del orden moral", *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 4ª ed. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1980, pp. 389-391.

[19] Sobre el tema, vid. S. PINCKAERS, *La nature de la moralité: morale casuistique et morale thomiste*, Apéndice a la edición francesa bilingüe de la *Somme Théologique*, Nouv. Ed. Tournai, Desclée - París, Cerf, París, 1966, pp. 214 y ss. Cfr. también R. GARCÍA DE HARO, "Dogmática y moral en la obra teológica de Santo Tomás", en *Estudios en honor de M. Llamera*, en prensa.

que la conciencia es el juicio del entendimiento práctico, a la luz de los primeros principios, se ve que no es muy necesario hacerlo. La única norma intrínseca de la vida humana es la misma ley divina, de la que el hombre participa activamente, conforme a su naturaleza espiritual; por su inteligencia y voluntad. Por eso, Santo Tomás no contraponía norma remota y próxima, sino que se entusiasmaba contemplando como la ley divina está participada en la criatura intelectual. Ese proyecto de la sabiduría del Creador, según el cual ordena y conduce toda la creación hacia su fin; proyecto o ley impreso en la naturaleza humana, por la luz de la inteligencia con el hábito de los primeros principios y la inclinación de la voluntad al bien absoluto o deseo de felicidad. En esto se funda la capacidad del hombre para conocer el plan del gobierno divino y cooperar en el;[20] una capacidad creada que carece de sentido poner en contraste con la ley divina, porque es su modo propio y superior de participar en ella.

Las discrepancias entre ley y conciencia, entre la norma objetiva y su posesión subjetiva, no proceden de que la conciencia sea una facultad diversa de la inteligencia, sino de que, como consecuencia del pecado original, se encuentra sujeta a error; ya que su propia limitación, ya porque la voluntad culpablemente la oscurece. La razón humana, insiste Santo Tomás, es una norma reglada, medida por una norma superior que, si no se ajusta a ella, conduce al error; como

---

20 "Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest: unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere. Quod non contingit in ceteris creaturis, quae solum providentiam participant inquantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creature inquantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet", SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentiles*, lib. III, c. 113.

"...Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset (Ps. 4, 6), 'Sacrificate sacrificium iustitiae', quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit: 'Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?' cui quaestioni respondens, dicit: 'Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine': quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura", SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, c.

la regla de un arquitecto, que pierde sus primitivas proporciones y se deforma, sólo sirve para falsear los datos que toma.[21]

### 3. *Un estatuto preciso para el juicio de conciencia*

La inteligencia es, junto con la voluntad, principio intrínseco de los actos humanos o libres. No existe, pues, acto libre sin intervención de la inteligencia: el juicio de la conciencia es, precisamente, una manifestación de la luz intelectiva que acompaña a todo acto libre, un aspecto de ese conocimiento.

Pertenece a la perfección de la vida intelectual o libre que los bienes se conozcan no sólo como apetecibles, sino en su verdad y en su moralidad. A diferencia de los animales, que sólo aprecian los bienes por su conveniencia al apetito sensible, el hombre los capta en su verdad y en su bondad o maldad moral.[22] Partiendo del mismo modo de apreciar los objetos por medio de los sentidos, el hombre conoce de manera más perfecta y alta que las bestias, porque a la mayor perfección de su grado de vida corresponde que ese acto de la vida, que es el conocimiento, sea superior: el hombre aprehende los bienes singulares a partir de los sentidos, pero el conocimiento que obtiene de ellos es también intelectual. La criatura inteligente conoce el bien en cuanto es un bien concreto y determinado, un

---

[21] "Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina" *ibid.*, q. 19, a. 4, c.

[22] El conocimiento sensible procede del siguiente modo: mediante sus sentidos externos, tanto el hombre como el animal aprecian distintos datos de cada objeto, como el color, tamaño, proximidad, dureza, olor, sabor, etc. Todos estos aspectos son recogidos y aunados por un sentido interno —que en los animales se llama *estimativa*, y en el hombre *cogitativa* o *razón particular*—, que los presenta al apetito con su estimación global de conveniencia o disconveniencia al sujeto: todos tenemos experiencia de este modo de ser de nuestro conocimiento, porque no vemos colores, tamaños, etc., sino cosas concretas con color, tamaño, sabor, que nos apetecen o no, y nos apetecen no sólo por la vía de esas sensaciones, sino por su conjunto; no nos apetecen sabores, sino un trozo de jamón, o de queso, o de carne. En los animales, que carecen de luz intelectual, esa estimación es de orden puramente sensible: aprehenden y estiman los bienes singulares sólo en cuanto apetecibles. El hombre, en cambio, aprehende los bienes singulares no sólo como objeto adecuado de un apetito, sino en su concreta naturaleza y bondad, porque en él la cogitiva, que aúna los datos de los sentidos y los presenta a la voluntad, está penetrada por la razón: "de distinto modo se comportan la estimativa y la cogitativa. La cogtitativa aprehende al individuo como existente según una naturaleza común, porque en el hombre la cogitativa está penetrada por la luz de la inteligencia: conozco a otro hombre, que tengo ante mí, en cuanto es este hombre, y a un trozo de madera en cuanto es esta madera. La estimativa, en cambio, no aprehende al individuo en cuanto provisto de una determinada naturaleza común, sino sólo en cuanto es principio o término de una acción o pasión: la oveja conoce al cordero, no en tanto que es un cordero, sino en cuanto que es un amamantable por ella; y una hierba, no en tanto en cuanto es de esta u otra especie, sino en cuanto es su alimento", SANTO TOMÁS, *In II de Anima*, lect. 13.

cierto bien parcial que no es el bien absoluto, pero que dice una determinada proporción al último fin o bien absoluto.[23]

A la perfección en el modo de conocer la verdad, corresponde el de buscar el bien: al saber sensible sigue un movimiento instintivo y necesario, al conocimiento intelectual sigue un querer libre. La aprehensión de los sentidos despierta un movimiento instintivo del apetito animal, que más que moverse a sí mismo es motivo por su objeto: si se encuentra ante un alimento, y no está saciado, necesariamente se dirige hacia él. El hombre no actúa así, porque conoce los bienes sensibles no sólo como algo apetecible, sino como convenientes o no, en ese momento, a lo que él es —una criatura libre que decide, en el tiempo, cómo vivirá la eternidad— y a lo que le interesa hacer: tenga o no apetito, puede comer o esperar a hacerlo, o dejarlo de hacer. No es movido por los bienes, sino que libremente se dirige a ellos: "en esto se muestra la perfección y la dignidad de la vida intelectual o racional. Porque mientras los demás vivientes se mueven a sí mismos sólo imperfectamente (...), como llevados por el instinto, el hombre, en cambio, es dueño de sus actos y se mueve libremente a lo que quiere y por eso tiene perfectamentte las obras de la vida".[24]

En suma, en el conocimiento requerido para el acto humano intervienen los sentidos y la inteligencia: ésta se caracteriza porque aprecia la verdad, sabe lo que las cosas son y el lugar que ocupan en el orden creado; conoce *lo que son* y el modo en que se constituyen como fines de nuestras operaciones. La inteligencia partiendo de las cosas singulares se remonta a las verdades de carácter universal, tanto especulativas como prácticas. Ante todo capta unas primeras verdades, que le sirven de punto de partida para todos sus raciocinios y que, por eso, se llaman *primeros principios especulativos y prácticos*: así, en el orden especulativo, el principio de no contradicción, de que el todo es mayor que la parte, etc; en el orden práctico, que hay que hacer el bien y evitar el mal, no obrar con los demás lo que no queremos que hagan con nosotros, etc.

Teniendo presente este modo nuestro de conocer y querer entendemos mejor qué es la conciencia moral. La conciencia es el juicio

[23] Hay que tener en cuenta que el hombre no sólo conoce con sus potencias sensitivas, sino por su inteligencia, y que estas facultades se unen precisamente en la cogitativa, potencia sensitiva en sí misma, pero racional por participación. Los datos de la experiencia sensible, aportados por la razón particular, son entendidos por la inteligencia a este nivel más alto. Esto es lo que hace posible el conocimiento intelectual de las cosas singulares, que procede de la inteligencia, pero cuenta también con el ejercicio de las potencias sensitivas.

[24] Santo Tomás, *In Ioann. Evang.*, c. 1, lect. 3.

que el entendimiento práctico, en base a la luz de los primeros principios, bajo el imperio de la voluntad y con intervención de los afectos sensibles realiza sobre la moralidad de los actos que nos proponemos hacer o hemos hecho. Es un juicio inseparable de nuestro comportamiento libre, porque pertenece al modo propio de ser del conocimiento intelectual, que es necesario para todo acto humano. La voluntad no actúa sin aprehensión del objeto por la inteligencia y, por tanto, no hay decisión de la voluntad sin luz intelectual y, consiguientemente, sin estimación de la moralidad del acto: por eso, el juicio de conciencia acompaña inseparablemente a la conducta libre; es una condición natural de nuestro modo de obrar como hombres.

Recibimos de Dios la inteligencia informada por el hábito natural así de los primeros principios especulativos como prácticos: su luz es puesta en acto por cualquier realidad que se presenta al entendimiento, captando respectivamente su inteligibilidad y su moralidad. Los primeros principios no son unas ideas *a priori* de las que haya que deducir la realidad. De modo semejante a como la luz sensible hace ver los objetos que tenemos delante de los sentidos, la luz de la sindéresis o hábito natural de los primeros principios morales nos da a conocer el orden real que guardan a Dios nuestros actos. El juicio de la moralidad no es, por tanto, algo arduo y complicado, que procede de complejas reglas y esquemas, sino sencillamente del uso de una luz —la del hábito de los primeros principios—, que es actualizada por la inteligibilidad misma del ser: del principio de no contradicción del ente no deducimos lo que es una mesa o una silla, pero juzgamos con toda facilidad y sin error, cada vez que vemos una mesa, que no es una silla; de modo semejante, con base a los primeros principios morales juzgamos —con progresiva facilidad y seguridad, a medida que su luz se despliega por la ciencia moral— cuáles de nuestros actos llevan a Dios o apartan de El.

Por tanto, la conciencia moral no es una potencia ni un hábito, sino un acto de nuestro entendimiento práctico: el juicio por el que se aplica la luz de los primeros principios morales —y de la ciencia moral que se posee— a cada una de nuestras acciones, juzgando de su bondad o maldad moral. Y no es necesario pensarla como una facultad autónoma para aclarar el influjo que en sus juicios tienen la voluntad y los afectos sensibles, pues se trata de algo normal en el modo humano de conocer. En fin, el error de la conciencia se explica como todo error en el conocimiento, por la defectibilidad de la inteligencia creada y herida por el pecado original, y por el influjo de la voluntad en nuestro conocer.

En la práctica la elección de la libertad no se da separada del juicio de conciencia, como si por una parte tomáramos una decisión y luego enjuiciáramos su moralidad; no es así como procedemos: no decidimos injuriar y después consideramos si es bueno o malo hacerlo, sino que en el momento mismo de decidir si vamos a llevar a cabo el acto que puede ser injurioso estamos percibiendo si es bueno o malo. El juicio de la conciencia y la decisión de la libertad (o juicio del libre arbitrio) intervienen y versan sobre el mismo acto humano, y parten de la misma luz intelectual, presente en toda acción libre, por serlo: "el juicio de conciencia y el juicio o decisión del libre albedrío en algo difieren y en algo concurren. Concurren en tener ambos por objeto un mismo acto particular, siendo lo propio del juicio de conciencia la función examinante. De modo que el juicio de conciencia y el de elección del libre albedrío se distinguen porque el primero consiste en puro conocimiento, mientras que el segundo constituye una decisión tomada con ese conocimiento".[25]

La conciencia no constituye, pues, un saber de cosas universales utilizado más o menos arbitrariamente en temas concretos, sino un conocer el bien y el mal de un acto determinado, presente en el momento de decidir su realización: de modo que si el juicio del libre arbitrio se pervierte —llevando a la elección mala—, la conciencia recrimina, porque versa sobre la misma acción singular que el juicio de elección, y con su luz intelectual se decide, aunque podamos luego prescindir de alguna parte de esa luz, oscureciéndola parcialmente para obrar mal. Y así, "alguien yerra en elegir, pero no en la conciencia, sino en tanto lo hecho no concuerda con el juicio de su conciencia".[26] En definitiva, quien obra el mal no usa de un conocimiento diverso del que le proporciona el juicio de conciencia; se limita a prescindir de una parte de ese conocimiento, aquella que le muestra el desorden moral del bien apetecido. No hay ni un juicio de otra facultad ni un nuevo juicio de la inteligencia, sino que el preferido por ésta es falseado, recortado, disminuido, como sucede siempre en el error.

Queda, pues, claro que el juicio de conciencia no es un conocimiento moral que procede de un centro autónomo, y discurre paralelo —como añadiéndose— al obrar libre. Es un momento o aspecto del acto libre, según el modo característico en que el conocimiento interviene en el comportamiento humano, por nuestra condición de criaturas inteligentes. Carece de todo fundamento hablar,

---

[25] SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 17, a 1, ad 4.

[26] *Ibídem*.

junto a la inteligencia, de una facultad o instinto del saber moral concreto.

Una palabra más sobre el hábito de los primeros principios. Constituye una disposición de la inteligencia, que pertenece a la naturaleza, según la cuál —siempre que queremos conocer— se pone en acto la luz de los primeros principios.[27] Basta querer saber qué objeto tenemos delante, para que resulte evidente, por ejemplo, que el todo es mayor que la parte; o el deseo de hacer el bien, para que resulte igualmente evidente que no cabe querer para otro el mal que no deseamos que hagan con nosotros. De por sí, el hábito de los primeros principios es una luz inextinguible, que señala todo bien y resiste a todo mal, puesto por Dios mismo en la naturaleza.[28] Sólo un positivo deseo de no averiguar como son las cosas, hace que se difumine u oscurezca su luz: únicamente quien no quiere saber cómo debe comportarse con su prójimo no posee en acto la guía de los primeros principios morales, como únicamente quien no quiere ver sino sólo imaginar —y cierra sus ojos— se desvincula de la luz física .[29]

Estos primeros principios —así entrañados en la humana inteligencia por el Creador—, y no unos abstractos teoremas morales, son

---

[27] "... ipsi habitus naturales insunt nobis ex immissione divina; et ideo cum conscientia sit actus proveniens ex habitu naturali ipsius synderesis, dicitur conscientia ex divina immissione esse, per modum quo omnis cognitio veritatis quae est in nobis, dicitur esse a Deo, a quo principiorum primorum cognitio nostrae naturae est indita", SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 17, a. 1, ad 6.

[28] "...conscientia dicitur lex intellectus secundum illud quod habet a synderesis; et secundum hoc nunquam errat, sed aliunde", SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 17, a 2, ad 4.

"... natura in omnibus suis operibus bonum intendit, et conservationem eorum quae per operationem naturae fiunt; et ideo in omnibus naturae operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia: principiis enim manere oportet, ut dicitur in I 'Phys.'. Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quae sunt a principiis, nisi principia essent firmiter stabilita. Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile. Inde est etiam quod omnis specifica cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione circa quam error esse non potest, quae est cognitio primorum principiorum universalium, ad quae omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error posset accidere nulla certitudo in tota sequenti cognitione inveniretur. Unde et in operibus humanis, ad hoc quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitidinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat. Et hoc est synderesis, cuius officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea non possit esse peccatum", SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 16, a. 2, c.

"Scintilla rationis extingui non potest, lumine intellectus remanente. Sed lumen intellectus nunquam per peccatum tollitur, quia lumen illud ad imaginem pertinet, ut patet ex eo quod dicitur in Ps. IV, 6: 'Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine': ubi Glossa ord., col. 840, t. 1, exponit de consignatione imaginis. Ergo scintilla rationis per peccatum non extinguitur", SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d. 39, q. III, a. 1, s. c.

[29] Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *La conciencia moral*, 2ª ed., Rialp Madrid, 1978, pp. 116 y ss.

la luz a partir de la cual opera la conciencia; a ellos nos referimos también al hablar de los primeros principios de la ley natural: Santo Tomás, en efecto, identifica a menudo el hábito de la sindéresis con el de los primeros principios de la ley natural.[30] Carece, por tanto, de todo fundamento el intento de contraponer ley y conciencia como principios dispares de nuestra actuación moral: si se contraponen es en la medida que el hombre obra el mal, disociándose de la ley de su ser, de su perfección y su felicidad.

Resulta, ahora, suficientemente claro el estatuto del juicio de conciencia: ese juicio del entendimiento que acompaña a todos nuestros actos libres, guiándonos hacia el bien en que hemos de encontrar nuestra perfección y plenitud. Guía certera gracias a la luz de los primeros principios, que Dios ha impreso en nuestra naturaleza: en este sentido es voz de Dios; pero no hay dificultad en admitir que yerre en la medida que la inteligencia humana está sujeta a error. De ahí que las cuestiones relativas a los estados o disposiciones de la persona para emitir con más o menos facilidad, más o menos rectitud, mayor o menor acierto, sus juicios de conciencia se liguen al modo de desarrollarse el conocimiento en el hombre, por su composición de alma y cuerpo —su obrar en el tiempo—, y la situación de su naturaleza herida. Nos ocupamos seguidamente.

## 4. *El juicio de conciencia y la condición histórica del hombre*

Es preciso, según la reiterada enseñanza del Concilio Vaticano II ,[31] tomar en serio la condición histórica del hombre: no en base a una imaginativa evolución de la naturaleza humana, sino observando cómo utiliza las energías y ejerce los poderes de su naturaleza en el tiempo y libremente, pues es a la vez espiritual y corpórea. La historia de la salvación, que conocemos por revelación divina, nos enseña además que el hombre, elevado por Dios al orden sobrenatural, "por instigación del demonio, en el mismo exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra su Señor y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de El".[32] Desde entonces nace privado de la gracia y herido en las fuerzas de su naturaleza, de modo que le es muy difícil vivir conforme a su misma dignidad

[30] cfr. Santo Tomás, *De Veritate*, q. 16, a 1, c; *Summa Theologiae* I-II, q 94, a 1 c y ad 2.

[31] Cfr. Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, nn. 12 y ss; Decreto *Ad gentes*, nn. 8 y ss; etc.

[32] Const. past. *Gaudium et spes*, n. 13.

personal.[33] El origen de esta situación de la naturaleza humana lo conocemos por la fe; pero lo que nos enseña "la Revelación coincide con la experiencia. El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener su origen en el Santo Creador".[34]

Esta debilidad innata con la que nacemos se manifiesta en la dificultad para conocer y obrar el bien, e incide en el desarrollo de nuestro entendimiento y, por tanto, en el modo de operar la conciencia. El juicio moral de la inteligencia —la voz de la conciencia— se apoya en la luz inscrita por Dios en cada alma, pero está influida por las disposiciones del sujeto, y entre ellas la herida del pecado de nuestros primeros padres, lo que explica esa tendencia a contraponer nuestros deseos al bien que la inteligencia nos muestra. Una tendencia y herida que sanan la gracia y las virtudes y, por el contrario, ahondan los pecados personales.

Es todo el hombre quien conoce, aunque conozca a través de su inteligencia. En la emisión del juicio de conciencia, que es un acto del entendimiento, intervienen las demás fuerzas del alma, según la unidad que tienen en el sujeto y la condición en que se encuentran como fruto de los propios actos y de la herida de su naturaleza. Ya hemos dicho que la conciencia moral no es una "extraña" facultad del hombre, que se añada a su inteligencia, su voluntad y sus potencias sensitivas, sino simplemente el modo en que su entendimiento juzga, en su natural y concreta interrelación con sus restantes facultades. No cabe olvidar que en la aplicación y adquisición de toda ciencia interviene la voluntad: la verdad es el bien de la inteligencia, y es la voluntad quien mueve el intelecto a su bien. Esa intervención, como la de los hábitos y pasiones que la disponen, se hace especialmente intensa en el juicio de conciencia, donde el conocimiento se presenta urgiendo a la acción. Si la voluntad no es recta, es difícil que juzgue rectamente del bien singular que la contraría o que apetece desordenadamente: "el que se comporta rectamente en todas las cosas, juzga rectamente de lo singular y concreto. En cambio, a quien le falta rectitud interior, le falta también rectitud en el juicio: el que está despierto juzga rectamente de su propia vigilia y del sueño de los otros; el que duerme, por el contrario, no tiene recto juicio ni de sí ni del que está despierto, de donde resulta que las cosas no son como le parece al que duerme, sino como las ve el que vela. Lo mismo se aplica al sano y al enfermo respecto del juicio de los sabores, al débil

[33] *Ibídem.*
[34] *Ibídem.*

y al fuerte para juzgar de las cargas, o al virtuoso y al vicioso para juzgar de lo que conviene hacer. Por eso dice Aristóteles que el hombre virtuoso es regla y medida de todas las cosas humanas".[35]

Estamos así en condiciones de ver cómo se despliega la luz de nuestra conciencia, y el conjunto de disposiciones o hábitos que intervienen en su desarrollo y uso. Originariamente la luz de la conciencia es la luz de la inteligencia, perfeccionada por el hábito de los primeros principios morales o sindéresis. Esta luz, como todos los principios operativos que Dios nos da, está destinada a perfeccionarse por hábitos adquiridos e infusos: en concreto, por el hábito de la ciencia moral y por la prudencia, en su íntima relación con las demás virtudes morales, en el orden natural; y por el hábito de la fé, de la prudencia y las restantes virtudes morales infusas y los dones de sabiduría, ciencia, inteligencia y consejo en el orden sobrenatural.

La luz de la sindéresis se torna más operativa por el hábito de la prudencia, que hace connatural y fácil aplicarla al acto. Desde nuestra primera decisión moral, la luz habitual de la sindéresis es puesta en acto por el bien real que se nos presenta, dando inicio, con nuestra libre cooperación, a su despliegue. La condición de criatura implica una cierta pasividad en la operación, también libre: la voluntad no se mueve a sí misma si no está fecundada por la presentación del bien real de las cosas, que la inteligencia capta en orden a su último fin. El uso de la razón y, por tanto, el ejercicio de la libertad, inicia cuando la inteligencia humana comienza a percibir los bienes creados en su relación al bien absoluto: es el despertar de la libertad, o la puesta en acto de la luz de la sindéresis, con que inicia la vida moral.

Si el hombre, conforme le impulsa la luz de la sindéresis, toma voluntariamente como regla de su vida la Voluntad divina, la luz de los primeros principios morales —llamada también, por eso, hábito de la ley natural— se prolonga y despliega, se hace más pronta para llegar al acto, al juicio certero de conciencia, mediante el hábito de la prudencia: "el primer principio por el que debemos juzgar todas las cosas y regularnos es la Voluntad de Dios; por eso, la inteligencia, en las cosas morales del orden divino, debe tomar como principio la voluntad de Dios, y si lo hace, se torna prudente".[36] Todos los hombres poseen la misma luz inicial recibida de Dios, que es el hábito innato de la sindéresis, pero no en todos es igualmente operativa y eficaz: depende de la educación, del ambiente, y sobre todo, de la docilidad con que se la haya obedecido, que conlleva su despliegue.

---

[35] Santo Tomás, *In I Cor.*, II, lect. 3.

[36] Santo Tomás, *In Ep. ad Eph.*, c. 5, lect. 6.

o de la mala o débil voluntad con que se rechaza, que implica que se oscurezca. De ahí que unos hombres tengan una conciencia más delicada que otros: conozcan con más facilidad el bien.

Así como la prudencia es el hábito que hace cada vez más operativa —más penetrante sin vacilación en nuestros actos— la luz de la sindéresis, el hábito de la ciencia moral despliega la luz de los primeros principios haciendo explícitas sus conclusiones, aunque no en su inmediata e intuitiva aplicación al acto, sino por razonamiento. Existen dos formas de conocer la verdad moral práctica: el descenso por razonamiento de los principios a las conclusiones, y la resolución espontánea de la moralidad del acto a los primeros principios. El primer modo de llevar la luz de los principios al caso concreto es el propio de la ciencia moral, el segundo el de la prudencia; y ambos se complementan: la ciencia moral ayuda a ser prudente, pero la misma ciencia no se aplica sino por la virtud de la prudencia. Por eso, la prudencia es más preeminente que la ciencia, y de algún modo la causa: la ciencia permite razonar por qué un acto es bueno o malo —y así nos ayuda a tener seguridad en los juicios morales—; pero para saber si algo es bueno o malo, no hace falta estar en condiciones de razonarlo. Conocemos muchas cosas, en este y en otros campos, sin saber exactamente cómo las conocemos o por qué son así: nadie suele ignorar, por ejemplo, que la electricidad da luz a las bombillas, aunque pocos saben explicar por qué esto sucede así. Por eso, la prudencia es más importante que la ciencia, pues para obrar no se requiere una certeza formalmente científica, sino que basta la seguridad moral que aquélla confiere. De ahí que quien se hace prudente, al seguir de modo habitual la luz de su conciencia, posee la ciencia práctica necesaria para el juicio moral con mayor perfección que quien sólo tiene la ciencia universal, sin la prudencia y las demás virtudes morales.

Esta constitutiva condición de la sindéresis, que despliega su luminosidad como consecuencia del empeño con que el hombre trata de cumplir lo que conoce ser el plan de Dios, explica también la interrelación que hay entre la prudencia y las demás virtudes morales: no puede existir ninguna virtud moral sin prudencia, ni ésta subsiste sin las restantes virtudes morales. De este modo, el hábito innato de la sindéresis se muestra como el común origen de la prudencia y de las otras virtudes morales, que determinan la rectitud de la conciencia: aunque el juicio de la conciencia no está siempre en acto, siempre "permanece en su causa, que es la potencia o el hábito. Los hábitos a partir de los cuales se informa y actúa rectamente el juicio de conciencia, aunque son muchos, toman todos su eficacia de uno pri-

mero, que es el hábito de los primeros principios morales, al que llamamos sindéresis".[37]

La luz de la fe perfecciona ulteriormente y eleva la luz natural de la sindéresis, haciéndonos capaces de conocer nuestro fin sobrenatural y juzgar de nuestros actos en relación a El. Junto con la gracia, el hombre recibe además la virtud de la prudencia infusa, con las restantes virtudes morales infusas, y los dones de sabiduría, entendimiento, ciencia y consejo, que perfeccionan nuestro conocimiento en su aspecto de guía del obrar. Por ser luz sobrenatural más alta que la natural, es también más operativa: por la gracia, el alma obra con un criterio y una prudencia que exceden a la meramente humana. Por eso, sólo quien sigue a Cristo tiene siempre luz y nunca se encuentra en tinieblas":[38] para no caer en la oscuriadd se ha de seguir al que porta la luz; quien quiere salvarse ha de seguir a Cristo, que es la luz, creyendo en El y amándole, como hicieron los apóstoles .[39] La luz sensible se desvanece en el ocaso y quien no se apoyara en ella se encuentra entonces en tinieblas. Pero la luz que es Cristo no conoce ocaso ni decae nunca: por tanto, el que la sigue posee una energía indefectible, la luz de la vida. La luz corporal sólo coadyuva externamente a las operaciones de los vivientes; pero la luz divina confiere la misma vida, porque vivimos vida humana en cuanto tenemos inteligencia, que es una participación de la luz divina. Y, por tanto, cuando esa luz más perfectamente irradia, más perfectamente poseemos la vida, hasta que la alcancemos en su plenitud en la gloria: 'en Tí está la fuente de la vida, y en tu luz veremos la luz'[40] como haciendo notar que tendremos la perfección de la vida cuando contemplemos a Dios en su misma luz. Por eso, dice San Juan: 'ésta es la vida eterna, que te conozcan a Ti Unico Dios verdadero, y al que Tú enviaste, Jesucristo'[41] ".[42]

Hay, pues, en nuestro modo de conocer el bien y el mal un inicio divino, siempre recto, fruto de la inclinación de la inteligencia a la verdad, por el hábito de los primeros principios. Pero utilizamos la inteligencia —como todos los demás dones que poseemos— libremente: con una libertad herida y restaurada sólo por la gracia. Y esto de modo inseparable a nuestra diaria conducta, con la que la ciencia moral y la prudencia, los hábitos de la fe y la gracia crecen

[37] SANTO TOMÁS, *In Ep. ad Eph.*, c. 5, lect. 6.

[38] *Ioh*, 8, 12.

[39] *Mt.* 4, 20.

[40] *Ps.* 35, 10.

[41] *Ioh.* 17, 3.

[42] SANTO TOMÁS, *In Iohann. Evang.*, c. 8, lect. 2.

o decrecen, se fortalecen o pierden. En todo momento, porque la luz de la sindéresis es inextinguible, podemos saber el bien que debemos realizar: pero no siempre estamos igualmente dispuestos para conocerlo. La luz de la inteligencia se perfecciona por los hábitos de la fe, la ciencia y la prudencia; y la voluntad la incita y mueve hacia la verdad con mayor o menor fuerza, según las disposiciones que causan en el alma las virtudes morales —naturales o infusas— y los vicios. En cada momento todo hombre posee así unas disposiciones concretas para conocer el bien más o menos fácilmente, que son el fruto real de la historia de su vida, en el decurso total de la historia de la humanidad.

## 5. *Sentido de la expresión "conciencia habitual"*

Finalizamos nuestro recorrido y resulta ya claro cuanto puede y cabe entender con la expresión "conciencia habitual". Al hablar de estados de la conciencia o de conciencia habitual (formada, laxa, escrupulosa, delicada, etc.), no se alude al desarrollo de una "facultad moral" o de un "hábito peculiar" de los juicios de conciencia, que no existen, sino simplemente al conjunto de disposiciones de cada persona, que influyen en el ejercicio de la inteligencia en orden al conocimiento moral: es decir, la ciencia moral y las virtudes, que engendran orden en las pasiones y facilitan el recto juicio del entendimiento; o la ignorancia y vicios que lo dificultan.

Al tratar, pues, de la *conciencia habitual*, conviene insistir en este punto; de otro modo se presta al equívoco, y cabe entender mal esta expresión: como facultad diversa de la inteligencia, o como un hábito genérico del saber moral, que no se reduce al conjunto de disposiciones intelectuales y morales de cada hombre. Por eso, quizá resultaría preferible —y desde luego más claro— hablar de *disposiciones habituales que favorecen o dificultan el recto juicio de conciencia*: ciencia moral y virtudes, o errores morales y vicios; disposiciones que, en cada persona, son fruto de sus propias características singulares, somáticas, psíquicas, etc. y, sobre todo, secuela del ejercicio de su libertad, en un tiempo y circunstancias concretas.

Cada hombre recibe del Creador la inteligencia y la voluntad para que le busque ;[43] a todos asiste con su Providencia, y les ofrece

[43] "Esencialmente, para conocer a Dios el hombre recibe la inteligencia, y para vivir conforme a su ley la libertad. Y es en tanto que imagen como el hombre trasciende todo el orden de la naturaleza y aparece 'más glorioso que el cielo, más que el sol, más que el coro de los astros: ¿qué cielo, en efecto, ha sido llamado imagen de Dios altísimo?' (SAN BASILIO, *In Psalmum 48*). La gloria del hombre está radicalmente condicionada a su relación

su gracia. El ambiente influye y condiciona en alguna manera esa búsqueda, pero nunca exime de la personal capacidad y responsabilidad para encontrar a Dios. Ese proceso personal, según la singular situación, con avances y retrocesos, con victorias y derrotas, generosidades y egoísmos, se refleja en las propias disposiciones: en la ciencia moral y las virtudes o vicios, que hacen laborioso o pronto el recto juicio de conciencia; se posee así una conciencia laxa o bien formada, escrupulosa o delicada, etc.

Sin desconocer, por tanto, el peso del ambiente, es importante retener la intervención decisiva de la propia libertad en la formación de esas disposiciones y, por ende, de los estados de conciencia. El juicio de conciencia —no lo olvidemos— no es más que el aspecto moral del juicio de la inteligencia que acompaña a todo acto libre. Por eso, se facilita o empaña según el modo natural que tenemos de conocer, como criaturas compuestas de alma y cuerpo, con las heridas del pecado y bajo la acción de la gracia. A través de su conducta los hombres adquieren unas disposiciones intelectuales y morales, que facilitan u obstaculizan la perfección de los juicios morales del entendimiento. No hay más secreto. Unicamente este planteamiento nos hará realistas en el estudio de los medios y remedios para las deformaciones y la formación de la conciencia. Con un realismo, exento de pesimismos, pues la inteligencia está creada para la verdad y la voluntad para el bien, y las heridas del pecado de origen y de nuestras culpas personales son siempre sanables por la gracia que Dios a nadie niega si desea obrar el bien.

La armonía entre las distintas potencias del hombre —obra fundamental de la gracia y de nuestra correspondencia—, que lleva al juicio habitualmente delicado de conciencia y produce paz y sosiego interiores, se muestra así como signo inequívoco del verdadero desarrollo y madurez de la persona, de su perfección y plenitud. En una criatura inteligente, que debe encaminarse libremente a su fin —que es Dios—, esa peculiar agudeza de la mente para discernir el bien moral —su más importante bien y único que conserva para la eternidad— no podía dejar de ser síntoma y premio al buen ejercicio de su libertad.

R. GARCÍA DE HARO
*Navarra*

con Dios: consigue plenamente su dignidad 'real' sólo realizándose como imagen, y es verdaderamente el mismo sólo conociendo y amando a Aquel por quien ha recibido la inteligencia y la libertad", JUAN PABLO II, Litt. Ap. *Patres Ecclesiae*, 2-I-1980, en Supl de *L'Oss. Rom.*; 9-I-1980, p. III.

# SOBRE LAS VIRTUDES MORALES

El orden moral es el de la acción libre. No cabe hablar de acción libre ni de moralidad al margen del uso de la razón.[1]

La moralidad no consiste sino en la ordenación racional de los amores.[2] En el hombre se dan multitud de tendencias amorosas, tendencias que pertenecen a tres órdenes jerarquizadas entre sí: tendencias naturales, que no siguen a un fin conocido por el sujeto, tendencias sensitivas, que siguen al bien sensiblemente conocido por el sujeto, y tendencias voluntarias, que siguen al bien intelectualmente conocido por el sujeto.[3]

En los seres dotados de apetitos naturales y sensitivos, sucede que los apetitos naturales funcionan a través de los sensitivos, es decir según el modo de actuar de éstos. Así, en los animales superiores, aunque el instinto de conservación del individuo es un apetito natural, no obstante se ejerce a través del conocimiento, como si fuese un apetito sensitivo. Un pájaro se alimenta en función de haber percibido sensiblemente el alimento, cosa que desde luego no sucede con los vivientes inferiores: con los árboles o con las bacterias.

En el hombre, dotado no sólo de apetito natural y sensitivo, sino también de apetito intelectual, acontece que aquéllos funcionan a través de éste. Esto es, que el apetito natural de la nutrición, funciona no sólo a través del conocimiento sensible —por la representación de un alimento sabroso— sino por la representación intelectual suya (se catalogan las fresas como postre y como postre de buena calidad y ligero). Este hecho facilita el colocar en el tablero de la moralidad a la totalidad de las tendencias amorosas del hombre, y simplifica, al menos en principio, la ordenación moral de los amores.

---

[1] "Por lo cual es propio de la virtud humana el hacer que el hombre y sus obras se sometan a la razón." (*S. Th.*, 2-2, q. 123 a. 1.).

[2] "La virtud es el orden u ordenación del amor, porque tiende precisamente a esto, pues mediante la virtud se ordena el amor en nosotros." (*S. Th.*, 1-2 q. 55 a 1 ad. 4).

[3] "El amor es algo propio del apetito, puesto que el objeto de ambos es el bien y por consiguiente, según la diferencia del apetito así se establece la diferencia del amor..." (*S. Th.*, 1-2 q. 26 a. 1).

1 — *Conducta racional e irracional en el hombre*

Porque en el hombre el actuar es humano en la medida en la que se encuentre iluminado por el conocimiento intelectual, y porque el hombre es capaz de conocer la condición ciega de su apetitos inferiores, el límite del automatismo de estos apetitos y también el límite de su gobierno racional, es por lo que el hombre puede comportarse racionalmente y es —al mismo tiempo— la explicación de que para no comportarse racionalmente, un hombre con uso de razón, deba decidir (y sólo se decide racionalmente) no hacerlo.[4]

El comportamiento irracional de un hombre —un comportamiento impulsivo— no corresponde a un resultado naturalmente esperado, y por lo tanto, corresponde a un fenómeno cuya anomalía requiere una explicación. Es preciso preguntarse cómo es posible que la conducta de un hombre cuyo principio es una fuerza racional, pueda proceder al margen de semejante fuente. Un hombre con uso de razón, cuyo comportamiento sea eminentemente vegetativo o eminentemente sensitivo es un hecho sorprendente que señala la desproporción entre la causa y el efecto.

No es, sin embargo, un hecho inusitado. Demasiado frecuente, por desgracia, con todo sin relevancia para el tratamiento filosófico del problema. Si todos los hombres del mundo hurtaran periódicamente, tal suceso no haría variar el hecho de que la naturaleza del hurto es la de una acción intrínsecamente mala para el hombre. La investigación filosófica no discurre por los derroteros de las estadísticas más que como mera ocasión para explicar alguna deficiencia.

Y se trata, en fin, de explicar esa deficiencia en la que consiste el comportamiento irracional de un ser racional normal. Explicación cuya apariencia es redundante: la condición de posibilidad de la conducta irracional de un ser racional normal es la existencia de una conducta racional previa y capaz de amparar el comportamiento irracional subsiguiente.

La naturaleza racional, en condiciones normales, causa actos proporcionados, actos racionales. De no ser eso, tiene lugar una desproporción descomunal entre causa y efecto. Tal desproporción requiere ser explicada por medio de una causa próxima, y ella no puede ser otra que el juicio práctico: acto eminentemente racional.

---

[4] "Pero como queriendo y obrando la voluntad puede impedir el hecho de no querer y de no obrar, y a veces debe hacerlo así, el hecho, de no querer y de no obrar le es imputado como procedente de ella. Y así puede haber primero sin acto exterior, pero con acto interior, como cuando no se quiere obrar y algunas veces, incluso sin acto interior, como cuando no se puede obrar." (*S. Th.*, 1-2 q. 6 a 3).

## 2 — *Carácter racional de las virtudes*

La explicación filosófica aspira a una visión sintética de los problemas. El carácter común de las virtudes humanas exige una explicación común, basada en el punto de coincidencia de todo obrar moralmente positivo tanto actual como habitual. El hábito moral virtuoso supone el acto moral bueno y éste es el juicio práctico atinado. Es por eso, que al tratar del juicio práctico se señala el lugar estratégico que funciona como denominador común para las virtudes humanas.[5]

Las virtudes morales o humanas, coinciden con las intelectuales en ser hábitos del espíritu. Estos lo son de la facultad intelectiva, aquéllos de la volitiva. Las virtudes intelectuales pertenecen a un género común —que suele subrayarse al tratarse del entendimiento práctico— que es la "recta ratio". Se trata de una recta ordenación racional.

El sentido de la "recta ratio" es doble: en primer término se trata de una directriz de la acción, actuar así, es actuar de acuerdo con la iluminación intelectual; y se trata también, en segundo lugar, aunque con prioridad natural, de descubrir intelectualmente el núcleo inteligible que la realidad ofrece al hombre, descubrimiento que permite y fundamenta la proyección de la luz intelectual sobre la acción. En el primer sentido la "recta ratio" es un juicio, en el segundo se trata de la naturaleza misma de cosa, abierta a ser expresada en un juicio.

Para el caso de las virtudes morales, la "recta ratio" es el juicio sobre el obrar, pero es —ante todo— en ese otro sentido fundamental, la naturaleza humana. Nadie es sobrio si juzga que es correcto embriagarse, pero tampoco lo es si juzga que es incorrecto embriagarse porque ello afecta negativamente a las reglas de la etiqueta social.

Lo mismo que para las virtudes intelectuales, la "recta ratio" constituye también, para los hábitos buenos de la voluntad, el género común. Desde la perspectiva psicológica, una persona se califica de moral, cuando ha sido capaz de reducir al orden de la razón, sus apetitos. No sólo los apetitos sensitivos, sino también los voluntarios. Amar de acuerdo con la recta razón significa ser moralmente bueno.

[5] "Como hemos dicho, la bondad de la voluntad depende, propiamente hablando, de su objeto. El objeto de la voluntad le es propuesto por la razón. En efecto, el bien conocido por el intelecto es el objeto proporcionad a la voluntad, y el bien de los sentidos, al contrario, o de la imaginación, no es proporcionado a la voluntad, sino al apetito sensitivo, pues la voluntad puede tender al bien universal que la razón aprehende, mientras que el apetito sensitivo no tiende sino hacia el bien particular que aprehende la facultad de sentir. Por eso, la bondad de la voluntad depende de la razón, según el mismo modo en que ella depende de un objeto." (S. *Th.*, 1-2 q. 19 a. 3).

Las virtudes de la voluntad son, por tanto, racionalización del apetito. Templanza y fortaleza: gobierno racional de las pasiones. Justicia: distribución racional de los afectos a las personas —orden de los amores de concupiscencia en función de los de benevolencia, y de éstos entre sí—. Prudencia: distribución racional de los efectos por los propios actos humanos.[6] Templanza y fortaleza son, así, dominio de las pasiones, la justicia es dominio del egoísmo y la prudencia dominio de las relaciones de las virtudes entre sí, y razón de las mismas virtudes.[7]

Puede extrañar, de primera intención, que para que los apetitos funcionen correctamente deban ser reducidos al orden de la razón. Sería algo así como ostentar la penuria natural del apetito, que exigiría ser bonificado desde fuera. Se trata de algo que solo ocurre en el ser libre y limitado. El resto del universo apetente se encuentra ordenado por una inteligencia, la cual no inhiere en su propio ser, y además es perfecta.[8] Cuando un ser apetente no se orienta a sí mismo en ningún orden, ni de fines ni de medios, se dice que tal ser está determinado. Si desde ciertas perspectivas se llega a confundir la falibilidad con la libertad ello se debe, en mucho, a que los apetitos determinados son infalibles, lo cual se explica porque su determinación ha sido fijada por una inteligencia omnipotente.

Para el hombre, la inteligencia rectora de sus apetitos, no es otra que la propia inteligencia humana ínsita en su ser. Inteligencia finita —falible— e inmanente.[9]

No cabe el desgobierno en un ser cuyos apetitos se encuentran determinados, como en la bestia. Tampoco cabe la espontaneidad inocente —espontaneidad irracional— en un ser cuyos apetitos han de ser regidos por su propia inteligencia.[10]

---

6 "El fin propio de toda virtud moral es conformarse con la recta razón; así la templanza tiende a que el hombre no se aparte de la razón por sus concupiscencias; la fortaleza a que no se aparte del juicio recto racional por el temor o por la audacia." (*S. Th.*, 2-2 q. 47 a. 8).

7 "La recta razón en materia de prudencia se incluye en la definición de virtud moral, no como parte de su esencia, sino como algo participado por todas las virtudes morales, en cuanto que todas ellas son dirigidas por la prudencia." (*S. Th.*, 1-2 q. 58 a. 2 ad. 4).

8 "Es evidente que las causas particulares son movidas por la causa universal,... Por esto es necesario que todos los seres carentes de razón sean movidos hacia sus fines particulares por una voluntad racional que se extiende al bien universal; y ésta es la voluntad divina." (*S. Th.*, 1-2 q. 1 a. 2 ad. 3).

9 Este hecho incontestable de la autonomía —inmanencia de la razón en el hombre— ha propiciado el error de la autonomía de la norma de moralidad.

10 "Pues la elección no tiene nada en común con los seres que carecen de razón, capaces, no obstante, de concupiscencia... Pues el que no es señor de sí mismo es capaz de desear, pero no de obrar por elección libre; por el contrario, el que es señor de sí mismo obra por elección deliberada y no por impulso del deseo". (*Et. Nic.*, L. III, 2).

—"Esta será, pues, nuestra definición de lo que es violento o forzado: es fuerza mayor la causa externa que obliga a obrar; pero no hay fuerza mayor en aquellos seres cuya causa activa es intrínseca a ellos mismos." (*Gran Etica*, l. I, c. 14).

Porque la inteligencia humana es falible y es inmanente, la acción humana para ser moralmente buena requiere de una doble condición: estar iluminada por el intelecto —la espontaneidad irracional es inmoral— y estarlo de una manera recta —actuar racional pero equivocadamente es inmoral—[11] No cabe la libertad sino a través de la inteligencia, y no cabe la libertad constructiva sino a través de la verdad.

### 3 —*Las virtudes originantes*

Afirmar que las virtudes humanas se reducen a cuatro cardinales, es decir que toda virtud humana puede identificarse o reducirse —incardinándose en ellas— a alguno de estos cuatro goznes ya mencionados. Por otra parte estas virtudes son humanas por su fin, porque aspiran a humanizar.[12] Por su sujeto es claro que toda virtud que ejercita el hombre es humana.[13], y lo son también por su origen. Esta división, en cuatro virtudes principales, es una división adecuada. La formalidad especificativa de las virtudes humanas es el bien de la razón —en esto se distinguen de las intelectuales— y esto puede considerarse, desde la perspectiva misma de la razón —prudencia—, como reguladora de las operaciones voluntarias —justicia— o de las pasiones de los apetitos sensitivos: concupiscible —templanza—, ó irascible —fortaleza—. Si la división no se realizara en función del principio formal de las virtudes humanas sino tomando en cuenta un sujeto próximo, el resultado sería el mismo, puesto que no caben sino cuatro sujeto posibles: el racional por esencia y el racional por participación que es triple: la voluntad, el apetito irascible y el concupiscible.[14]

---

[11] "Siendo la virtud moral un hábito electivo y la elección un apetito deliberado, es menester por estos motivos que la razón sea verdadera y la tendencia recta." (*Et. Nic.*, L. VI, 2).

[12] "Será, por lo tanto, virtud humana la que haga bueno al hombre y sus actos." (*S. Th.*, 2-2 q. 123 a. 1).

[13] En esta clasificación estarían incluidas las virtudes que denomina teologales el credo católico.

[14] De igual modo, partiendo de los sujetos de la virtud que nos ocupa, a saber, el racional por esencia, que perfecciona la 'prudencia', y el racional por participación que se divide en tres: la voluntad sujeto de la 'justicia'; el apetito concupiscible, sujeto de la 'templanza', y el irascible, sujeto de la 'fortaleza'." (*S. Th.*, 1-2 q. 61 a 2c).

—"Las virtudes morales tienen por materia acciones o pasiones." (*Et. Nic.*, L. II, 3).

—"Así también el irascible y concupiscible no tienen, en verdad, por sí mismos el bien de la virtud...; más, en cuanto se conforman con la razón en ellos vienen a engendrarse el bien de la virtud moral." (*S. Th.*, 1-2 q. 56 a. 4 ad. 3).

La necesidad [15] y la estabilidad, son calificativos típicos de la virtud. [16] La contingencia propia de los estados somáticos y de los estímulos sensibles, dificultan en el hombre la serenidad y la paz —consecuencias de la posesión del bien—. El gobierno racional de estos elementos procura al hombre el bien intelectual y algunos bienes sensibles, y procura, sobre todo, el descanso del apetito en estos bienes. Al mismo tiempo, el gobierno propio de la razón sobre los apetitos, precisa ser un gobierno estable y no esporádico. No es justo quien obra justamente en ocasiones, sino el que consigue constancia en el obrar con justicia.

Una vez reordenados los apetitos por la recta razón, se consigue la fluidez en su actividad y, con ella, la facilidad.

El acuerdo entre lo que se puede amar y lo que se debe amar, es el punto de la virtud moral.

## 4 — *La función del temperamento*

El papel que representa el sujeto en función de la atracción que para él suponga el ser en cuanto bueno, es, desde luego, relevante.

Si la vía de presentación del bien es el conocimiento sensible, —puesto que es parte integral de la pasión la conmoción orgánica— las condiciones somáticas constituyen un elemento sumamente interesante para el análisis de la virtud.

La virtud es un accidente espiritual cuya función consiste, no obstante —para el caso de la templanza y la fortaleza— en rectificar, de acuerdo con la razón, las reacciones del apetito sensible, los sentimientos.

Las pasiones del apetito sensible se denominan sentimientos. Y el lugar común pretende que los sentimientos no pueden gobernarse. Tamaña afirmación, en la medida en que se ciña, es verdadera. La restricción consiste en puntualizar que, en cuanto pasiones, los sentimientos no pueden gobernarse, en cuanto pasiones del hombre, los sentimientos son esencialmente gobernables por la razón, aunque conserven un residuo en el que su mecanismo propio permanece como automático, residuo en el que se ubican los movimientos "primo-primi".

---

15 Como lo opuesto a la contingencia y no como lo opuesto a la libertad.

16 "En ninguna de las obras humanas encontramos una firmeza comparable a la que tienen los actos virtuosos, más estables aún, por lo que puede verse que nuestro conocimiento de las ciencias particulares." (*Et. Nic.*, L. II, 2).

—"...en el caso de las virtudes no basta para que ellas existan que el hombre obre de manera justa y sobria, es preciso que el que obra sepa cómo obra; luego que su acto nazca de elección consciente, de cara a este mismo acto; en tercer lugar que de cumplimiento a su acto con una voluntad firme e inmutable... es esencial, supuesto que estas condiciones no se obtienen sino por la práctica continua de la justicia y la templanza." (*Et. Nic.*, L. II, 5).

El sujeto de las pasiones, puede comportarse con respecto a ellas, como un sujeto más o menos sensible a ellas, es decir, como quien las produce más o menos intensamente. Como las emociones pasionales son originadas por los sentidos —por los sentidos externos, o por la imaginación— será mejor paciente aquel sujeto a quien conmuevan, demás los sucesos externos (sentidos o imaginados) y será también mejor paciente aquel a quien conmuevan de un modo más sostenido en el tiempo. Tales sujetos suelen denominarse "apasionados" mientras que se llaman "apáticos" quienes reúnen las características opuestas. Estas consideraciones se reconocen en el terreno propio de los estudios de la psicología experimental sobre el temperamento.

A partir de un primer acercamiento podría suponerse que las virtudes morales fuesen más necesarias a los apasionados que a los apáticos. Tal conclusión supondría un criterio fundamentalmente externo y manifestativo para juzgar lo que debe considerarse como un hombre virtuoso. Esta es una cuestión sobre la que se insistirá más adelante.

Por otra parte, las pasiones mismas se distribuyen en dos grupos cuyo elemento aglutinante consiste en el carácter de facilidad o dificultad del bien al que se tiende o del mal que se rechaza.[17]

La importancia de la división del apetito en irascible y concupiscible es de suficiente relevancia como para distribuir, en su función, la división de las dos virtudes morales correspondiente: templanza y fortaleza.[18] Este hecho sostiene una nueva tentación explicativa: parecería que las personas cuya tenacidad —temperamental desde luego— en la consecución del bien (pese a los obstáculos que hubieran de superar, dígase lo correspondiente respecto a apartar el mal) correspondiente al tipo irascible, debieran procurar principalmente la fortaleza, mientras que aquellas personas que encarnasen el tipo contrario, debieran procurar la templanza.

Tal conclusión supondría, lo mismo, el recurso a un criterio externo y manifestativo para juzgar si un hombre es virtuoso.

Desde luego, el problema de la distribución de las pasiones en concupiscibles e irascibles, contiene elementos materiales que com-

[17] "El bien en cuanto deleitable mueve el apetito concupiscible pero si el bien presenta alguna dificultad para su consecución por ese mismo hecho tiene algo que repugna a este apetito haciéndose así necesaria otra potencia que se dirija hacia ese fin, e igualmente respecto del mal. Y esa potencia es la irascible. De donde se sigue que las potencias del concupiscible y del irascible difieren en especie." (S. *Th.*, 1-2 q. 23 a. 1).

[18] "El apetito irascible y el concupiscible pueden considerarse de dos modos: en primer lugar en sí mismos en cuanto que son partes del apetito sensitivo y así considerados no pueden ser sujetos de virtud. En segundo lugar, en cuanto participan de la razón, pues naturalmeinte están destinados a obedecerla, y así considerados pueden ser sujetos de la virtud humana, pues son principios de acción humana en la medida en que participan de la razón. Y a estas potencias es preciso asignarles virtudes." (S. *Th.*, 1-2. q. 56 a. 4).

plican su solución. Tales elementos consisten, por ejemplo, en la distribución de las pasiones en las que se refieren al bien y las que se refieren al mal; y también en la división —en el irascible— entre las que se enfrentan o no al mal por considerarlo o no superable, y las que persisten o no en la consecución del bien por estimarlo asequible o no.

Esto mismo explica, en parte, que la falta de fortaleza haya de predicarse tanto de quien no gobierna la desesperanza, como de quien no gobierna la ira.

Qué duda cabe que desde el punto de vista de las manifestaciones externas es muy diferente un deprimido a un iracundo y, sin embargo, ambos tipos de comportamiento pueden patentizar no sólo la ausencia de la misma virtud, sino, incluso, su ejercicio.

Es fuerte el que domina la ira, entendido que dominarla no significa suprimirla, dominarla es usarla de acuerdo a la razón, cuando es preciso.[19]

Es fuerte también el que sabe desesperanzarse de un anhelo inasequible o contrario a la razón.

La virtud se borda en buena parte sobre el temperamento, cuando son los apetitos sensibles los que han de ordenarse a la razón. Quedó dicho que ni el género de pasión ni su fuerza, prontitud o resonancia constituyen, de suyo, elementos positivos o negativos en el orden de la virtud. Lo que significa que, en el contexto mismo temperamental, no quepa una especie de ordenación natural de lo sensible a la razón —e incluso de lo apetecible superior, a ella—. ¿Qué quiere decir esto?... En realidad, la hipótesis de trabajo, presume que no cabe en el actuar del hombre un desorden universal. Un detenido y sincero análisis fenomenológico, manifiesta el hecho de que la inteligencia humana, estructurada para alcanzar la verdad, llega a encontrarla con esfuerzo, —en ocasiones, muy penoso—, y, hallando muchas verdades, suele, también, toparse con el error emitiendo juicios falsos. Dichos análisis encuentran también que tal característica común, presenta ciertas diferencias en función de los diferentes sujetos humanos. Todos los intelectos son limitados, pero existen unos más limitados que otros. Todos son falibles, pero unos fallan mucho más frecuentemente y en más cuestiones, mientras que en ciertos intelectos las fallas son casi desusadas.

El desorden en el actuar del hombre no es universal porque no afecta a cada uno de los resortes de su acción, y por lo mismo, no

[19] "El movimiento de ira puede ser anterior al juicio de la razón sacándolo del círculo de rectitud racional, y en ese aspecto es un mal; y puede ser posterior, cuando el apetito sensitivo se mueve contra los vicios, siguiendo a la razón. Esta ira es buena, y se llama 'celo'." (S. *Th.*, 2-2 q. 158 a. 1 ad. 2).

puede predicarse unívocamente de cada hombre. Parece como si a ciertos hombres, esta especie de "perversidad del universo" no los hubiera rozado siquiera, en determinados aspectos.

Desde luego, lo natural es que en el hombre la sensibilidad se encuentre sometida a la razón, y lo frecuente es que no lo esté. Esta frecuencia de hecho, patentiza que el desorden ha alcanzado al ser humano en las fuentes de su obrar. Sería poco coherente, no obstante, concluir de aquí, que el desorden abarca absolutamente todos los rincones de la estructura humana.

Lo razonable es concluir diciendo que el desorden ha afectado ciertas zonas, gracias a las cuales se manifiesta esta rebelión sensible, pero que cabe que algunas zonas permanezcan intactas conservando su equilibrio natural.

### 5 — *La connaturalidad y la facilidad en la virtud*

Para estas "zonas de equilibrio", la virtud es connatural.[20] Y desde luego, no carece de mérito semejante virtud, aunque esté ausente el esfuerzo que suele acompañar a su adquisición, y, muchas veces a su ejercicio en estado imperfecto.

La virtud es, por lo tanto, compatible con la connaturalidad.

Es también compatible con la facilidad que proviene no ya del orden interior facultativo, sino del acuerdo exterior con la "recta ratio". Sintonía del ambiente: del orden social, del económico, de la época, de la opinión pública, de la educación. Se trata, en fin, de una ecología en sentido integral.

Para un hombre colocado en una sociedad que otorga un alto lugar jerárquico al honor ejercitar la virtud de la justicia resulta comparativamente más fácil que para otro cuyo contexto cultural carezca del sentido del honor.

No obstante, el que obra de acuerdo con el ambiente, aunque ese ambiente esté en consonancia con la "recta ratio" en un determinado aspecto, no es necesariamente un hombre virtuoso en ese punto. Una mujer casada que no comete adulterio porque en su clase social está mal vista esa clase de actuación, no es, ni mucho menos, una mujer que ejercite en ese punto la virtud de la templanza. Esto revela con qué fuerza el elemento formal constituye la virtud y ese elemento formal consiste en la decisión libre y consciente de conformarse a la "recta ratio". Decisión que puede verse favorecida o estorbada por elementos que influyen en su realización.

---

[20] "Hay quienes poseen por disposición natural algunas virtudes con las cuales se inclinan a fines rectos, y, por consiguiente, también poseen naturalmente un juicio recto sobre esos fines." (*S. Th.*, 2-2 q. 47 a. 15).

## 6 — *La coactividad y la virtud*

La virtud en cambio, no es compatible con la "coactividad". Entre todas las diferencias que caben entre el hábito y la costumbre, se encuentra esta importantísima: la costumbre no es más fuerte que la tendencia natural —así sea desordenada— y por eso requiere ser constantemente apuntalada por una fuerza superior (que suele concretarse en una "intención" superior, como en el amaestramiento); el hábito es, por el contrario, suficientemente potente como para sujetar a la tendencia natural por desordenada que se encuentre. Poseer hábitos es una especie de garantía de permanencia en la orientación de la "recta ratio".

La "coactividad" resulta de la reducción del apetito por medio de la costumbre. Reducción que se debe a una imposición ajena a la propia voluntad.[21]

La "coactividad" provoca, por ejemplo la actitud reverente de un hombre de clase inferior hacia uno de clase superior. Esto no es, ni mucho menos, virtud de humildad, es una costumbre arraigada en la conducta externa; por eso la cesación de la fuerza que la apuntala lleva consigo la cesación de esa conducta en el sujeto,[22] lo cual manifiesta que la costumbre no arraiga en el alma, sino que modifica la conducta desde el exterior a base de motivaciones más fuertes, para el sujeto sensitivo, que las del apetito correspondiente.[23]

La función del amaestramiento de animales, consiste en imponer en la conducta del viviente irracional cierta forma que la modifique asemejándola aproximadamente a la conducta racional. El intelecto propone un fin al apetito de los seres irracionales, fin que puede ser interceptado por ser un sucedáneo introducido en la psicología animal por un entendimiento humano. [24] La manera de realizar esto

---

21 "Por consiguiente en todos los seres que reciben la influencia de una causa extrínseca a ellos mismos, que les impulsa a hacer algo en contra de su naturaleza o en contra de su voluntad, decimos que tiene efecto una coacción que les obliga a hacer lo que hacen. Pero no decimos que son obligados a ello los que tienen en sí mismo la causa de lo que hacen." (*Gran Et.*, L. 14).

22 Hasta tal extremo se ha confundido la educación con el amaestramiento, que hay quien envía a sus hijas al Japón para que aprendan a "respetar" a sus maridos (caminar detrás de ellos, servirles la mesa, etc.).

23 "A veces se realiza el acto externo de la virtud por quienes no poseen la virtud misma, y por un motivo distinto del virtuoso." (*S. Th.*, 2-2 q. 123 a. 1 ad. 2).

24 "Las potencias sensitivas de los animales irracionales no obran bajo el imperio de la razón... Por eso no tienen hábitos ordenados a sus operaciones... Mas, en cuanto sometidos a ciertas costumbres o modos de obrar por la razón del hombre, pueden de alguna manera ser perfeccionados por hábitos... Sin embargo tales hábitos son imperfectos e impropios, por carecer de una de sus condiciones esenciales: la voluntariedad; les falta poder usarlos cuando quiera, lo cual es propio de la noción de hábito." (*S. Th.*, 1-2 q. 50 a. 3 ad. 2).

es la sustitución del bien que activaría unilateralmente la respuesta sensitiva, por otro más acuciante.[25]

## 7 — *La libertad: puerta de la virtud*

La regulación de la conducta humana, cuando la persona no usa su razón —porque no pueda usarla o porque se dispense de hacerlo— no es autorregulación, la conducta no es libre y por tanto se integra dentro del apartado psicológico del amaestramiento. Por mal que suene, los niños —sin uso de razón— son seres amaestrados. Esto tiene gran importancia porque arroja un dato cronológico interesantísimo: en el tiempo el hombre adquiere antes costumbres que hábitos. Más aún, los hábitos se montan sobre las costumbres; lo cual facilita, por una parte, la adquisición del hábito, pero hace peligrar el que —por no dar el salto de carácter intelectivo— dicho hábito lo sea sólo en apariencia, mientras que en sentido estricto se trate realmente de una costumbre.[26] Desde luego, el hecho de que por un cambio de circunstancias, se extermine un hábito, hace sospechoso que haya sido tal e introduce la presunción de que no se haya tratado más que de una costumbre, por inveterada que fuera.

La educación empieza a ser tal, en la medida en que intervengan en ella la inteligencia y la libertad del educando. No basta, desde luego, la inteligencia del educador. En esto se distinguen, precisamente, la educación y el amaestramiento —introducción de costumbres en otro—, en la primera hay autodeterminación, en el segundo, ciego seguimiento a la motivación más fuerte.

Adquirir virtudes significa tener la capacidad de substituir una costumbre que contradiga la "recta ratio", por una inclinación deliberadamente corregida y opuesta a tal costumbre. Esto ya resulta difícil; pero más difícil es otra posibilidad: la que hace consistir la virtud en la substitución de una costumbre que se orienta en el mismo sentido de la recta ratio por un modo de obrar deliberadamente conseguido, que, por lo demás podría parecer uno y el mismo que la costumbre animal. Y es que la virtud no consiste sólo en gobernar los apetitos de acuerdo con la recta ratio, sino en dar el salto para que ese acuerdo no

---

[25] Se sustituye el deseo de descanso, en el perro, por el temor al castigo o por el deseo de un hueso.

[26] "La inclinación natural al bien de la virtud es cierta incoación de la virtud, mas no virtud en estado perfecto. En efecto, cuanto más fuerte es esta inclinación, puede ser más peligrosa si no va unida a la recta razón, que rectifica la elección de los medios conducentes al debido fin." (*S. Th.*, 1-2 q. 58 a. 5 ad. 3).

consista en un acuerdo mecánico, sino en una consonancia consciente y libre.[27]

Fuera del contexto que se ha puesto de relieve, es difícil comprender por qué la unificación o la distribución específica de las virtudes depende de su objeto formal. Un primer análisis fenomenológico de la acción humana, parecería apoyar lo contrario: sobran personas ordenadas en la contabilidad y desordenadas en el almacenamiento material de su ropa... perezosas para la labor mecánica y diligentes, al mismo tiempo, para el trabajo intelectual; pacientes con los viejos o con los infradotados e impacientes con los niños; fuertes para el dolor físico y débiles para el moral.

Pues bien, en sentido estricto, tal descripción fenomenológica, no es una descripción de virtudes sino una descripción de costumbres. Es la inclinación temperamental la que se fracciona de ese modo. [28] La virtud asume elevándolas hasta su estrato racional, las costumbres de signo positivo o negativo —en función de la recta ratio— y unificándolas así, efectivamente, en una misma especie cuyo aglutinamiento es el elemento formal de la virtud, por el cual, todas las pasiones del apetito irascible quedan ordenadas, en el sentido de la "recta ratio", por un acto consciente y libre, bajo el rubro del hábito de la fortaleza.

Cuando se diagnostica el estado imperfecto de una virtud, cabe una doble referencia: en un sentido puede indicarse la falta de raigambre en cuanto el sujeto no es capaz de una conducta permanente; en otro sentido apunta hacia la multiplicidad que implica cada uno de los elementos temperamentales o de costumbres, con tal exigencia de abarcarlos todos, que su incumplimiento en algún sentido acusa, o bien a la ausencia de la virtud, o bien a la posesión de la virtud en estado imperfecto.

## 8 — *La cuestión de la rectificación del apetito*

Una de las características distintivas entre el orden de las virtudes morales y el de las virtudes intelectuales, es la cuestión de la rectificación del apetito, requerido por aquéllas y no por éstas.[29]

---

[27] "Mas para las obras de virtud no es suficiente que los actos sean tales o cuales para que puedan decirse ejecutados con justicia o con templanza sino que es menester que el agente actúe con disposición análoga, y lo primero de todo que sea conciente de ella; luego, que proceda con elección y que esa elección sea en consideración a tales actos, y en tercer lugar que actúe con ánimo firme e inconmovible." (*Et. Nic.*, L. II, 4).

[28] Cabe llamar la atención al psicólogo experimental: lo que estos científicos llaman "activo" es una función genérica, porque hay activos para el trabajo material (personas temperalmente tendientes a superar cualquier obstáculo en ese campo) y al mismo tiempo no activos en el intelectual.

[29] "...por otra parte el bien de la obra de arte no es el bien del apetito humano sino el de la misma obra artística. Por eso el arte no presupone rectitud del apetito." (*S. Th.*, 1-2 q. 57 a. 4).

El eje de esta diferenciación se encuentra en el carácter del fin de unas y otras. El fin de las virtudes morales es un fin último en sentido estricto, ellas se encuentran medidas por el fin último de la vida humana. [30] El fin de las virtudes intelectuales es un fin particular, restringido a un ámbito del ser humano. Por eso, propiamente el nombre de virtudes les conviene a las morales y no así a las intelectuales, porque bueno, sin restricción, se dice de lo acordes con el último fin. Esto mismo esclarece el por qué para unas sea indispensable la rectificación del apetito, la imposibilidad de plantearse un juicio práctico simplemente como conveniente, en función de una hipótesis determinada. La rectificación del apetito implica la disposición básica por la que el apetito está dispuesto a seguir la sentencia del último juicio práctico que dirá "para tí ahora, la felicidad, en consonancia con la Felicidad, consiste en actuar así".[31] Por el contrario, para la virtud intelectual —el arte que es la que más se asemeja a la virtud moral gracias a su carácter práctico— la sentencia del último juicio práctico dirá "para el bien de tu obra aquí y ahora, lo conveniente es hacer esto".

En síntesis, la rectitud del apetito consiste en su prontitud para seguir los dictados de la razón práctica —eso fundamenta la "facilidad"—.

Obsérvese que "el apetito" es el nombre de un género en el que se agrupan las dos especies del apetito sensitivo —con sus respectivas pasiones— las operaciones del apetito racional, y, hasta cierto punto, los mismos juicios prácticos; por lo cual, la prudencia participa especialmente de la necesidad de la rectificación del apetito: en cuanto que es rectora de esos apetitos, y en cuanto que ella misma, en una dimensión material, es una virtud moral.[32]

## 9 — *El carácter interior de la virtud*

Todo lo anterior converge en la necesidad de volver a situar la esencia de la virtud en la interioridad del hombre, y en su racio-

[30] "En el orden moral el principio de orden es el último fin del hombre." (*S. Th.*, 1-2 q. 72 a. 5c).

[31] "Por tanto, puesto que, como antes hemos mencionado, la elección tiene por objeto los bienes que conducen al fin, pero no los fines mismos, y hay que elegir entre una y otra cosa de las que están en nuestra mano o posibilidad y de las que nos causan alternación en nuestras apreciaciones valorativas, no hay ninguna duda de que el primer paso necesario para la elección es entender y deliberar sobre estas mismas cosas." (*Gran Et.*, l. I, c. 17).

[32] "En cambio, tendrán más carácter de virtud los hábitos que se ordenan a la rectificación de la voluntad, por considerar el bien no sólo material, sino formalmente, esto es, lo que es bueno bajo la razón de bien. Pero es propio de la prudencia, aplicar la recta razón a obrar, lo cual no se realiza sin la rectificación de la voluntad. Por consiguiente, la prudencia no sólo realiza la esencia de la virtud como las otras virtudes intelectuales, sino también la noción de bien propia de las morales, entre las cuales se enumera." (*S. Th.*, 2-2 q. 47 a. 4c).

nalidad. No se pondrá nunca suficientemente de relieve el carácter intelectual de la virtud y, gracias a éste, su fundamental interioridad.

El orden de los amores es un orden que se establece y se rompe en la entraña del hombre, en secreto, ocultamente. Las manifestaciones sensibles patentizan la realidad del acto interno y, en ocasiones, pueden aumentarlo o disminuírlo, pero no lo constituyen.

El criterio de la efectividad, basado en manifestaciones externas de algo que de suyo es espiritual, no es adecuado. Y no lo es, porque dichas manifestaciones revisten dos caracteres: uno positivo que puede confundirse muy fácilmente con la costumbre, otro negativo que consistirá en buscar la integridad de los elementos materiales para poder predicar la existencia de la forma que les da cuerpo, o bien su ausencia para negarla, y —también— la no coincidencia de la costumbre con la "recta ratio".

Es más, aunque puede apreciarse externamente la falta de virtud, es difícil afirmar su existencia y la profundidad con la que se arraiga en el sujeto.

10 — *Tensión hacia la integridad*

La virtud exige integridad. Anhelo de totalidad que acompaña a todo lo grande. La virtud exige que nada de lo que materialmente puede ser informado por ella, escape a su unificación. Y no sólo eso. Exige que el hombre virtuoso lo sea en todos los aspectos. Conclusión que conecta muy bien con la necesidad de rectificación del apetito y con la lucidez del juicio práctico.

Pero el hábito de juzgar prácticamente bien respecto al obrar, se llama prudencia.[33] Si se busca una unión básica entre las virtudes morales, se encontrará en la lucidez del juicio práctico, en la prudencia.[34] Así la prudencia constituye la forma de las virtudes morales,[35] en ella se unen, en función de ella se miden y a través de ella crecen, proporcionalmente, como los dedos de la mano.

Por eso, el hombre virtuoso, lo es "simpliciter".

11 — *La pendiente autoadquirida*

La virtud dibuja en el sujeto que la posee, una pendiente que alcanza la naturaleza misma de la facultad, y no sólo su modo de

[33] "Supuesto, pues, que las personas prudentes se caracterizan por su capacidad de determinarse sabiamente, una deliberación sabia es la rectitud del juicio de acuerdo con la utilidad y con referencia a algún fin, del cual la prudencia ha permitido una justa apreciación." (*Et. Nic.*, L. VI, 9).

[34] "Porque todas las virtudes mueven a la acción, y su maestro o arquitecto es la prudencia. Porque las virtudes y los que obran de acuerdo con ellas hacen lo que la prudencia decide o manda." (*Gran Et.* 1, II, c. 1).

[35] "Una de las características distintivas entre el orden de las virtudes morales y el de las virtudes intelectuales, es la cuestión de la rectificación del apetito, requerido por aquéllas y no por éstas." (*S. Th.*, 1-2 q. 58 a. 4).

funcionar. La virtud causa una proclividad en la acción del sujeto haciéndole connatural la "recta ratio", con una connaturalidad penetrada de inteligencia.[36]

Por eso, la virtud es libertad. Lo es, no en un sentido metafórico sino en un sentido real y preciso.[37] El hombre se libera de las ataduras restrictivas de los apetitos inferiores y del egoísmo, en la medida en que adquiere las virtudes morales.[38] En lo tocante a los apetitos sensitivos, la liberación es patente, puesto que ellos están determinados a reaccionar totalmente en función de un estímulo. En lo referente a las operaciones, materia de la justicia, el bien del yo, permanece siendo un bien particular y reducidísimo, lo que constituye un impedimento para que la voluntad se abra a la razón del bien.

El hombre, por medio de la razón, es capaz de poner el suplemento que falta en su ordenación natural concorde a la "recta ratio"; aquello en lo que el temperamento no constituye una pendiente positiva para la consecución del fin último, puede suplirse por la pendiente de la virtud. Y el proclive mismo temperamentalmente positivo, debe ser asumido por ella, para hacerlo formalmente humano. La virtud libera al hombre porque lo humaniza.

## 12 — *El trabajo y las virtudes*

"Para poder ser dueño de lo otro, hay que ser dueño de sí mismo". Para que el hombre pueda actuar como señor de la naturaleza, debe antes ser señor de sí mismo. El hombre que se posee a sí mismo, el hombre que no está esclavizado por los incentivos del ambiente o de su propia limitación, es el hombre virtuoso.

En este punto se conecta con el del trabajo el tema de las virtudes, porque precisamente el ejercicio de una actividad deja de ser arduo en cuanto se adquiere el hábito —el hábito, la virtud, dan junto con el bien hacer, la seguridad y la facilidad— de ella.

## 13 — *Virtudes morales o del obrar y virtudes del hacer*

La preparación profesional se realiza "simpliciter" mediante la adquisición de los hábitos intelectuales —científicos, artísticos o ambos— correspondientes. Y "secundum quid" mediante el aprovechamiento de lo que llama Aristóteles virtudes naturales, que no son otra cosa

[36] "La virtud imprime al hombre cierta inclinación al bien. Igualmente sabemos que el bien propio del hombre consiste en conformarse a las exigencias de su razón." (*S. Th.*, 2-2 q. 141 a. 1).

[37] "El acto de la virtud, en efecto, no es otro que el buen uso del libre albeldrío." (*S. Th.*, 1-2 q. 58 a. 5 ad. 3).

[38] Millán Puelles habla de los tres significados de la libertad: metafísico, psicológico y moral.

que inclinaciones temperamentales, o moldes ambientales bien sedimentados que garantizan ciertos patrones de actuación: así la sencillez, la laboriosidad, la responsabilidad, la cordialidad, etc., "virtudes" éstas que casi nunca lo son y que en la mayoría de los casos ni siquiera tienen que adquirirse.

De otro orden son las llamadas, desde los griegos, virtudes morales, que pueden reducirse a cuatro grupos primigenios: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

Así como el hombre se prepara simpliciter para su trabajo profesional con las virtudes intelectuales y secundum quid con las naturales, debe prepararse simpliciter para alcanzar su fin último con las virtudes morales.

Puesto que trabajar es perfeccionar o perfeccionarse, ocuparse de la perfección eterna es un trabajo principalísimo. Pero es una ocupación "hueca" una ocupación cuyo ejercicio requiere de otra ocupación: una ocupación, que precisa de otra materia. Se vive la justicia cuando se tiene entre manos un asunto temporal que exija dar a cada uno lo que le corresponda. Se vive la templanza, cuando en los asuntos temporales se ejercitan las pasiones del concupiscible. El orden moral es un orden que se vive al orientar hacia el fin último del hombre, las actividades de suyo temporales e intrascendentes.

El orden temporal, que se distingue realmente del moral, puede ser informado por él, y funcionar no sólo como resorte para alcanzar el progreso temporal, sino también el eterno.[39]

No obstante la real diferencia entre estos órdenes, permite que mientras el valor informante ostente una calificación positiva, el informado la tenga negativa: La historia nos presenta un buen número de reyes, generales, alcaldes... que siendo personas moralmente excelentes, fueron sin embargo pésimos gobernantes.

Lo mismo en el caso contrario, si bien en éste, el valor temporal será positivo sólo en un ámbito reducido y no en toda su amplitud —precisamente porque el bien temporal está subordinado al bien eterno—. Tantos gobernantes paradigmáticos —Mao Tsé Tung, Isabel I de Inglaterra, Pericles— cuya dimensión moral deja, en contraste, tanto que desear.

Una postura de inspiración platónica, despreciará el elemento material —el sustrato temporal— de la acción humana, para identificarlo con el formal —el signo moral— y valorarlo no en cuanto

[39] Cabe una segunda información: la que realiza la Caridad sobrenatural. Se trata obviamente del orden de la Gracia, el cual trasciende el discurso filosófico que aquí se sigue. A propósito de esta perspectiva consúltense las obras de Mons. José María Escrivá de Balaguer, cuyo pensamiento teológico sobre el trabajo ocupa un lugar principalísimo en la pastoral contemporánea, y ha inspirado en gran parte las cuestiones aquí esbozadas.

eficaz, sino en cuanto moral. Una postura de inspiración materialista —democriteana— rechazará la independencia del orden moral y lo refundirá en el temporal afirmando que es moral lo que es eficaz (piénsese en el marxismo: es moral lo que sirve al Estado). Sólo a través de un sano aristotelísmo pueden mantenerse la unión y la distinción, gracias a la doctrina hilemórfica.

Cuando se habla de formar hombres buenos —buenos no en un ámbito reducido: en una ciencia o en un arte, sino buenos en cuanto hombres, esto es en orden a su fin último absoluto— se habla de formar hombres morales. Es preciso tener muy en cuenta que no es lo mismo decir hombre moral que hombre virtuoso; las virtudes son hábitos de muchas especies, no sólo hábitos morales. Pero, sobre todo es necesario tener muy presentes los requisitos esenciales de la virtud moral: voluntariedad, interioridad e integridad.

La virtud moral no es tal si no se trata de una determinación voluntaria, no puede confundirse con la inclinación temperamental, que es, en lenguaje aristotélico una virtud natural. Las vivencias morales ocurren en lo íntimo del hombre, en lo secreto: el orden de la virtud moral, es el de la interioridad. Las manifestaciones sensibles no hacen sino patentizar la realidad del acto interno, y, en ocasiones pueden aumentarlo o disminuirlo, pero no lo constituyen. La virtud exige integridad, exige que el hombre virtuoso lo sea en todos los aspectos, y sólo lo será si se trata de un hombre prudente, si la virtud de la prudencia informa a las otras virtudes morales.

Es importante, porque es una característica propia del hombre, que el hombre sea un buen trabajador. Es más importante, porque es su causa final, que sea un buen hombre.

En este punto conviene no confundir los planos. A mí me interesa que mi zapatero, además de remendar bien los zapatos, sea honrado —si hurtara mis zapatos viejos se llevaría parte de mi felicidad— y que sea puntual. Esto podría expresarlo con la fórmula ya usada: no me interesa que mi zapatero sea un buen zapatero solamente, sino también un buen hombre. !Ya está! en estas afirmaciones se ha deslizado ya el sofisma: la confusión de las virtudes morales con las naturales, la confusión del orden moral con el eficaz. Si el zapatero es honrado por inclinación natural o por conveniencia comercial, es claro que ello no constituye una virtud moral, y que tampoco lo hacen un buen hombre, sino, precisamente, un buen zapatero. A los pintores, junto con el hábito artístico de la pintura se nos desarrolla el de la paciencia, a los médicos el de la afabilidad, a los diplomáticos el de la mesura, a los contadores el del orden. Ninguno de estos hábitos hace buenos moralmente a ninguno de estos profesionales, los hace

mejores profesionales, no mejores hombres. Un hombre ordenadísimo para la contabilidad puede a la vez padecer de un gran desorden mental, precisamente porque la integridad no es propia de la virtud natural, sino de la moral: quien alcanza el orden como virtud moral, será ordenado en todos los aspectos y no sólo en algunos.

Maquiavelo aconseja al príncipe no sólo que sea un buen técnico del gobierno, sino que se muestre afable, tenaz, digno... parece como si la sugerencia del inmoral renacentista, se hubiera seguido prodigando para empañar las intenciones y con ello corromper los actos humanos,[40] "conviene ser un buen hombre para tener triunfos temporales". No comprendió Maquiavelo que sólo se puede ser un hombre virtuoso simpliciter, sólo se puede ser un buen hombre en cuanto tal, si lo que se intenta precisamente es el bien eterno.

14 — *Distinguir para unir*

No solamente es lícito, sino muy conveniente el hacer ver a los hombres que para servir a los demás y triunfar temporalmente no les basta con la mucha adquisición del correspondiente hábito intelectual, sino que necesitan de una corte de disposiciones voluntarias, de buenas costumbres, de maneras cuidadas. Pero hay que evitar decirles que con ello se convierten en hombres buenos en cuanto tales.

Si el hombre no padece miopía existencial, querrá saber, además, cómo ser un buen hombre "simpliciter", cómo ser eternamente felíz. Hay que responderle que no basta para ello con que sea un buen profesional, por vasta que sea la corte de "virtudes naturales" que acompañen a un hábito intelectual. Le son indispensables las virtudes morales.

A esto hay que añadir que el grado de perfección de su desempeño profesional, no obstaculiza el desarrollo de sus virtudes morales, ni es algo indiferente. La naturaleza humana exige perfecciones en todas sus dimensiones: no sólo cara a lo eterno, sino también cara a lo temporal. Se trata de realidades distintas, pero que no se oponen: una asume a la otra.

El trabajo ennoblece al hombre en cuanto trabajador, pero si está hecho a impulsos de una intención moral, si está informado por la virtud moral, entonces el trabajo, cualquier actividad libre del hombre, lo ennoblece no sólo en cuanto trabajador, sino, precisamente, en cuanto hombre.

MARÍA DE LA LUZ GARCÍA ALONSO
*México*

[40] Para que un acto humano o libre sea moral, es preciso que lo sean cada uno de sus elementos: el objeto, el fin —la intención— y las circunstancias.

# LA LIBERTAD POLITICA EN PERSPECTIVA FILOSOFICA

## I

Si la libertad pudo ser proclamada por Dante como el mayor don que, en el orden natural, la criatura racional recibió de su Creador, no por eso deja ella de ser una espada de dos filos, de la cual el hombre no raramente se ha servido para su propia ruina, en la esclavización de los sentidos, al móvil de sus ambiciones o de los poderes tiránicos oriundos, tantas veces, del abuso de la libertad.

La triple concupiscencia de que nos habla San Juan conspira, a cada momento, para que perdamos ese don inapreciable, atributo específico del ser a quien, "poco abajo de los ángeles", fue dado por Dios el dominio de la naturaleza.

Es así que, frecuentemente, pierde el dominio de sí mismo y, cuando despierta, la misma naturaleza se vuelve contra él, irremediablemente víctima de sus desatinos e incapaz de contener las fuerzas desencadenadas por su propia iniciativa. Caso límite, extremo y terminante es el de la humanidad bajo la amenaza de destrucción total por el empleo de las armas nucleares, que reproduce, en proporciones apocalípticas, la historia del aprendiz de hechicero.

En lo que se refiere a la libertad política, fue precisamente a partir de las enfáticas proclamaciones de los revolucionarios de 1789, enarbolándola como bandera contra el absolutismo, que ella dio margen a los mayores equívocos suscitados por la adulteración de un concepto legítimo cuyo significado auténtico se había perdido.

Resuenan, en estos dos siglos, las palabras atribuidas a Madame Roland en el cadalso: "¡Libertad! ¡Cuántos crímenes se cometen en tu nombre!".

Del liberalismo al totalitarismo, lo que hemos visto es la realización de lo que fue dicho por uno de los personajes de Dostoievsky en *Los Posesos*: "Partiendo de una libertad absoluta llegué a un despotismo sin límites".

La libertad absoluta fue la de las democracias liberales. El poder estatal sin ninguna limitación es el de los Estados totalitarios. Y en razón del creciente dominio soviético —en la expresión actual, y la más radicalizada, del totalitarismo—, si vemos a las democracias de occidente vacilantes, incapaces de detener la onda adversa que aumenta, y estando a punto de sucumbir, es porque cargan la herencia del liberalismo, el cual tiene en sí mismo los gérmenes de la aniquilación final.

En vano Soljenitsin advierte a los pueblos que aún se creen libres contra esa libertad suicida, cuya mejor explicación fue dada por otro gran pensador, su precursor y compatriota, Berdiaeff, al escribir, en uno de los libros más sobresalientes de nuestro siglo, *Un nouveau Moyen Age*: "La democracia no quiere saber en nombre de qué la voluntad del pueblo se expresa y no subordina la voluntad del pueblo a ningún fin superior". Y aún más: "El poder popular está desprovisto de objetivo, no está dirigido a ningún objeto. La democracia permanece indiferente al bien y al mal".

Trátase, pues, de una libertad formal, sin contenido, que no está dirigida a los fines humanos, inclusive porque —dice Berdiaeff— "la democracia ignora la verdad, he ahí por qué ella abandona el descubrimiento de la verdad a la adhesión de la mayoría". Además, ella desconoce el sentido profundo del mal en la vida humana, partiendo de la concepción naturalista de Rousseau, inspirado en el "buen salvaje" —modelo de su hombre en estado de naturaleza— y prescindiendo del pecado original, sin lo que no es posible entender las condiciones reales del hombre concreto.

Las abstracciones de Rousseau —"homme de quelque contrée que tu sois... voici ton histoire telle que j'ai cru la lire dans le livre de la nature qui ne ment jamais..."— fueron también las de la Revolución francesa. Es por eso que no es de admirar que, habiendo comenzado por la proclamación de los derechos y de la libertad del Hombre o Ciudadano, en abstracto, ella terminase por no dejar subsistir ninguna libertad.

El tema fue muy bien estudiado por J. L. Talmon, profesor de la Universidad Hebraica de Jerusalén, recientemente fallecido, en las páginas de *The Origins of Totalitarian Democracy,* libro completado por otro ensayo: *Political Messianism - The Romantic Phase* (del primero existe una traducción española de la editorial Aguilar, de Madrid).

Liberalismo y totalitarismo son sistemas antagónicos, pero que se suceden en una continuidad ideológica e histórica. En el orden de las ideas, bien lo constata Talmon, basta con leer el *Contrato*

*Social* de Rousseau para descubrir al mismo tiempo los fundamentos del Estado liberal y del Estado totalitario. En el orden histórico, la comprobación se origina en hechos, que son numerosos, entre los cuales se destacan dos como los más significativos: el régimen liberal de Kerensky, que preparó la ascensión de Lenin para implantar el bolchevismo, y la democracia de Weimar, que aseguró, dentro de los cuadros constitucionales, la subida de Hitler al poder y la instauración del totalitarismo nazi.

A la indefinición del liberalismo ante la verdad y el error, el bien y el mal, el totalitarismo opone una concepción dogmática del Estado fundada en presupuestos idealistas, sea en la versión materialista del comunismo, sea en la expresión vitalista, que se dio en el nacional-socialismo. De esa forma, la idea de libertad sufre una inflexión en función del pensamiento filosófico inspirador de uno y otro de esos sistemas.

El liberalismo es agnóstico, donde el no creer en la verdad es abandonarla a la adhesión de la mayoría. De ahí se origina una libertad abstracta que, al no estar dirigida a la verdad o al bien, pasa a valer por sí misma. Tórnase, pues, en un valor absoluto, en un fin en sí. He ahí la libertad liberal.

El totalitarismo, en cambio, tiene una concepción del universo, de la vida y del hombre por la cual se afirma mesiánicamente y hace al hombre portador del mensaje de salvación, en una especie de religión laica. Quiere integrar al hombre en un nuevo orden, instaurado por el Estado totalitario que, con eso, cree liberarlo de todas las alienaciones. Aparentemente destruida, la verdadera libertad se considera así alcanzada por el "hombre nuevo", que surge de esta metamorfosis. Y, de esta forma, el Estado obliga al hombre a ser libre, como, para Rousseau, la mayoría hace lo mismo con la minoría.

En esos trágicos extravíos de la historia política moderna, bajo el influjo de las ideologías que han dominado desde el siglo XVIII, lo que vemos es la consecuencia de haber perdido el hombre la noción de la verdad —"adecuación del intelecto a una cosa"— por haber apartado la inteligencia de su objetivo natural —el ser— enclaustrándola en el mundo de las ideas sin conexión con la realidad.

Con cierta lógica, el agnosticismo liberal admite la libertad abandonada, entregándose a su propia suerte en la vida de cada hombre. Al paso que el idealismo hegeliano —que da origen a las concepciones totalitarias— ve en el Estado la encarnación de la Idea absoluta y ve en la integración del hombre en el Estado y por el Estado la fuente de la verdadera libertad del espíritu.

Todo el pensamiento filosófico moderno, dentro de la línea que viene siguiendo desde Descartes, está impregnado del subjetivismo idealista. Como tal, la filosofía de la libertad política, bajo la óptica del liberalismo y del totalitarismo, parten de las mismas premisas gnoseológicas. Kant, que lleva al subjetivismo a su climax, es, por excelencia, el filósofo del liberalismo. Su concepción del derecho corresponde perfectamente a la idea del Estado jurídico liberal —lo que Arturo Enrique Sampay llamó "el Estado de derecho liberal-burgués"— y su voluntarismo, fundamentado en el principio de la autonomía de la voluntad, mucho más que el de Rousseau, ofrece los elementos básicos para la sistematización ideológica del liberalismo. No fue en vano que el solitario de Königsberg se dejó impresionar por la Revolución francesa, siendo bien conocido el hecho de que sorprendió a los habitantes de aquella ciudad al alterar, por primera vez, el itinerario de su caminata cotidiana, por las calles de su barrio, cuando se enteró de la toma de la Bastilla, hecho que venía a quebrantar su flemática tranquilidad, haciéndolo huir del hábito metódicamente observado. Y, a su vez, del pensamiento de Kant parte la filosofía de Hegel, cuyo idealismo trascendental remotamente ejerce decisiva influencia en las concepciones de Estado y de libertad del actual totalitarismo.

## II

Viniéronme tales reflexiones al releer el artículo "El hombre desamparado", escrito por Monseñor Octavio Nicolás Derisi para *Reconquista* e incluido en el volumen I, número 3, de aquella revista de cultura hispánica que se publicó en San Pablo en la década del 50.

Viene a cuento recordar las siguientes consideraciones hechas, entonces, por el autor:

> "En la Edad Moderna el hombre ha sucumbido paulatinamente a la tentación de independencia y ha intentado deshacerse gradualmente de su esencial sometimiento y de su articulación en el ser y de sus exigencias ontológicas, substituyendo un orden jerárquico dependiente y sostenido en Dios, por un supuesto orden de absoluta libertad, de independencia de todo vínculo establecido y dependiente exclusivamente del propio hombre".
>
> "Mas el hombre olvidó que en esa subordinación y, en última instancia, en Dios, su ser finito y contingente encon-

traba el fundamento de su propia perfección y de las cosas a él ordenadas, su defensa y, con esto, el acrecentamiento de su ser y de su vida, el sendero hacia su auténtica libertad: el dominio sobre sus pasiones y sobre su propia actividad así como sobre las cosas a ella sometidas, y el orden con los demás hombres en una sociedad orgánicamente estructurada, en una palabra: la ordenación de su propio ser y de su actividad dentro de sí y dentro de un orden ontológico total. Al intentar romper los vínculos con la trascendencia del ser divino so pretexto de conquista de su propio ser humano e independencia, de hecho se privó de su propia defensa y perfección e introdujo el principio de disolución y, con él, el de su propia esclavitud y desamparo frente a los demás y a las fuerzas ciegas del instinto y la materia".

Todavía en 1950, el entonces profesor del Seminario Metropolitano Mayor "San José" de La Plata y Magnífico Rector de la Pontificia Universidad Católica "Santa María de los Buenos Aires" publicaba un volumen bajo el título *La persona, su esencia, su vida y su mundo,* donde leemos:

"El liberalismo, basado en una concepción agnóstica de la vida que lo conduce a tolerar todas las doctrinas porque no está cierto de ninguna... está reducido a impotencia para la elaboración de un orden, carece de principios para ello. De ahí que sea impotente para defender a la persona y a la sociedad; y, por eso, se limita a respetar la libertad de todos, aun de los que atentan contra él, pues no puede dictaminar sobre la verdad o falsedad de los principios de ninguna posición. De ahí también que, en última instancia, sea esencialmente indemne y suicida. De hecho, gracias a él, ha podido germinar, crecer y fortificarse su peor enemigo actual: el totalitarismo, cuya más nefasta encarnación es el comunismo" (págs. 14-15).

Y en el último capítulo:

"Perdido su fin trascendente y divino, el hombre, pues, se pierde irremediablemente como hombre individual y social, toda norma de perfeccionamiento carece de sentido, la sociedad misma como ordenamiento de personas libres al bien común o, en otras palabras, una sociedad orgánica, elaborada por exigencias esenciales, se hace imposible y es irremediablemente reemplazada por una organización masiva de fuerza que actúa y aprieta mecánicamente desde fuera y obliga a los hombres a determinados fines que no son precisamente

los del bien común humano, el hombre queda abandonado a sí mismo, sin normas ni derechos, sometido a los más fuertes, al Estado cuando es el más fuerte, o devorado por la anarquía, la oligarquía económica capitalista, etc. Por eso también el idealismo como el empirismo existencialista indefectiblemente conducen al totalitarismo" (pág. 382).

## III

La libertad es abandonada por el liberalismo a su propia suerte, y es suprimida por el totalitarismo. *Laissez faire, laissez passer...* era el lema de los economistas liberales, la completa alienación del Estado frente a las actividades económicas. *Il mondo va da se...* decían los italianos. Pero la libertad, no estando protegida por el poder, fácilmente se pierde, pues nada impide que los más fuertes abusen de ella y la destruyan en los más débiles. Fueron los excesos de la libre competencia los que llevaron al agravamiento de la cuestión social, cavando un abismo infranqueable entre ricos y pobres y constituyéndose así en el caldo de cultivo para la lucha de clases.

*El hombre desamparado* es el hombre típico del liberalismo que, disolviendo los vínculos sociales y corporativos gracias a los cuales tenían los trabajadores amparo y protección, dejó que éstos quedasen a merced de la competencia, de los patrones favorecidos por la superioridad económica y, finalmente, del Estado, único poder capaz de organizar la sociedad, desde el momento en que no se reconocen más las autoridades de las extinguidas corporaciones.

Así, cuando el socialismo comienza a expandirse, en reacción contra el individualismo liberal, y preconiza la intervención del Estado, en larga escala, yendo más allá de los límites debidos dentro de los cuales se justifica, nada más puede oponerse al crecimiento del poder estatal, en una centralización cuyos extremos van a ser alcanzados en los regímenes totalitarios. Tiene en vista establecer la plena igualdad en la vida social haciendo desaparecer las clases y los privilegios. El liberalismo había sacrificado la igualdad a una libertad amplia y sin límites; el socialismo llegaba para suprimir la libertad en beneficio de la igualdad compulsivamente impuesta por el Estado. Todo esto, naturalmente, en teoría, porque en la práctica lo que vimos fue como se constituían, en los regímenes socialistas, nuevas clases privilegiadas, como mostró, entre otros, Djilas, ex dirigente comunista en Yugoslavia, en su libro, *La nueva clase*, sobradamente difundido.

El Estado, en la concepción liberal, debe limitarse a asegurar la armonización de las libertades, es de ahí que resulta la definición de derecho formulada por Kant: conjunto de condiciones según las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro, según la ley general de la libertad. Es verdad que la vida en sociedad acarrea esta limitación de las libertades, sin la cual se marcha hacia la anarquía y el caos. Se trata, sin duda, de la exigencia básica para que haya paz y seguridad. El derecho, sin embargo, no es sólo eso. No basta con asegurar la coexistencia de las libertades. El orden jurídico sólo realiza verdaderamente el derecho cuando tiene un contenido de justicia que desaparece en la definición kantiana, de la cual Hans Kelsen sacó las últimas consecuencias, llevando el formalismo jurídico a su expresión más simple y radical. La justicia supone valores éticos fundamentales en la vida del hombre y de la sociedad, valores éstos que son ignorados o puestos entre paréntesis por Kant y por Kelsen, filósofo y jurista típicamente liberales.

La cuestión no es, pues, simplemente limitar las libertades para que unos no causen daño a otros, sino que es preciso además organizar la vida social de tal manera que las libertades sean ejercidas con plena garantía de los valores mencionados y contribuyendo a la realización de los mismos. Esos valores conciernen no sólo a los individuos sino también a los grupos naturales e históricos que constituyen la sociedad política. En lo que respecta a los individuos: la vida, la salud, la libertad, la propiedad, la instrucción, etc. En lo que respecta a los grupos: la autonomía que les debe reconocer y asegurar el Estado, facilitándoles la búsqueda de los objetivos comunes a las personas reunidas en esos grupos. De ahí la afirmación de los derechos sociales para corregir el individualismo de las primeras Declaraciones de Derechos incluidas en las Constituciones de procedencia liberal.

El liberalismo se caracteriza por un tenor individualista, ya sea en la manera de entender la libertad, ya en la concepción de la sociedad política. Lo que valoriza es la libertad del individuo —libertad como fin en sí misma, no dirigida a un bien, meramente formal— en detrimento de la libertad de asociación, habiendo de ahí resultado la abolición de las corporaciones de oficio por las leyes de 1791. En cuanto a la sociedad política, es vista como una simple reunión de individuos —los ciudadanos componentes del Pueblo Soberano—, o sea, una entidad cuantitativa, una suma, y no un complejo orgánico de familias y cuerpos intermedios. En esa perspectiva el bien común equivale también a un conjunto matemático, a la suma de los bienes particulares, resultante de la actuación de los individuos en el goce de su libertad, sin interferencia del Estado.

Según esa concepción el Estado se funda en el "contrato social" y ante su poder no se reconocen más las autoridades sociales de los grupos. Además, para el liberalismo estos grupos se reducen igualmente a formaciones contractuales y hasta a la familia se le niega el carácter institucional (institución natural y divina) reduciéndose así el casamiento a un mero contrato, susceptible de ser rescindido como los otros (de donde el divorcio al vínculo). Todo queda, en este caso, dependiendo de la voluntad de los cónyuges, que deja de ser limitada por las exigencias derivadas de los fines del casamiento (en primer lugar, la procreación y la educación de los hijos), exigencias éstas incompatibles con la disolución del vínculo matrimonial.

Son esas premisas filosóficas y sociológicas las que dan como resultado el sistema de la libertad abandonada, sin otra reglamentación, por parte del Estado, que no sea aquel mecanismo kantiano de conciliar las libertades para mantener la coexistencia humana y el orden de las acciones externas del hombre.

## IV

El liberalismo ortodoxo, llevado hasta sus últimas consecuencias en lo concerniente a la economía, a la política y a las manifestaciones del pensamiento, sería un factor de completa desorganización social. Se confundiría con el anarquismo, en el cual Walter Theimeri ve "una forma extrema del liberalismo" (*Lexikon der Politik,* v. *Anarchismus*). Por eso mismo nunca lo vemos plenamente realizado. Sufre mitigaciones, suscita retrocesos, recibe correctivos. Pero, de cualquier forma, aquella tendencia a la exaltación de la libertad individual, sin su subordinación a un fin transcendente, marca las democracias liberales en los siglos XIX y XX, debilitadas después de la Primera Guerra Mundial, cuando se pasó de la liberal-democracia a la social-democracia, y cediendo terreno, después de la Segunda Guerra, al avance del socialismo estatizante y al ímpetu de los totalitarismos.

La confrontación entre liberalismo y totalitarismo debe ser hecha a partir de la siguiente alternativa: o vemos en el hombre una criatura de Dios a El destinada, o un simple animal perfeccionado cuya vida se extingue con la muerte. ¿Por qué es esto lo que se cuestiona en esa confrontación? Exactamente porque, de la opción que se haga resultará la respuesta a otra serie de cuestiones necesariamente dependientes de la problemática expresada en la alternativa antes mencionada: la cuestión de la libertad, la del fin del Estado, la de las relaciones entre el hombre y el Estado, etc.

El liberalismo, proviniendo de la mentalidad escéptica y sin fe predominante entre los iluministas —como dice todavía Berdiaeff "cuando los hombres perdieron los firmes criterios de la verdad"— escapa a aquella alternativa y es incapaz de una opción. Por eso mismo es que no resiste al impacto del totalitarismo sobre el espíritu de aquellos que aceptan los postulados ideológicos en que éste se fundamenta. Toda una especie de "mística" acompaña la irrupción y el desarrollo de los movimientos totalitarios en la segunda mitad de nuestro siglo. Y el totalitarismo comunista —que prevalece y se expande en el mundo después de la Segunda Guerra Mundial— ve al hombre como un animal, negándole un fin transcendente, dentro del presupuesto del materialismo histórico, es decir, de su fundamento filosófico. El fin del Estado pasa a ser considerado como válido en sí mismo y sin subordinarse a la finalidad personal del hombre, de lo que surge que el individuo queda íntegramente subordinado al Estado como parte en relación al todo.

Es lo que explica, en los regímenes inspirados en tales principios, la supresión de las libertades, cabiendo al Estado dirigir toda la actividad social. La propiedad de los bienes de producción se transfiere a la colectividad, identificada con el Estado. El poder político, mediante sus programas, ejerce aquella dirección, por medio de una tecnoburocracia fuertemente centralizada. Es dueño absoluto de la economía, de la educación, de los medios de comunicación. Nada se le escapa. La ideología oficial es impuesta a todos. El propio pensamiento humano es manipulado con la aplicación de las modernas técnicas de control de cerebros. Hasta la libertad interior del hombre desaparece.

Entre la *libertad abandonada* del liberalismo y la *libertad suprimida* de los regímenes totalitarios, cabe considerar los casos históricos de la *libertad tolerada,* en las dictaduras basadas en lo que los constitucionalistas franceses califican de *pouvoir personnel,* y de la *libertad dirigida,* de la que son ejemplos bien sugestivos la política de los gobiernos laboristas en Inglaterra, bajo influencia del socialismo fabiano, y el socialismo sueco. En cuanto a este último, se trata de una singular experiencia de Suecia, donde, tres siglos antes de Napoleón, el rey Gustavo Vasa se anticipaba ya al centralismo del Estado moderno, iniciando una larga tradición burocratizante, que fue habituando a su pueblo al control estatal. Así vimos formarse, en ese país, una política social acentuadamente colectivista, conduciendo a todos casi insensiblemente y por sugerencias adecuadas, como nos muestra Roland Huntford en las páginas de *The New Totalitarians,* un testimonio altamente expresivo de nuestra época.

## V

En todos esos casos se perdió la noción exacta de la libertad y de la misión que cabe al Estado en ordenar las libertades para el bien común. Volviendo al asunto, Mons. Derisi, treinta años después de publicado su libro anteriormente citado, nos explica, con claridad, en qué consiste el fin de la sociedad política o Estado:

> "*Bien común,* más que bienes determinados, es un conjunto de condiciones que hacen posible y favorecen el desarrollo de las personas y de las sociedades intermedias, de la familia ante todo, en sus múltiples aspectos y unidad jerárquica. Al *bien común* corresponden todos aquellos bienes necesarios o convenientes para el desarrollo y bienestar de los miembros de la sociedad y que ellos mismos no puedan proporcionárselos. Por ejemplo, los medios de comunicación, correos, caminos, seguridad, organización de la justicia, etc.".
>
> "No debe confundirse este *bien común* con el *bien público,* propio del Estado en cuanto Gobierno. Así al *bien común* corresponde crear las condiciones para que las personas puedan trabajar, negociar y ganar; pero no para que el Gobierno negocie y gane. Un Estado no es fin de sí mismo, sino que el fin de su establecimiento y organización es el *bien común de las personas* y miembros de la sociedad, familias y sociedades intermedias" (*Esencia y vida de la persona humana,* Eudeba, Buenos Aires, págs. 95-96).

Por esa noción puede verificarse que si el individuo, como parte, está subordinado al todo social al que pertenece, éste, sin embargo, no existe más que para favorecer el desarrollo personal del individuo. El error del totalitarismo es absorber al individuo (parte) en la sociedad (todo) y la equivocación liberal consiste en hacer del hombre individual, en el uso de su libertad, el fin del Estado, visto como mero conciliador de las libertades.

Además, en el citado pasaje de Derisi sobre el bien común, se enuncia el importantísimo principio de subsidiaridad. Cabe a la sociedad —en este caso al Estado— proporcionar a los particulares los bienes que éstos no pueden alcanzar dentro de sus limitaciones. Así, sin hablar de la seguridad (policía, fuerzas armadas) y de la justicia (jueces y tribunales) —que naturalmente siempre le cabe al poder político promover— recuérdense, a título de ejemplo, la abertura y manutención de carreteras, los servicios de correo, las grandes represas, las centrales eléctricas, las obras de gran peso contra la sequía. Además, corresponde al Estado suplir las deficiencias de

los particulares, dando asistencia, por ejemplo, a familias indigentes, si no hay otros que lo hagan.

Nótese bien el alcance de la palabra "suplir". El Estado ejerce una actividad supletoria, da subsidios, de ahí que se habla de "principio de subsidiaridad". No es una especie de Providencia generosa, como quieren los socialistas. Ni el bien común una gran torta cuyas porciones reparte el Estado entre los hombres.

Es en esos términos que ha de entenderse el justo y sensato ordenamiento de las libertades por parte del Estado. Para lograr el bien común la sociedad precisa leyes naturalmente restrictivas de la libertad, pero estas leyes deben respetar y asegurar los derechos esenciales de las personas y de las familias, relacionados con sus deberes teniendo en cuenta el Fn último. Las autonomías de los grupos intermediarios, en el ámbito que les pertenece, constituyen una barrera a la intromisión indebida del poder político, al cual cabe reconocerlas y respetarlas.

Hay dos principios que se complementan en cuanto a las relaciones entre los particulares y el Estado: el principio de totalidad y el principio de subsidiaridad. El primero habla sobre la subordinación de la parte al todo, en este caso: de los individuos y de los grupos al bien de la colectividad, al que tradicionalmente se ha llamado *bien común,* fin de la sociedad y del Estado. El segundo representa una directiva para la actividad social del Estado que debe ser subsidiaria o supletoria, es decir, suplir las deficiencias de los mismos grupos constitutivos de la sociedad global, grupos cuya autonomía y libertad de iniciativa no es lícito que el Estado no respete.

Se trata de principios de gran relevancia, que en la historia de la filosofía política ya vamos a encontrar expresados en las enseñanzas de Aristóteles, de manera implícita, y en Santo Tomás de Aquino, de forma explícita, aunque sin usar aquellas denominaciones —"totalidad" y "subsidiaridad"— empleadas por autores contemporáneos para destacar mejor el significado de tales preceptos frente a los errores modernos.

Toda parte es ordenada hacia el todo —enseña Santo Tomás en el artículo sobre el bien común, a propósito del concepto de ley (*Sum. Theol.* Ia. IIae. q. 90, art. 2)— pero esto lo dice después de haber afirmado que la persona humana tiene una esfera de acción intangible delante del poder político y que resulta de su ordenarse hacia un fin trascendente, superior al de la propia sociedad. De ahí resulta que el hombre no está sujeto íntegramente a la sociedad, ni considerada su persona, ni tampoco sus bienes.

*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua,* leemos en la Ia. IIae. q. 21, art. 4, *ad tertium,* y un poco más adelante: *totum quod homo est, et quod potest et quod habet, ordinandum est ad Deum.*

Según Charles de Koninck —en su libro *La primauté du bien commun contre les personnalistes* (pág. 66)—, "Santo Tomás quiere decir solamente que el hombre no está preparado exclusivamente para la sociedad política, pues el bien común de ésta es un bien común subordinado. El hombre está preparado para esta sociedad sólo como ciudadano. A pesar de que el hombre, el individuo, el ciudadano civil, el ciudadano celeste, etc., sean el mismo sujeto, estos son formalmente diferentes. El totalitarismo identifica la formalidad hombre y la formalidad ciudadano".

En sus iluminadas enseñanzas sobre temas sociales, Pío XII recordó, más de una vez, ese principio. Así, en el discurso dirigido a los médicos neurologistas, pronunciado el 14 de setiembre de 1952, dijo: "El principio de totalidad afirma nada menos que lo siguiente: donde se verifica la relación del todo con la parte, y en la medida exacta en que esta relación se verifica, la parte está subordinada al todo, pudiendo éste disponer de la parte". Y, en discurso anterior dirigido a médicos, el 12 de noviembre de 1944: "La sociedad no es un ser físico, cuyas partes serían los individuos, y sí una simple comunidad de fin y de acción: con este título puede exigir de los que la componen, y son llamados sus miembros, todos los servicios que el verdadero bien común exige".

El principio de subsidiaridad enunciado, con tanta claridad y énfasis en la Encíclica *Quadragesimo anno* y reiterado en la *Mater et Magistra* ha sido defendido, desde el siglo pasado, por varios pensadores católicos, en oposición al liberalismo y al socialismo, manteniendo plena vigencia y actualidad en la presente centuria. Se destacan, en ese sentido, entre muchos otros, los nombres de Vogelsang en Alemania, Toniolo en Italia, La Tour du Pin en Francia y del vibrante tribuno Vázquez de Mella en España. Más recientemente A. F. Utz escribió al respecto una sólida monografía: *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips* (F. H. Kerle, 1956).

La libertad no debe ser, por lo tanto, *abandonada* a las vicisitudes de una darwiniana lucha por la vida, ni *suprimida* o simplemente *tolerada* por el Estado, ni tampoco *dirigida* por éste, en consonancia con los patrones de planeamiento centralizadores, y sí ordenada basada en la autonomía debidamente reconocida y asegurada a las familias y a los grupos intermedios que forman la sociedad política.

Tal fue el régimen de las libertades concretas que floreció a lo largo de la experiencia histórica de los pueblos hispánicos, antes que las influencias ideológicas del siglo XVIII comenzaran a soplar sobre ellos, como viento destructivo que haría caer el edificio de la Tradición, para que en su lugar se irguieran las construcciones quiméricas de la Revolución, en sus fases sucesivas: la del liberalismo y la del totalitarismo.

Eso fue percibido con claridad por el jurista brasileño Cándido Mendes, en el prefacio escrito para el Código Filipino (Ordenanzas del Reino de Portugal, en tiempos de Felipe II, cuando acumuló las dos coronas peninsulares). En la bella síntesis trazada ahí de la formación histórica del derecho portugués y brasileño, este jurista e historiador del derecho apunta, en la época de Pombal, el comienzo del desvío de los rumbos históricos de la monarquía lusitana. Poderoso ministro del rey D. José I, el marqués de Pombal hizo reconstruir Lisboa del gran terremoto que arruinara la ciudad, pero fue él, según Cándido Mendes, el destructor del Portugal histórico.

Algo similar pasó con la España de los Borbones, afrancesando el país y preparando el terreno para la desastrosa Constitución de Cádiz, a partir de la cual España perdería su equilibrio político, como consecuencia de la adopción de fórmulas políticas ajenas a la formación nacional.

De ahí en adelante se abandonó, en las dos naciones peninsulares y en sus dominios en el continente americano, el sistema de las libertades concretas, que era el de las *cartas de foral* en Portugal y de los fueros en España, de las autonomías y de las agremiaciones profesionales, extinguidas a ejemplo de lo que se había dado en la Francia de 1789, para implantar el régimen liberal, del individuo suelto frente al Estado —el "hombre desamparado"—, régimen propicio a la centralización modelada en el Estado napoleónico.

Por eso es que, después de la independencia, nuestros pueblos perdieron el sentido de la organización corporativa, y la autonomía de los municipios —con los "senados de la cámara" en el Brasil y los cabildos cerrados y abiertos en la América española— fue siendo cada vez más restringida en beneficio de la centralización estatal.

Es que las libertades concretas habían sido substituidas por la Libertad abstracta de los textos constitucionales elaborados según el patrón del liberalismo e inspirados en modelos alienígenos.

* * *

Si, como enseña Derisi, el liberalismo se basa *en una concepción agnóstica de la vida,* y el socialismo —sobre todo en su versión final totalitaria— parte de premisas idealistas para llegar, según la

penetrante observación de Donoso Cortés, al panteísmo político, social y religioso, la idea de las libertades concretas que se encuentran en las costumbres e instituciones de los pueblos hispánicos, fue defendida por juristas, sociólogos y teóricos del Estado que se colocaron en la perspectiva del realismo aristotélico-tomista.

Por su parte, la concepción de la sociedad política vista como conjunto orgánico de grupos, señalándose ahí la importancia de los cuerpos intermedios —de donde el principio de subsidiariedad y las libertades o autonomías corporativas, locales y regionales— corresponde a la experiencia histórica de todas las épocas, en la cual no hay lugar para la concepción individualista de la sociedad simple suma o masa de individuos frente al Estado.

En los días que corren está en crisis la libertad política. Para superarla es necesario partir de una visión realista del hombre y de la sociedad, y abandonar definitivamente los esquemas resultantes del agnosticismo y del idealismo, esquemas que son distorsiones de la realidad, generando utopías y provocando crisis insolubles.

José Pedro Galvão de Souza

**San Pablo**

# EL BIEN COMUN, LA PERSONA Y LA SOCIEDAD CIVIL

Hace ya bastantes años tuve una provechosa conversación con un ilustre jurista, que acababa de publicar entonces un trabajo sobre el principio de subsidiariedad. Le expuse mi opinión: para mí ese principio no era una limitación extrínseca de la primacía del bien común, sino su articulación orgánica, parte esencial de su legítimo contenido. Me escuchó con benévola atención, y al final me dijo: "Pero a eso, a lo que usted llama bien común, yo le llamo simplemente bien".

El bien es común por definición; el bien común no es una especie o un tipo de bien, sino el bien en toda su amplitud; y cuando no lo es, ya no se trata de "el bien común", sino de un particular o parcial bien común.

Cuando Aristóteles afirma que bien es lo que todos apetecen, hay que tener en cuenta que, más que una definición esencial, nos está dando un indicio: ya que no es bueno el bien porque todos lo apetezcan, sino que todos lo apetecen precisamente porque es bueno. Lo bueno es lo perfecto, lo no defectuoso, aquello a lo que nada falta para su perfección; y lo perfectamente bueno, aquello a lo que nada falta para la absoluta perfección: por tanto, algo es tanto más bueno cuanto más tiene de ser, de perfección debida: cuanto más *es* lo que ha de ser. Así, el ser Absoluto será el Bien perfecto, Dios mismo.

En cada orden de seres, algo es perfectamente bueno cuando es todo lo que puede y debe ser. De ahí que *bien* o *bueno* pueda designar tres cosas:

a) la perfección final en sí misma considerada (por ejemplo, la felicidad, o mejor aún: Dios mismo, que la causa);

b) el ser que tiene esa perfección (el hombre feliz o bienaventurado, el hombre que ve y ama a Dios);

c) el ser que puede llegar a tener esa perfección (el hombre en camino, capaz de llegar a la bienaventuranza final).[1]

[1] Cfr. SANTO TOMÁS, *De Malo*, q. 1, a. 2.

La perfección final es alcanzada en la criatura por la operación: obrando (virtuosamente) se hace perfecta. De ahí que el mismo obrar sea una perfección para aquél a quien su obrar perfecciona. Pero esa perfección aparece naturalmente subordinada a lo alcanzado por el obrar (a Dios, en cuanto finalmente visto y absolutamente amado). De ahí que primero y principalmente se llame *bien* al "ser perfectivo de otro",[2] al *fin*. El fin y el bien son lo mismo. Pero un fin lo es tanto más cuanto lo es para más seres, cuanto en él encuentran más seres su perfección; es decir, en cuanto es un fin más *común*, un bien más común, más para todos, del que más pueden participar, y mejor si pueden participar todos.

Aquí topamos con un concepto de capital importancia para la recta comprensión de la noción de bien común: la de participación. Y es preciso tratar de esclarecerla.

* * *

Participar puede significar tanto *tomar una parte* como *tomar parte*. En el primer caso, el participante resta algo al bien del que participa (la parte que toma). En el segundo, no. El primer caso se refiere a las realidades materiales, cuantitativas: tomar una parte de un pastel, de un botín, de una herencia... El segundo, en cambio, se refiere más bien a las inmateriales: tomar parte en una alegría, en un motivo de fiesta, en una causa de gozo.[3]

En el primer caso, tenemos que el bien llegaría a ser realmente común justamente en el momento en que dejase de serlo, es decir, cuando fuese dividido en partes y cada uno se llevase la suya. La comunidad es ahí más bien potencial, sobre el fundamento de una cierta comunidad previa de los futuros participantes, en cuanto unidos por algún título a participar de aquel bien (la condición de herederos, por ejemplo).

En cambio, en el segundo caso, no hay división del bien común, por muchos que sean los que participen: el bien, la alegría, el gozo, la felicidad... no sufren menoscabo por el hecho de ser participados por muchos; al contrario, en cierto modo aumenta, se multiplica al ser participado.

De esto se desprende que tanto más participable, más común, es un bien, cuanto más inmaterial; y menos común, menos participable, cuanto más material. Si dividimos un pastel, no podemos dividirlo indefinidamente, porque lo destruimos, lo atomizamos, lo reducimos a la nada; y en consecuencia, anulamos la posibilidad misma de parti-

---

2 *De Verit.*, q. 21, a. 1.

3 Vid. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, 2ª ed., Torino 1950, pp. 39 ss. y 321 ss.

ciparlo. Por el contrario, un bien inmaterial —la ciencia o el saber, por ejemplo— no sólo presupone alguna comunidad anterior (la de quienes se disponen a cultivarla y están capacitados), sino que la refuerza precisamente en la comunicación del mismo bien, que sigue subsistiendo idéntico en su posesión común: no hay menos ciencia por ser más los que la poseen.

Recordemos incidentalmente que, en cada orden, el verdadero bien es lo participado en sí (la ciencia, por ejemplo); y sólo secundariamente, el participante o lo participado en cuanto participado (el científico, o la ciencia que él ha logrado poseer).

Resulta también de lo dicho que *bien por esencia,* o sencillamente *bien,* es el que es en sí mismo tal. Bien particular es el que participa o la participación del bien, el que es sólo una parte o tiene una parte de aquel otro bien total. De donde *bien por esencia* equivaldrá también a *bien común,* y bien participado a bien particular. Por eso, en su propio orden, será siempre mejor el bien común que el particular.

Resulta también que Dios, que es el Bien por esencia, por el que todo lo demás es bueno (en cuanto participa de su bondad), es el Bien más común; y que todo otro bien es un bien participado o particular, y es tanto mejor cuanto más participa de la universalidad y totalidad del bien por esencia, que es Dios, que es el bien de todos, y su fin último, por derecho de creación.

* * *

A propósito de la noción de *bien* habíamos concluido que es tanto mejor el bien —es signo claro de su mayor bondad— cuando lo es para más seres, para quienes ese bien o fin es, por consiguiente, común. Podemos ahora preguntarnos directamente: ¿qué es lo común?

Hay dos clases de comunidad: la real y la de razón.[4] Algo es común según la razón cuando, como tal —como común—, existe sólo en la mente, y en los existentes existe como particular. Es el caso de los llamados conceptos universales: el concepto universal *hombre* existe como universal sólo en la razón abstractiva; en cada individuo, existe particularizado, aunque exista en todos ellos, pero no separadamente, como *humanidad* (que es el concepto hipostasiado que el marxismo, por ejemplo, y otras filantropías intentan hacernos amar sobre todas las cosas).

La comunidad *real* se da cuando lo *común* subsiste en sí mismo, aparte de subsistir en aquellos que de él participan, sin necesidad de dividirlo: lo poseen todo, pero no totalmente. Es, por ejemplo,

[4] Cfr. SANTO TOMÁS, *In I sent.*, d. 25, q. 1, a. 3.

el caso de Dios en los bienaventurados: subsiste en sí, y se comunica a todos los elegidos, que en su visión y amor lo alcanzan, y para quienes es el término común y real de su felicidad, de la de todos.

A la vez, como ya hemos anotado antes, en la medida en que participan de algo *uno,* los participantes forman una *comunidad,* se aúnan de algún modo: primero, como capaces de participar de lo mismo, y luego como participándolo realmente. En el caso antes propuesto como paradigmático, tenemos la comunidad de los bienaventurados: no es una unidad de existencia, una sola cosa subsistente (la unidad marxista de la *clase,* por ejemplo), sino una unidad *de orden:* un orden unitario de los diversos existentes (personas, en nuestro caso) a quienes la participación mancomuna.

De ahí se origina algo interno (inmanente) a los existentes, algo que no subsiste fuera de ellos: en el caso propuesto, la sociedad de los bienaventurados, en cuanto tal sociedad. Así distinguimos un bien común fundante, Dios mismo (bien común separado y subsistente en sí); y un bien común fundado, la comunidad de los que participan de la bienaventuranza de verle y amarle y gozarle. Y hay una doble relación: una, de cada existente a Dios mismo, término común; y otra, de los diversos existentes entre sí, en cuanto forman un cierto todo, una sociedad, una comunidad ordenada. La parte del todo participante —cada hombre— no se perfecciona más que manteniendo las dos relaciones: la fundante o vertical, y la fundada y horizontal, que resulta de la común participación.

* * *

Ahora podemos trasladar estas nociones, desde la sociedad ya consumada de los bienaventurados, a la sociedad de los hombres en camino de llegar a serlo. Afirmaremos que los hombres formamos un cierto todo, una comunidad; y una comunidad más amplia la formamos con todos los seres del universo —ángeles incluidos—; pero lo participado (Dios mismo) que nos mancomuna, tiene en sí mismo una actualidad o perfección excedente y numéricamente una en sí misma: Dios no es una parte del universo, sino que está sobre todo el universo, teniendo previa y eminentemente en sí —como Creador— toda la perfección del universo, por lo que es también, de modo eminentísimo, nuestro Bien común más alto y radical.[5]

Según lo establecido hasta aquí, podemos decir que *bien común* es el bien de esto o de aquello, en cuanto esto o aquello es parte de algún todo. Un ser cualquiera tiene por bien un bien común, si él mismo es parte de una comunidad; y, por consiguiente, según que

[5] Cfr. IDEM, *Quodl.* I, q. 4, a. 8.

pertenezca más o menos a la comunidad de que se trate, el bien de esa comunidad será más o menos el suyo. Sólo un ser absolutamente singular y solitario, sin relación alguna con otro ser cualquiera, podría tener por bien algo que no fuese bien de lo demás de algún modo. Y a la inversa, en la medida en que alguien deja de amar lo que los demás aman, se desolidariza, pierde solidaridad con ellos, se separa de la comunidad, se aísla. Pero ese aislamiento puede darse, hasta cierto punto, según la intención; pero nunca según el ser, ya que todos tenemos —querámoslo o no— un común origen y estamos llamados al mismo fin. Guste o no, Dios es nuestro Bien común total y definitivo; y hasta cuando queremos otras cosas, las queremos en cuanto participaciones de ese Bien (que las ha hecho), aun cuando a la libertad creada le competa poder errar, y así quererlas bajo otra razón, de un modo desordenado. Pero lo normal debería ser amar más algo cuanto mejor es; y por tanto, amar sobre todo lo que sobre todo es bueno, Dios mismo, origen y causa de toda bondad, y por eso mejor y absolutamente bueno para todos los seres, *perfecto bien común*. De manera que, al amar el propio bien, cada uno ama necesariamente el bien común,[6] lo sepa o no, lo quiera o no (y, en consecuencia, con mérito o con demérito).

Por otra parte, el bien común participado, interno o inmanente, es mejor cuanto más participen de él, o lo compongan, cuanto mayor y más ordenada es la comunidad correspondiente. De ahí que también el amor recto del bien común incluya el amor a la participación que los demás alcancen del bien común, y el amor a la comunidad resultante, comunidad que no podría darse sin sus partes y sin que esas partes fuesen también de algún modo distintas entre sí, autónomas.

Recordemos que no habría orden de las partes entre sí —formando una unidad o todo o comunidad— si no conviniesen esas partes en un fin común ordenador; de manera que la relación de las partes entre sí y con el todo, y del todo con las partes, deriva del orden del todo y de las partes a su último fin, que es la causa final de todos los demás órdenes. El fin último o Bien común es ordenador de cada cosa, dando a cada una su naturaleza propia y por tanto su modo propio de tender a aquel Bien o fin para el que ha sido hecha. Pero como, por otra parte, entre todas constituyen algo más perfecto que cada una aisladamente, también cada una recibe perfección del hecho de su ordenación a las demás, ordenación que deriva del orden de todas al Ordenador supremo.

El hecho de que otros participen conmigo de Dios, nos asimila, nos liga, nos hace "prójimos", nos hace copartícipes de la total copar-

[6] Cfr. IDEM, *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 3.

ticipación, y determina que yo no pueda alcanzar mi fin sino como parte o copartícipe y, por tanto, ayudando de algún modo a los otros a alcanzar su bien, que es también el mío, porque es un bien común. Pero sin olvidar que esa coordenación deriva y depende de la ordenación primaria y radical a Dios; quitada ésta, caería la otra. Si no estuviésemos comúnmente ordenados a Dios, no estaríamos mutuamente ordenados entre nosotros.

* * *

Primero y principalmente, pues, ha de entenderse por bien común aquel ser, acto o perfección excedente y separada, del que una pluralidad de existentes participa —tendencial o actualmente—, recibiendo cada uno como bien propio una participación, y formando todos juntos una comunidad totalizadora de perfección participada. La pluralidad de participantes tiene razón de ser precisamente en la imposibilidad para uno solo de agotar la participación: el universo es una multitud porque ninguno de los que la componen es omniperfecto.

Hay algo esencial que permite a un bien ser bien de muchos, una intrínseca perfección, que es precisamente lo que da origen a una comunidad —a una pluralidad ordenada— y no a una simple y accidental coincidencia de tendencias o intereses. El orden intrínseco de la comunidad resulta de que todos los existentes tienden al bien supremo, que es el mismo para todos; y este orden hacia el bien extrínseco, con la consiguiente ordenación mutua de los ordenados, es precisamente lo mejor del universo, porque es lo que está más cerca del fin último o del bien absoluto, y lo que a él más se ordena.

Cada cosa ya es buena, pero todas juntas son óptimas; porque se une a la bondad de cada una la perfección del conjunto, mediante el orden, de modo que comunican en la perfección del todo: el bien de cada una se hace un bien común: el bien de las otras partes se hace mío, sin despojar a nadie, en virtud del orden que nos constituye en un todo; y como hemos visto, un bien es mejor cuanto es más común, cuanto lo es para más seres. En el bien del todo está incluido y superado (mediante el orden) el bien de cada una de las partes. El bien del todo es el bien de la parte en cuanto parte, es decir, en su propio ser y en su orden. Por eso, todo ser desea su propio bien en orden al bien común del todo: como la mano desea más que su propio bien el de todo el cuerpo (que es donde ella tiene el suyo).

Sin embargo, para que esta primacía del bien común sea válida, es necesario entender rectamente la noción de bien común.

Insistimos en que cualquier bien común es un bien particular en comparación con Dios, que es el bien más común, porque es el mejor, del que todo otro bien participa. Por otra parte, un bien común es mejor que un bien particular o privado, si se toman ambos dentro del mismo género, y puede suceder así que un bien privado sea mejor que otro común,[7] por pertenecer a un género superior: así un bien particular espiritual (por ejemplo, la salvación eterna de una criatura) es mejor que todo el bien material del universo, que todo el bienestar material o económico de la sociedad.

Además, no olvidemos que el último fin de la parte de una cierta comunidad no es la comunidad misma, sino lo que le da origen y es su causa. Así, la universalidad de las criaturas (el cosmos, la sociedad, etc.), a la que el hombre se compara como la parte al todo, no constituye su fin, sino que ella misma se ordena a Dios como al Fin último, como a su Causa primera, y por tanto fin y causa de las partes que la componen. Por eso no es la sociedad o el universo el último fin del hombre, sino el mismo Dios, a quien el universo o sociedad deben a su vez ordenarse. En cuanto ese todo pierde su propia ordenación al fin, desvincula a sus partes o miembros de su específica ordenación a la comunidad, las deja en libertad de ordenarse por sí mismas, separadamente, a su último fin radical: es decir, de dirigirse por sí mismas al bien común, sin pasar por aquellos intermedios, que se han desnaturalizado al obstaculizar la consecución del fin último. De ese modo, una sociedad que se organiza *contra* Dios, hace que inmediatamente todos sus miembros pierdan cualquier obligación de someterse a esa colectividad, que ha perdido su misma razón de ser.

* * *

No hay perfección del universo (bien común) sin la perfección de los existentes que la componen; y es necesario además que esos seres conserven su propio orden o grado de ser, que es a la vez lo que les da en plenitud su razón de parte, en ese ser total múltiple y dividido que es la comunidad, y que mediante la unidad de orden participa de la totaliad simplicísima del bien divino.

Pero en el orden concurren tres cosas:

a) la distinción con la conveniencia; porque donde no hay distinción, el orden no tiene lugar; y si la distinción no añade la conveniencia, tampoco hay ordenación posible;

b) la cooperación: no una operación, sino múltiples que convienen; lo que requiere que los inferiores se eleven hacia los superio-

[7] Cfr. IDEM, S. *Th.*, II-II, q. 152, a. 4 ad 3.

res, que los superiores provean a los inferiores, y que cada uno se conserve en su propia posición y conserve así el orden total;

c) el fin, que tiene que ser común, suficientemente rico para enriquecer a todos.[8]

La criatura intelectual, el hombre, precisamente mediante su entendimiento y su libertad, tiene la capacidad de entender esa ordenación y de quererla libremente, y de ordenarse radicalmente por sí misma al último fin, sin dejar por eso de ser parte del universo, y sin dejar de tener la obligación de cooperar al bien de las otras partes, de cada una según su propio grado, y por eso especialmente de cooperar al bien de los otros hombres.

Para afirmar la primacía de la criatura espiritual, no hay ninguna necesidad de desvincularla de la perfección o bien común del universo, incomunicándola de las demás con un extraño y oneroso privilegio; sino que, por el contrario, se encuentra en esa perfección una razón para la existencia de la criatura intelectual y su consiguiente primacía sobre las otras criaturas.

* * *

Hay en cada ser una aptitud propia o singular proporción a un fin común: es decir, su fin propio está debida y naturalmente integrado en el fin común, forma parte del bien común. De manera que quien persigue su bien común persigue su bien propio: primero, porque éste no puede darse sin aquél (familia, sociedad civil, etc.); y segundo, porque su razón de parte hace que deba disponer su bien en proporción a las otras partes, en cuanto que guarda relación con ellas, como parte que es de un todo.[9] De manera que el amor propio es recto, cuando está bien ordenado. Se desordenaría cuando amase más lo que es menos bueno: por ejemplo, si se amase más un bien material que uno espiritual (entre otras cosas, porque aquél es menos común, menos comunicable).

Hay que tener en cuenta que el bien específico del hombre es el que es según la razón, que comprende todo lo que es bueno, y digno de ser amado: tenemos así la universalidad propia del bien común.

No podemos de ningún modo reducir la significación de bien propio a aquello que es bueno en razón de la individualidad, porque hay en todo ser —y especialísimamente en el ser dotado de entendimiento universal, que puede amar todo lo que es en sí bueno— algo más y mejor que su misma individualidad. Y eso no es altruísmo,

---

8 IDEM, *In Div. Nomin.*, IV, lect. 1.
9 Cfr. IDEM, *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 10 ad 2.

sino simplemente amor recto y completo. De manera que especialmente las criaturas intelectuales cooperan al bien común al perseguir su propio bien, y por tanto según su propia diversidad. El materialismo, al no reconocer en el hombre más que la condición de átomo de un todo material uniforme, entrópicamente igualitario, negará al hombre la licitud de perseguir su bien propio, como negará el concepto mismo de propiedad, en cuanto habrá despojado al bien propio de toda dimensión y alcance universal, a la vez que habrá eliminado la estricta propiedad del acto de ser de cada persona o individuo. La antinomia que se ha querido establecer entre bien común y bien propio procede de haber despojado al hombre de su espiritualidad, por la que hace formalmente propio el bien universal, sin dejar de ordenarse propia y singularmente al fin último. Su espiritualidad le hace ser, como decía Aristóteles, *quodammodo omnia,* de algún modo todas las cosas. Y por tanto, le permite quererlas.

De ahí que el hombre ame naturalmente más el bien de todos que el bien que fuese sólo suyo —que ya no sería según su espiritualidad y su apertura universal—, y por tanto que ame o deba amar por encima de todo a Dios mismo, que es el principio fontal y origen de todo bien, y sin el cual nada es bueno y nada puede alcanzar su bien. Así el hombre, cuando ordena rectamente su libertad, ama a Dios más que a su propia posesión de Dios, en cuanto que es mejor Dios en sí mismo que cualquier participación alcanzable; y al amar así a Dios, ama igualmente (amarás al prójimo como a ti mismo) la participación en la bienaventuranza que todos los hombres pueden alcanzar, aunque él sea personal y directamente responsable en primer lugar de su propia asecución, en cuanto que la libertad es personal e intransferible.

* * *

Vista hasta aquí con preferencia la relación de la parte con el todo, del bien propio con el bien común, veamos ahora de modo más directo la relación de las partes entre sí, y de sus respectivos bienes propios.

"Es propio de los amigos tener un mismo querer y no querer":[10] el bien común exige una cierta comunidad, una cierta identidad de voluntades y afectos, con la consiguiente mutua concordia y simpatía: comunión que se desarrolla a medida que van alcanzando efectivamente el bien común. En esa misma medida, el bien de los demás no me resulta ajeno sino propio, si amo rectamente mi bien

[10] IDEM, *C. G.*, III, c. 151.

propio, esto es, en función del bien, y no en función de mí. De ahí deriva una natural inclinación a difundir el propio bien en los demás: contribuyendo a su bien, fortalezco la unidad y contribuyo eficazmente al bien común. Claro que, si el otro es también libre, puede aceptar o no mi contribución a su bien.

La difusión de la bondad propia en los demás es consecuencia de la propia perfección: cuanto mejor es uno, tanto más bien hace a los otros. Cosa que ya sabíamos desde que establecimos que el bien común es común en cuanto bien, y no bien en cuanto común. Y al hacer el bien a los otros, se contribuye al bien común: al bien de todos aquellos que no se han separado voluntariamente del bien de la totalidad (como los condenados, en el caso de la bienaventuranza eterna).

* * *

Toda esta concepción del bien común es claramente ajena a las ilegítimas restricciones materialistas que no raramente el término sufre.

Al amar el bien común, el hombre ama a Dios, Bien común supremo, y después y derivadamente el bien de todo el universo, en cuanto este bien comprende el bien total de todos los hombres. Por tanto, no lo podemos confundir con el bien o fin de una determinada forma contingente, y parcial y poco ordenada, de sociedad civil. Si la sociedad civil (su bien) no comprende todo el bien de todos los hombres, cada hombre escapa en la misma medida a la necesidad de subordinar su amor al bien propio al amor al bien de tal sociedad.

Sin embargo, estamos aquí ante uno de los problemas más pródigos en controversias, sobre todo desde Hobbes hasta nuestros días. O se afirma lo individual hasta negar lo comunitario (liberalismo extremo) o se afirma lo colectivo a modo de unidad substancial —lo que hace ya fraudulento el uso del término *común*— sin dejar un resquicio a lo individual (colectivismo comunista). O se intentan los más estrambóticos equilibrios: una persona extrañamente acomunitaria junto a un individuo extrañamente desindividualizado.

No olvidemos que un bien dejaría de ser común en cuanto no fuese el bien de un solo hombre (a menos que ese hombre se autoexcluya). Y recordemos también que el Estado no es más que una *parte* de la comunidad humana: una parte global, formal, colectiva, etc., pero una parte, y de ningún modo el todo de los hombres que la componen.

Como la comunidad política no es la comunidad humana, y como además —y en parte por eso mismo— no es fin último, sino que se ordena a otra cosa se puede decir con Santo Tomás que "el hombre

no se ordena a la comunidad política con todo su ser y con todas sus cosas: por consiguiente no es necesario que cualquier acto suyo sea meritorio o demeritorio en relación con la comunidad política, sino que todo lo que el hombre es, y todo lo que puede y tiene, debe ordenarse a Dios".[11]

El fin de la comunidad política es el fin del hombre en la medida en que el hombre es parte de esa comunidad: pero si esa comunidad no recoge en toda su plenitud al hombre —ofreciéndole el perfecto cumplimiento de su fin propio— evidentemente no puede proclamarse perfecto bien común de los hombres, y en esa misma medida el bien propio de cada hombre excede de la ordenación política, sin que exceda, sin embargo, de la ordenación humana en toda su generalidad, porque esta ordenación es el conjunto de todos los hombres con sus fines propios en armónica conjunción, y subordinada ésta al Bien común extrínseco o Bien absoluto, esto es, a Dios mismo.

* * *

Un verdadero bien más común comprende a los menos comunes —debe comprenderlos: de lo contrario, no es más común, y por tanto no es mejor—; por consiguiente, hay que entender así el bien de la comunidad política. Para sostener que Dios es el último fin de cada hombre singular, no necesitamos separarlo de la comunidad humana; basta que la comunidad humana esté bien subordinada a Dios, de modo que incluya el fin último del hombre, en toda su amplitud, con toda su autonomía, tal como su naturaleza libre reclama.

El mal está en tomar como bien común lo que no es tal, porque no corresponde a todos, o porque no está subordinado al bien superior. Así, es un craso error —hoy muy extendido— limitar el concepto de bien común a los bienes económicos, a los materiales, que son precisamente los menos comunes, por menos buenos. Los bienes económicos tienen sólo un valor instrumental para la verdadera felicidad del hombre, que consiste en bien vivir (y no ya en vivir bien), según la recta razón, según el querer de Dios, que ha plasmado su voluntad soberana en la naturaleza que nos ha dado al crearnos. Por tanto, una política no se cualifica como buena simplemente porque lleva a una abundancia de esos bienes, sino según el grado de rectitud de vida de los hombres por la administración de las cosas. Nos preocupa que —en cuanto está de su parte— obtiene en la sociedad que regenta. Todo lo contrario de lo que ya postulaba el socialismo utópico y suscribió el socialismo "científico" de Marx: substituir el gobierno

[11] IDEM, S. *Th.*, I-II, q. 21, a. 4 ad 3.

actualmente que muchos programas políticos se centren en la gestión económica, mientras se relegan a la conciencia individual todos los aspectos morales, que van poco a poco desapareciendo del ordenamiento civil (divorcio, adulterio, contraceptivos, aborto, eutanasia, etc.).

Un genuino concepto de bien común implica —como interesante corolario— un decidido esfuerzo por conseguir la mutua dilección de los ciudadanos entre sí: por lo que ya Aristóteles entendía que lo primero que debe preocupar al gobernante es la amistad de los conciudadanos; un mismo libre querer y no querer, y de esta manera una verdadera comunidad humana —con benevolencia recíproca—, y no mera agregación, colmena u hormiguero. Nótese cómo esta doctrina está en oposición neta al marxismo, que propugna la lucha de clases, la dialéctica de oposición como motor y factor de progreso. Y está en oposición al liberal *homo homini lupus,* que pone ese motor en el interés egoista e individual.

Cuando la amistad social se da, cuando las partes están rectamente ordenadas entre sí, se difunden recíproca y mutuamente sus propios bienes, cooperan todos en la obtención del bien común: y aumenta proporcionalmente el gozo de cada uno con el bien de tods los demás, en cuanto que uno se identifica de algún modo con los demás en la comunidad de que participa; y esa será —según Santo Tomás— parte no pequeña de la fruición de los bienaventurados en el Cielo: la felicidad de los demás.[12]

Esta noción de bien común no da resueltos los muchos problemas prácticos que la vida comunitaria plantea, pero señala las líneas maestras de una correcta ética político-social, o lo que podemos llamar —con Mons. Octavio Nicolás Derisi— los fundamentos metafísicos del orden moral o ético, o de la finalidad de la vida humana singular y asociada.[13] Si se comprende así el contenido del bien común, y no se lo reduce a un conjunto de bienes materiales de uso público, hay muchos pseudoproblemas que desaparecen, y no tendremos ya necesidad de esgrimir "los derechos de la persona" contra los desafueros de un pretendido "bien social", ni de argumentar con la "primacía del bien común" para que los hombres no abusen de sus "bienes propios" o de sus derechos a la propiedad.

Es corriente, por ejemplo, hoy día contraponer la "función social" de la propiedad privada a su "función personal". Pero en una buena

---

[12] Cfr. IDEM, *In Symb. Apost.*, a 12.

[13] Vid. Su excelente y ya clásica obra *Los fundamentos metafísicos del orden moral,* C.S.I.C., Madrid 1948.

ordenación de esas funciones, no se contraponen ni se limitan mutuamente, sino que son dos aspectos de la función instrumental de los bienes materiales. Así, siguiendo con el ejemplo, la misma institución de la propiedad privada —garantía de libertad, de vida familiar y aun del mismo desarrollo social y económico colectivo— es ya una función social. Su institución hecha posible a todos —de suyo y en línea de efectiva posibilidad— es ya un bien común; y el recto ejercicio de ese derecho es una contribución al bien común, siempre que la institución y el ejercicio estén bien ordenados, que sean justos, habida cuenta de todas las circunstancias.

Sería erróneo querer justificar todo en función de "lo social", como criterio último de bondad. Lo bueno se justifica por sí solo, y siendo bueno no deja de difundir su bondad, ya que el bien es común en cuanto bueno, y no bueno en cuanto común. Por eso, hay que ver si "lo social" es bueno, si algo que está en función de toda la sociedad es bueno —podría ser malo: como una epidemia, una tiranía, etc.—, y no si lo bueno es social.

* * *

Si un pueblo no concurre en tener por bien último lo que es realmente tal, no hay de por sí verdadera concordia, no hay verdaderamente pueblo, sino agregación material —territorial, lingüística, étnica, etc.— de seres, con apetitos contrapuestos. Y la participación de los bienes resulta una tragedia: la tragedia del pastel, donde sólo hay unión justamente al dividir, al repartírselo, y donde cuanto más común quieren hacer el bien, menos bien es para los participantes (tocan a menos), y si se quiere que sea totalmente común (ideal comunista) ya no es bien para nadie, y los participantes, cada uno esgrimiendo su apetito, convienen en privarse unos a otros del bien, destruyéndolo, haciéndolo perfectivo de nadie y de nada, y convirtiendo ese mal o privación en un mal espiritual verdaderamente común, resultado de la discordia inicial, del egoísmo de todos. Por eso, hay partidos políticos que podrían agruparse (sobre la base materialista en que se mueven y solicitan) en partidos de lo concupiscible (consumismo, avaricia, apetencia de bienestar material) y partidos de lo irascible, (odio a quien tiene y priva a otros, alimento de la envidia).

* * *

Es en los bienes espirituales, y en último término en Dios, donde todos los seres encuentran o pueden encontrar su bien propio, sin merma del bien en sí, ni contraposición entre los participantes: al contrario, cuantos más participen más rica es la participación total,

y más noble y completa la mía en esa participación común. Lo contrario del pastel. Lo propio del verdadero amor. Así se entiende que el bien común se diga propiamente del bien espiritual o inmaterial, y en grado máximo del Bien absoluto; mientras que en los bienes materiales la posibilidad de ser común está subordinada a la efectiva y previa comunión espiritual de los participantes, a la concordia o amistad, que hace mío el bien de los demás.[14]

CARLOS CARDONA

[14] Para una exposición más extensa de todo este tema, vid, C. CARDONA, *La metafísica del bien común*, Rialp, Madrid 1966.

# EL DERECHO COMO MANIFESTACION DEL "SER"

## I. – LA "NORMA" Y LOS "HECHOS"

Dos directrices señalan el pensamiento jurídico moderno: la que restringe todo el Derecho a la norma y la que subordina la norma a los hechos sociales.

La primera, iniciada por Kant y continuada por la Escuela analítica de jurisprudencia de Austin, la ciencia alemana de Gerber, Jellinek, etc., y por el normativismo kelseniano; separa totalmente lo jurídico de la naturaleza o en todo caso lo considera como ordenador de la naturaleza.

La segunda directriz que corresponde fundamentalmente a la jurisprudencia sociológica de Kantorowicz, Gurvitch, considera el derecho como un hecho, como un devenir y, o lo subordina totalmente a la sociología o lo identifica con ella.

Conforme a la primera —que ha campeado con ventaja— el Derecho se ubica en el reino del "deber ser"; conforme a la segunda adquiere una entidad débil y fluida, y lo jurídico se coloca en una situación de dependencia y subordinación con respecto a ciencias como la sociología, la política, la psicología, la economía, etc., cuyo objeto específico sería el estudio de los hechos sociales.

El Derecho sólo tendría una función coordinadora de los mismos, cuando no esclerotizadora.

Ambas direcciones se suelen contradecir y confundirse al mismo tiempo y quienes las transitan aparecen con frecuencia cambiando indecisos el rumbo.

Ello se hace patente en un Kelsen interrogante frente a esa contradicción: "éste, es verdad, es el problema de la positividad del Derecho: El Derecho aparece como "un deber ser" y un "ser" al mismo tiempo, mientras que por lógica estas dos categorías se excluyen recíprocamente. Parece que, al menos por lo que toca a una parte de su ser (el derecho), queda en el campo de la naturaleza y tiene

una existencia enteramente naturalista. Mas, ¿naturaleza y sociedad son realmente dos objetivos diferentes?".[1]

En donde se plantea más claramente esta dualidad bicéfala del sistema, del que Kelsen es último exponente, es en el punto de la norma fundamental (Grundnorm). Como según el normativismo, el criterio de validez de cada norma se encuentra en su conformidad formal con la norma superior, llegándose así por grados en la pirámide jurídica a la norma fundamental, para cuya validez no se puede ya recurrir a la conformidad formal con otra norma superior, aparece que la validez de esta "Grundnorm" debe encontrarse fuera del "deber ser", es decir, no formando parte del Derecho, ubicándosela entonces en una fuerza natural, en un hecho o instancia moral, porque no depende del "deber ser" del Derecho, sino que contrariamente lo instaura, es un "hecho" que lo precede. Y de este impasse Kelsen no puede huir, como bien lo anota un jurista contemporáneo.[2]

En su ya citada obra Kelsen dice: "la norma fundamental no se crea mediante un procedimiento jurídico por parte de un órgano cuya tarea es crear el Derecho. Ella es válida —como sucede con la norma jurídica positiva— no porque haya sido creada de una manera dada por un acto jurídico, sino porque se presupone como tal; y se presupone por válida, porque sin tal presupuesto ningún acto humano podría ser interpretado como acto jurídico y especialmente como creador de normas".

De alguna manera llega del mismo modo que Alf Ross, a la idea de una norma fundamental que está por encima de todo Derecho creado, concebida como algo "dado"' de carácter "mágico", que en definitiva viene a coincidir con la idea de un Derecho Natural.

"La norma fundamental no es válida porque haya sido creada de un cierto modo sino que su validez es asumida en virtud de su contenido. Ella es válida, por tanto, como lo es una norma de Derecho Natural, prescindiendo de su validez puramente hipotética".[3]

No cabe duda que esta norma fundamental ha escapado al reino del "deber ser" para ser considerada como un "hecho" inmerso en el dominio del "ser".

Para huir tal vez a esta paradoja a que son conducidos, Kelsen y los demás normativistas, apelan a la sociología, como ciencia autónoma al Derecho, útil para valorar la eficiencia y la validez de la norma fundamental.

---

1 H. KELSEN, *Teoría general del Derecho y del Estado.*
2 CERRONI, HUMBERTO, *Marx y el Derecho Moderno.*
3 H. KELSEN, *idem.*

Pero aquí tampoco encuentra una salida decorosa por la raíz filosófica kantiana de su pensamiento, que le hace admitir, que lo absoluto, la cosa en sí, está más allá de toda experiencia humana y se muestra inaccesible a nuestro conocer, es decir, es incognoscible. "El Absolutismo filosófico es el reconocimiento de la existencia de una realidad absoluta, de una realidad que existe independientemente del conocimiento humano... El relativismo filosófico, por su parte, sirve de sostén a la doctrina empírica para la cual la realidad existe exclusivamente en el interior del conocimiento humano, y, en cuanto objeto del conocimiento, se relaciona con el sujeto cognoscente. Lo absoluto, la cosa en sí, está más allá de la experiencia humana, se muestra inaccesible a nuestro conocer y por ello incognoscible."

Ese sociologismo kelseniano es convocado para ayudarlos a explicar la validez de los contenidos de esa norma fundamental en la que en última instancia se apoya la validez formal del resto de las normas.

Y así admitiendo que las normas "no son válidas en virtud de su contenido" y que "todos y cada uno de los contenidos pueden ser Derecho" son llevados necesariamente a admitir que no se excluye otro tipo de conocimiento del hecho jurídico por la sociología jurídica que indaga aquellos hechos o eventos naturales que se presentan como actos jurídicos.

Se vuelve a lo que no se quería: a supeditar la norma, "deber ser", a la naturaleza o al hecho, "ser". Pero al mismo tiempo y por la concepción filosófica kantiana a que hicimos referencia, estos mismos hechos, esta misma naturaleza, son incognoscibles para nosotros, de donde esa incursión sociológica resulta a la postre inútil. Aquí aparece claro una "defaillance" del método "puro" que se quiere instaurar.

No se puede negar que la teoría jurídica marxista ha dado un feroz golpe al normativismo abriendo camino para una vuelta al realismo jurídico. Las escuelas marxistas de Derecho como las de Stuchka y Pashukanis, vuelven a este pensamiento iusrealista, si bien es necesario despojarlo de sus implicancias económico-marxistas que en definitiva convierten al Derecho en una relación de producción. Así nos dicen "tampoco el Derecho, tomado en sus determinaciones generales, el Derecho como forma, existe sólo en el pensamiento y en las teorías de los juristas. Es que tiene también una historia real paralela que se desarrolla no como sistema de ideas sino como específico sistema de relaciones".[4]

[4] E. B. PASHUKANIS, *Obschaya teoriya traba i Markiszm.*

El marxismo asume las dos grandes líneas del pensamiento jurídico moderno, la normativa y la sociológica.

Por un lado entiende que el Derecho es ordenamiento de la sociedad mediante normas, pero se aleja de los normativistas para afirmar que no es un ordenamiento de las conductas sino una relación histórica-socio-natural inagotable en la norma. La norma ordena la realidad, los hechos dados, lo cual es distinto a crearlos o determinar como deben ser, y al mismo tiempo la norma queda condicionada por esos hechos, por esa realidad, que tiene un contenido histórico concreto.

De tal manera la validez de la norma no se encuentra en la apelación a su conformidad formal con otra norma superior sino a su conformidad con una experiencia y realidad histórica de la naturaleza de las relaciones que regula; experiencia y realidad que a su vez serían creadoras de derecho, según la afirmación de Marx de que "toda forma de producción produce sus propias relaciones jurídicas".

Este pensamiento jurídico marxista —y volvemos a repetir que se acerca a la tradicional concepción iusnaturalista realista— encuentra que la solución sólo puede lograrse mediante una unidad entre racionalidad e historia, entre sociedad y naturaleza, considerando el Derecho, no sólo en cuanto a una estructura voluntario-normativa, sino también en cuanto a una estructura histórica de relaciones económico-sociales.[5]

Los mismos comentaristas de esta doctrina anotan cómo se desemboca al final en un teleologismo en donde la "naturalidad" o naturaleza se llega a convertir en un verdadero valor, en cuanto el "ser" es "bueno", es "bello" y es "verdadero".

De tal manera se hace "posible que el mismo conocimiento de la sociedad y de los fenómenos sociales —la ciencia de la sociedad— adquiera la estructura hipotético experimental del conocimiento de la naturaleza".[6]

La filosofía jurídica alemana actual se aparta también notoriamente de la concepción del derecho como ciencia del "deber ser" utilizándolo por vía metafórica como espejo de la vida social, de manera tal que el Derecho no tiene ser y realidad propia sino sólo dependiente y derivada en cuanto imagen de un ser real. Claro que ese ser real se confunde en una superestructura de caracterización marxista que termina por reducir al Derecho a una simple función dentro de la sociedad.

---

5 CERRONI, HUMBERTO, *Marx y el Derecho Moderno.*
6 CERRONI, HUMBERTO, *op. cit.*

## II. – NI LA "NORMA" NI EL "HECHO": EL "SER"

Aquí nos interesa despejar el equívoco normativista. Ha sido común, de manera especial a partir de Kelsen, aceptar como una verdad de fe la distinción entre el orden de las ciencias físico-naturales y el orden del derecho. Entendido aquél como el del "ser" regido por el principio de causalidad y el segundo como el del "deber ser" regido por el principio de imputabilidad.

Un texto de Antifón, el sofista, preanuncia los orígenes de esa dualidad maniquea:

> "Pues las cosas de las leyes (son) accidentales, las cosas de la naturaleza, en cambio, necesarias; y las cosas de las leyes (son) convenidas, no nacidas; las de la naturaleza (son) nacidas no susceptibles de ser convenidas. De ahí quien infringe, las convenciones, siempre que no sea descubierto por los que convinieron (aquéllas) queda libre de ignominia y de castigo; no quedando oculto, en cambio (no queda impune). Por la otra parte, si, contra lo posible, viola algunas de las cosas dadas por la naturaleza y esto queda oculto a todos los hombres no (es) en nada menor el mal, y si todos lo ven, (el mal es) en nada mayor. Pues no se hace daño, conforme a una opinión, sino conforme a la verdad.
>
> Resulta de acuerdo con todo esto la observación de que la mayoría de los (asuntos que son) justos conforme a una ley (convencional) están en pugna con la naturaleza...".[7]

La Teoría pura del Derecho, es expresión moderna del pensamiento de Antifón, al mismo tiempo que tributaria del voluntarismo racionalista que reduce la conducta ética a una suma de obligaciones positivas y negativas:

> "Para describir su objeto, ya se trate del derecho en general o de un orden jurídico particular... la ciencia jurídica formula lo que llamamos reglas de derecho. En esta labor no recurre al principio de causalidad que interviene en las leyes naturales, sino a otro principio. Una regla de derecho afirma, por ejemplo: "Si un individuo ha cometido un crimen, debe ser castigado...". La relación que existe entre los dos hechos resulta de una norma que prescribe o autoriza una conducta determinada...

---

[7] ANTIPHON, EL SOFISTA, *Fragmento IV.*

Para definir la relación que la norma jurídica establece entre el acto ilícito y la sanción, la ciencia jurídica formula una regla de derecho que establece que la sanción 'debe' seguir al acto ilícito".[8]

Quienes salieron a combatir los postulados de la escuela de Viena aceptaron en su mayoría esa distinción, sin pensar que justamente allí radicaba la debilidad esencial de la Teoría Pura.

El Derecho se ubica en el ámbito del "ser", pero no de la naturaleza física sino del 'ser" de las relaciones sociales. Como hay un orden de la naturaleza física hay un orden natural de las relaciones sociales, que corresponde a las apetencias más íntimas del hombre en su vida de relación temporal y trascendente, orden que si no se cumple se hace imposible el desarrollo armónico individual y social.

Cuando el Derecho expresa determinadas formas de conducta *no las crea* artificialmente, sino que *las reconoce* como inherentes y convenientes a la naturaleza de las relaciones sociales.

Es cierto que, en virtud de la libertad, puede el hombre dejar de cumplir con las normas naturales de las relaciones sociales, pero ese incumplimiento, contra natura, no le quita a esas normas su adecuación a la naturaleza de la realidad humano social.

Por otra parte, conviene advertir que el orden de la naturaleza física no se encuentra tan sometido a leyes necesarias como suele creerse.

La antigua física newtoniana, el viejo universo homogéneo de Leibniz, perfecto y necesario, ha comenzado a ser reemplazado por el mundo de la probabilidad contra la causalidad, de la entropía contra la organización. Como anota Norbert Wiener, "la física newtoniana que reinaba en el siglo XVII y hasta fines del XIX, describía un universo en que todo ocurría de acuerdo con una ley, un dogma compacto organizado en todas sus partes, en el que la totalidad del futuro dependía de la del pasado... Los modernos métodos arrojaron una luz enteramente nueva sobre este punto de vista... rechazaron la hipótesis según la cual aquéllos pueden distinguirse entre sí claramente por tiempo indefinido y describirse eternamente, su comportamiento mediante leyes causales invariables... actualmente la física ya no se ocupa de lo que ocurrirá siempre, sino más bien de lo que pasará con una probabilidad muy grande... Es cierto que todavía no está terminada la cuestión, Einstein, y en algunos puntos De Broglie, mantienen aún que un universo rígidamente determinista es más aceptable que otro contingente, pero esos grandes hom-

[8] HANS KELSEN, *Teoría pura del Derecho.*

bres de ciencia conducen una batalla de retaguardia contra las fuerzas enormemente superiores de las generaciones jóvenes.[9]

Las actuales develaciones de la cibernética nos indican que en razón del "feed-back", que proteje al efecto de las consecuencias de sus factores o causas, éstas ya no desempeñan en el mundo físico-natural su valor determinante necesario. Esto ha hecho afirmar a un moderno investigador que "el principio de causalidad queda aquí suspendido".[10]

Bergson aporta unas ideas sumamente develadoras con respecto a este tema:

> "...una sociedad humana es un conjunto de hombres libres. Las obligaciones que ella impone y que les permiten subsistir introducen en ella una regularidad que tiene analogía con el orden inflexible de los fenómenos de la vida. Todo concurre, sin embargo, a hacernos creer que esta regularidad es asimilable a la naturaleza... Las leyes que ella (la sociedad) edita y que mantienen el orden social se asemejan por otra parte desde distintos lados a las leyes de la naturaleza... La obligación es a la necesidad lo que el hábito a la naturaleza".

De ahí que pueda el filósofo francés afirmar que el "deber se cumple casi siempre automáticamente; la obediencia al deber se define como un dejar hacer, como un abandono".[11]

Como podemos apreciar, este punto de vista está en las antípodas de aquel otro tan caro al racionalismo que ve en la ley, sea la jurídica como la moral, un orden imperativo obligatorio que lleva a un doblegar nuestras propias tendencias, es decir, a ir contra la corriente, contra nuestra propia naturaleza, nuestras íntimas apetencias.

Por el contrario, según Bergson, siguiendo la mejor tradición realista, el cumplimiento de la ley, sea jurídica, sea moral, es un dejarse estar, un dejarse llevar; justamente un *abandonarse* a las inclinaciones de la naturaleza. Ya lo había advertido lúcidamente Montesquieu al decir que "las leyes son las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas".[12]

Carnelutti nos muestra una óptica diversa. En su *Arte del Derecho* presenta a éste como una fuerza, como una armadura, algo así como la estructura de hormigón de un edificio que lo mantiene en pie, pero que si llega a caer produce su desintegración. En esta línea contrapone el reino del amor al reino del derecho.

---

9 NORBERT WIENER, *Cibernética y Sociedad.*

10 PIERRE DE LATIL, *El pensamiento artificial. Introducción a la Cibernética.* MARK KAC, *Probabilidad en Matemáticas,* en *Las ciencias del comportamiento.*

11 HENRI BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion.*

12 MONTESQUIEU, *Esprit des Lois.*

Cuando éste llega a ser superfluo, es decir, cuando la armadura puede caer, lo que ocupa el lugar del derecho se llama amor. Esto sólo podría ser predicado con verdad de la ley positiva no del derecho, porque justamente donde reina el amor y no se precisa una obligación compulsiva es porque se realiza plenamente el derecho, es decir, se realiza el orden de las relaciones naturales. Mucho mejor que Carnelutti, lo vio esto Platón, a pesar de su racionalismo, cuando hablaba en *La República* de la "la ilegalidad ideal", que se daría al realizarse el orden jurídico por la aceptación plena, voluntaria y amorosa de los miembros de la comunidad, sin necesidad de la ley positiva que lo imponga.

Si bien Cicerón —como buen romano— no incursionó en la naturaleza filosófica del Derecho, de sus diversos tratados y oraciones forenses, se desprende ese sentido histórico realista de la ciencia jurídica, que le lleva a afirmar en otro de sus diálogos: *Opinionum enim commenta delet dies, naturae judicia confirmat.* ("El tiempo destruye las imaginaciones vanas, confirma los juicios fundados en la naturaleza").[13]

En *De Oratore* —tal vez la mejor introducción al Derecho que se haya escrito— nos devela una fisonomía del derecho y del mismo derecho positivo que nada tiene del frío moralismo normativista, de imputabilidad, ni de imperativos, y sí mucho de la armoniosa composición de la naturaleza manifiesta en los hábitos y costumbres:

> "Sea, pues, el fin del Derecho civil la conservación de la legítima y acostumbrada equidad en las causas y negocios civiles. ... En esta ciencia (el Derecho) todo está a la vista, todo en el uso cotidiano, y en la práctica del foro... añádese a esto... la increíble suavidad y deleite que hace fácil y ameno el estudio de las leyes. Si los estudios de la antigüedad nos interesan, en todo el Derecho Civil, en los libros de los pontífices y en las Doce Tablas contemplaremos una imagen de la antigüedad que aún respira en la vetustez de las palabras y en las acciones que declaran la vida y costumbres de nuestros mayores. Si alguien es aficionado a la ciencia política... en las Doce Tablas hallará descriptos todos los intereses y el gobierno de la república.
> Si le deleita esa prepotente y gloriosa filosofía, en el Derecho Civil y en las leyes encontrará las fuentes para sus disputas".

En otro lugar[14] afirma que el Derecho Civil contiene las relaciones del individuo con el género humano, de acuerdo al *orden natural*

[13] CICERÓN, *De natura Deorum*, L. II.
[14] CICERÓN, *De Finibus bonorum et malorum*, Ed. Belles Lettres.

*de esas relaciones,* de ahí que sea imposible administrar justicia si se desconoce el sistema de la naturaleza, no sólo de la humana, sino también de la física, de donde resulta la exigencia para el hombre justo de estudiar profundamente la física, cuyas leyes se corresponden con las del orden moral.

Esto nos acerca a los actuales esfuerzos por aproximarse al conocimiento del Derecho mediante la utilización de las ecuaciones matemáticas [15] y de las reglas de la Cibernética.[16]

Claro está que la validez de estos esfuerzos depende de que acertemos en la formulación y práctica de procedimientos jurídicos distintos a los que hemos estado acostumbrados a vivir.

La concordancia del Derecho con la "naturaleza de las cosas", ha calificado al pensamiento jurídico norteamericano principalmente en el período de su formación durante los años de la independencia y la organización constitucional. El Derecho no se les representa como la ciencia que indica lo que "debe" hacerse, sino como una realidad o experiencia "encontrada" en el ser de las relaciones sociales y de las cosas en las que se corporizaban los principios de justicia y de equidad.

Lo acogieron como una forma de historia, una historia antiquísima, inmemorial, que contenía el acerbo de las costumbres heredadas, encontradas y expresadas en el Common Law de Inglaterra, en las leyes sancionadas por el Parlamento, en las Cartas de privilegio otorgadas por la Corona y en las inveteradas costumbres del hombre inglés, *"The rights of the Englishman"*.

Arthur L. Harding, nos recuerda que el Derecho Americano, recogió la tradición del Derecho Natural de Cicerón y de Santo Tomás de Aquino, preservada en los pueblos de habla inglesa por Richard Hooker y en los años de la Colonia y la Revolución por Coke, Locke y James Wilson.[17]

Luego de un período en el que predominó el criticismo racionalista, las nuevas corrientes —calificadas dentro del legal Realism— han revalorizado aquel punto de vista en los trabajos de Mortimer, Adler y Huchins de la Universidad de Chicago y de Fuller, Hall y otros. Uno de los precursores de esta corriente, afirma:

> "yo no se diferencia entre ciencias físicas y morales... la conducta humana, con todo lo que ella lleva, constituye la arena de la realidad —*"arena of fact"*— en la que el estudioso busca para

---

15 I. M. BOCHENSKY O.P., *Précis de logique mathématique.*

16 WIENER, NORBERT, *Cibernética y sociedad.*

17 ARTHUR L. HARDING, *Professor Pound makes History,* en *Studies in jurisprudence.* Southern Methodist University, Press, Dallas, 1957. TRUSSO, FRANCISCO EDUARDO, *La Revolución Norteamericana,* Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales.

llegar al conocimiento de la verdadera naturaleza del derecho... La ciencia pregunta sólo qué "es", no qué "debe ser". Entonces la cuestión aquí es "qué" en la realidad regula nuestra vida personal e individual, no qué obligación la regula, y recoge como concepción básica la Costumbre.[18]

Y un contemporáneo suyo, Calvino Coolridge, escribía: "Los hombres no hacen las leyes, se limitan a descubrirlas", como descubren, agregamos nosotros, las leyes de la naturaleza.

Diversas fuentes concurren a caracterizar la sumisión y asimilación del Derecho norteamericano con el "Ser".

Analicemos ahora el Common Law, la institución del jurado y el método experimental inductivo:

En su célebre tratado sobre el Common Law, el Juez Holmes escribió: "La vida del derecho no ha estado en la lógica, sino en la experiencia... el derecho no puede ser manejado como si no se tratase más que de axiomas y de corolarios de un tratado de matemáticas", sistematizando de alguna manera el concepto generalizado de lo "que es" el Common Law. Derecho encontrado, recibido de las costumbres inmemoriales inglesas, conformado por las necesidades anteriores y actuales y por las relaciones sociales a cuyo "ser" responde y del que extraen su legitimación.[19]

El juez aplicando el Common Law no pronuncia un juicio imperativo, un "debe ser", sino que pone en evidencia algo que halló en los precedentes y las costumbres, devela el "ser" de la relación en conflicto.

La institución del jurado, a quien le compete pronunciarse sobre los "hechos", es decir sobre lo que "es", pone en evidencia la sumisión del Derecho al "ser", al mismo tiempo que el sometimiento al "precedente", le aleja del relativismo, constituyendo el elemento estabilizador histórico.

Nadie mejor que el eminente Rowe Pound para expresar la posición del jurista norteamericano:

> "...Una actitud del espíritu que prefiere avanzar prudentemente, basada en la experiencia, desde este o aquel caso hasta el siguiente, y según parece requerirlo la justicia en cada caso... un estado de espíritu fundado sobre la sólida costumbre anglosajona de tratar las cosas y solucionar los problemas conforme se van presentando, en lugar de anticipar su solución por medio de fórmulas abstractas universales".[20]

---

18 CARTER, *Law, its origin*, Growth and Funtion.
19 HOLMES, *The Common Law.*
20 POUND R., *What is the Common Law?* en *The future of the Common Law.*

De la observación atenta de las relaciones sociales en sus más diversos aspectos han extraído las reglas de su derecho, que las han sancionado como tales una vez desgastadas por el tiempo.

Observemos el período pre-revolucionario: uno de los institutos jurídicos más novedosamente modelados será el de la Soberanía del Parlamento, en el que se apartan de las soluciones doctrinarias que por entonces parecían novedosas en Europa, sometiéndose a los datos de la "naturaleza' de las relaciones entre el Parlamento, estado e individuo. A partir del poder de legislar sobre tasas e impuestos se va a desarrollar la temática de los poderes del Parlamento produciéndose una lenta y fecunda elucubración jurídica en la que notamos diversos pasos.

En primer término van a distinguir entre impuestos internos y externos. La facultad de imponer los primeros era exclusiva de la Legislatura de los diversos Estados, mientras que se le reconocía al Parlamento inglés la facultad de legislar sobre los segundos; llegaban a esta conclusión por un distingo previo; mientras los impuestos internos se referían exclusivamente a la política y a la economía de cada Estado, los externos hacían a la regulación de la política y el comercio general de todo el imperio y, por lo tanto, por una necesidad del bien común de todo el cuerpo se le reconocía atribución al Parlamento de Gran Bretaña. Richard Band, en 1764, tomando la voz del Estado de Virginia, sostenía que sus habitantes son hombres libres y que por lo tanto su asamblea representativa es capaz de promulgar leyes para el gobierno interno de la colonia mientras que "de todos los aspectos de nuestro gobierno externo nos hallamos y debemos hallarnos sujetos a la autoridad del Parlamento británico, no así en los demás aspectos; pues si el Parlamento nos impusiese leyes que sólo conciernen y concernieran a nuestro gobierno interno, nos despojaría, en la medida de la extensión de esas leyes, de la parte más valiosa de nuestros derechos de nacimiento...". Cuando se sanciona la ley del timbre, los norteamericanos encontraron en aquella distinción entre impuestos internos y externos el fundamento para rechazarla; Stephen Hopkins, de Rhode Island, define a los derechos del timbre como impuestos internos y, en consecuencia, privativos de las legislaturas coloniales; del mismo modo se expresa en protesta pública Benjamín Franklin al contestar a objeciones que se le hacían por parte de sus amigos ingleses sobre la vacuidad de esa distinción. En una exposición que realizó en la Cámara de los Comunes en febrero de 1796, manifiesta que los norteamericanos "nunca habían desconocido el derecho que le asistía al Parlamento de establecer aranceles para regular el comercio: lo

que sí objetaban era el de fijar impuestos internos, pues ese derecho nunca se ha supuesto que lo tuviera el Parlamento, dado que no estamos representados en él".

Este último es el argumento que en definitiva se hará valer y dará fuerza a toda la argumentación: no puede el Parlamento imponer impuestos internos porque los colonos norteamericanos no están representados en él. Y cuando se les diga que la falta de esa representación también impedirá la imposición de impuestos externos, se expresan también por boca de Franklin en los siguientes términos: "Un impuesto externo es un arancel que se aplica a los productos importados; este gravamen se suma al costo primitivo y a otras cargas de la mercadería y cuando sale a la venta es parte integrante del precio. Si la gente no lo quiere a ese precio, pero en cambio el pueblo se halla obligado a pagar los impuestos internos sin haber dado su consentimiento para ello, si es que no han sido restablecidos por sus propios representantes".

Esta distinción, aplicada, al principio, solamente a la materia impositiva, se amplió luego extendiéndosela a toda la materia legislativa.

Lentamente se fue abriendo otra etapa en el debate, y ya hacia el año 1764 se vio que no se podía continuar insistiendo en la diferencia entre lo que hacía a la política y la economía internas y a las externas para distinguir las facultades legislativas del Parlamento en las colonias. Así llegan a la discusión del tema central de la soberanía, que primero lo plantearon en estos términos: si la soberanía podía o no ser divisible, y si podía o no ser delimitada.

## III. – DERECHO NATURAL Y DERECHO HISTORICO

Toda la problemática de la filosofía jurídica se ha centrado en las últimas centurias en torno a la dicotomía "derecho natural - derecho positivo", a punto que entre iusnaturalistas y positivistas se han alineado los profesores de aquella disciplina.

Ha ocurrido en esto —salvadas las diferencias— lo que en torno al problema del conocimiento en la filosofía general.

Aquí, el idealismo primero y el racionalismo después, al admitir una separación irreductible entre el conocimiento y el objeto conocido, creó un abismo tal entre ambos términos, que se concluyó negando la posibilidad de conocer la realidad, y entonces, o bien se admitió que el concepto de la cosa era una pura creación del intelecto o que la verdadera esencia de las cosas era incognoscible.

Sólo el realismo, de alguna manera retomado por las modernas corrientes antirracionalistas, superó el abismo al enseñar que la verdad connota una cierta relación a la inteligencia, constituyendo una adecuación del ser y el entendimiento que lo conoce, de ahí que pudo afirmar que la verdad es el ser en cuanto dice relación a la inteligencia (adaecuatio rei et intellectus). Sobre el particular Santo Tomás de Aquino puso de manifiesto esta correspondencia, en un artículo que ha tenido trascendencia en el pensamiento filosófico de Occidente:

"La conveniencia del ente con la inteligencia se traduce en
" el nombre de verdad.
" Pero como todo conocimiento se perfecciona por asimila-
" ción del cognoscente con la cosa conocida, así esta asimilación
" es causa del conocimiento. Así como la vista conoce el color
" por su composición con la especie del color. Luego la pri-
" mera comparación del ser al conocimiento es que el ser corres-
" ponde a la inteligencia: esta correspondencia se llama adecua-
" ción de la cosa y la inteligencia y en esto formalmente se
" realiza la razón de la verdad. Luego, esto es lo que la verdad
" agrega al ser, la adecuación de la cosa y la inteligencia; de la
" cual conformidad, como se ha dicho, se sigue el conocimiento
" de la cosa.
" Pues bien, la esencia de la cosa precede la razón de la
" verdad, pero el conocimiento es como el efecto de la verdad.
" Según esto la verdad y lo verdadero se definen de tres
" modos.
" Un modo según lo que precede la razón de Verdad, y en
" el que está fundada la verdad; y según esto San Agustín la
" define: 'Verdadero es aquello que es' y Avicena en Libro XI
" de la Metafísica.
" Y según algunos: La verdad es la indivisión del ser, y de
" aquello que es.
" Y de otro modo es definido según lo que realiza la razón
" formal de la verdad; y así dice Isaac que la verdad es la ade-
" cuación de la cosa y la inteligencia.
" Y en tercer lugar definimos la verdad según el efecto con-
" siguiente; y así la define Hilario, que la verdad es la manifes-
" tación y declaración del ser".[21]

Esta adecuación del ser con el entendimiento, se realiza en el interior de la misma inteligencia, en el conocimiento que consiste

[21] *Summa Theol.*, I, quest. 16 art. 1.

en unión o posesión intencional del ser por la inteligencia que lo conoce.

Con el Derecho ha sucedido algo análogo, a partir del iusnaturalismo racionalista.

Para Kelsen, expresión última del positivismo, hay que "romper la conexión en que se ha presentado siempre el derecho con la moral", aislando "el estudio del derecho de toda relación con la ideología iusnaturalista (Kelsen identifica el derecho natural con moral) en torno a la justicia" de donde la teoría pura del derecho "limítase al derecho positivo e impide que la ciencia jurídica lo eleve a la categoría de orden superior...".

> "La justicia... está en su validez absoluta más allá de toda experiencia, así como la idea platónica más allá de la realidad, o como la cosa en sí trascendente más allá de los fenómenos...
>
> Y así como es imposible precisar la esencia de la idea o de la cosa en sí... también es imposible responder... a la pregunta sobre aquello en que la Justicia consista".[22]

Para el iusnaturalismo racionalista, también la separación entre derecho natural y derecho positivo es tajante, si bien ambos son producto exclusivo de la razón humana.

Pensamos que existe un puente que establece la continuidad y unión entre el derecho natural y el derecho positivo, hasta podríamos decir su identidad. Ella está dada por algo que es intrínseco al derecho mismo: su dimensión o realización histórica.

Para entendernos sería más apropiado que hablar de la existencia de un derecho natural y de un derecho positivo, hablar de una dimensión o manifestación natural y de una dimensión o manifestación positiva del derecho.

Los principios y normas del derecho natural se manifiestan acomodándose a las circunstancias de tiempo y lugar, sociales, económicas, etc., en y por el derecho positivo. De manera que las normas de éste no son creaciones artificiales del legislador, sino reconocimiento y manifestación que éste hace de los principios jurídicos naturales, acomodados a las específicas circunstancias de la sociedad para la que legisla.

> "Los principios comunes de la ley natural no pueden ser aplicados del mismo modo a todos por la gran variedad de los negocios humanos; y de ahí proviene la diversidad de las leyes positivas en los distintos tiempos y lugares".[23]

---

[22] KELSEN, *o. cit.*
[23] *Sum. Theol.*, I - II, 94, 5.

Y por ello admite que las leyes naturales pueden cambiarse en determinadas circunstancias, aplicándose distintamente según no sólo el tiempo y lugar, sino también según la edad y virtud del sujeto, como lo expone más adelante con inigualable claridad en artículos posteriores, poco comentados en nuestro medio, aun por quienes se dedicaron al estudio del pensamiento jus-filosófico de Santo Tomás. Allí el Aquinate admite una verdadera evolución o madurez en orden a la perfección, que casi condiciona la aplicación de la ley natural, como cuando enseña que no puede aplicarse la misma a un niño que a un hombre maduro, ni a un vicioso que a quien ha alcanzado un alto grado de virtud.

"Quod lex naturalis potest intelligi mutari duplicitur... potest tamen mutari et in aliquo particulari, et in paucioribus, propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium praeceptorum...[24]

Lex debet esse possibilis secundum naturam et secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens... Debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturae, non enim eadem sunt imponenda pueris, quae imponuntur viris perfectis". Y más adelante extrae la siguiente conclusión:

"Et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quae ponitur adultis: multa enim pueris ponittuntur quae in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur. Et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quae non essent toleranda in hominibus virtuosis".[25]

De donde concluye el Aquinate que las leyes son mudables en razón de la mudanza e imperfección de la razón humana y de la diversidad de casos y circunstancias:

"Lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum...

Naturalis lex est participatio quaedam legis aeternae ut supra dictum est, et ideo immobilis perseverati quod habet ex immobilitate et perfectione divinae rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis esset imperfecta. Et ideo eius mutabilis est. Et praeterea lex naturalis continet quaedam universalia praecepta, quae semper manent, lex vero posita ab homine continet praecepta quedam particularia, secundum casus qui emergunt".

---

[24] *Sum. Theol.*, I - II, 96 - 2.
[25] *Ibideb*, I - II, 97 - 1.

Esto de ninguna manera permite sostener que el Derecho Positivo está totalmente subordinado al Derecho Natural.

Este sólo contiene algunos pocos y muy generales principios, que se van determinando, individualizando, concretizando en el Derecho Positivo que va evolucionando en el tiempo.

El Derecho Positivo nace del encuentro de lo universal con la realidad concreta, adaptándose las reglas generales a las condiciones históricas; por ello afirma Kessler que en la evolución del sistema del Common Law la oposición entre el Derecho Natural y el Derecho Positivo es superada constantemente.

Pero el Derecho Positivo obliga y tiene categoría de Derecho no por su correspondencia con el Derecho Natural, sino por sí mismo, en la medida en que está sancionado por la comunidad; en las distintas formas en que ésta se expresa históricamente.

Las leyes naturales obligan porque son justas o buenas, es decir, *corresponden al ser de las cosas*. El contenido de las leyes positivas es bueno o justo porque lo preceptúan esas leyes.

No es, pues, el derecho natural —como suele creerse— un sistema cerrado e inmutable de normas que ha sido dado una vez para siempre, según lo creía Hobbes: "aunque los principios se sucedan y un juez pase y otro venga, y el cielo y la tierra se muden, ni un solo ápice de la ley natural se modificará, puesto que es ley eterna de Dios".

De esta concepción del derecho natural, en que tanto insistió el iusnaturalismo racionalista, surgió seguramente o la negación radical del mismo o su calificación de extremo y ajeno al derecho.

Es válido preguntarse ahora: ¿De qué manera el Derecho Histórico vincula el Derecho Natural con el Derecho Positivo?

O mejor, por qué el Derecho Histórico es una real categoría de Derecho.

1º El Derecho Natural o, lo que es lo mismo, el ser real de las relaciones humanas, se reconoce mediante su perdurabilidad histórica en el Derecho Positivo.

2º El Derecho Natural se actualiza y determina en el Derecho Positivo a través del Derecho Histórico.

3º La norma constitucional fundamental que establece el criterio de validez de las normas inferiores, es Derecho Histórico y lejos de agotarse en su texto se explicita e integra en la Constitución Histórica.

Tal vez una de las críticas más severas y tal vez más justificables al ius-naturalismo, esté puesta en la imposibilidad racional de conocer el Derecho natural.

A ella se debe contestar diciendo que se lo conoce experimentalmente a través de aquellos institutos y principios que han sido reconocidos y expresados perdurablemente en el Derecho positivo a través de la Historia, que es la "continua mutación de lo inmutable".

A ese respecto Jean Bodin, al manifestar que las leyes naturales se conocen por experiencia sensible, acepta que se conozcan por su manifestación histórica, ya que toda experiencia es esencialmente histórica. De ahí, que, retomando el pensamiento de Herodoto, advierta un íntimo nexo entre Derecho Natural y Derecho Histórico.

La Historia del Derecho nos muestra las evoluciones y cambios de los principios e instituciones jurídicas, pero también nos enseña la permanencia y aceptación inveterada y constante de determinados principios e instituciones consagrados por la aceptación unánime y universal.

De esto también se concluye que el Derecho Natural, en su determinación histórica, asume un crecimiento y adecuación conforme a los tiempos y la geografía, la madurez y propio desarrollo personal y social de individuos y pueblos.

Una aplicación de esta conclusión la podemos observar en la reflexión teológica y jurídica sobre el caso americano en el período que se abre en el Descubrimiento y culmina en la enseñanza de Francisco de Vitoria.

Los grandes y universales principios naturales de la guerra justa, la libertad personal, el dominio, etc., eran comunes a quienes contendían sobre los títulos de Castilla a someter los reinos indígenas y hacerles la guerra, contienda ejemplificada en la disputa entre Las Casas y Sepúlveda. Ambos recurren a los grandes clásicos desde Isócrates y Plutarco hasta Cicerón, como a la doctrina de los Padres y la autoridad indiscutida del Aquinate.

Pero justamente se trataba de discurrir en torno al pensamiento expuesto en la Summa que más arriba se glosó.

De ahí que Vitoria para afirmar lo que los títulos de dominio invocados tenían de acordes o desacordes con el Derecho Natural, recorra un camino que en el tiempo va de la tímida y no comprometida respuesta a la cuestión que le plantea el P. Miguel de Arcos (1534) acerca de si los conquistadores del Perú debían devolver lo ganado en la conquista por ser ilegítima, hasta sus relecciones de 4 años más tarde, y en el desarrollo de estas últimas al planteo de las cuestiones previas —de carácter histórico— sobre el grado de racionalidad de los indios, su grado de organización política, la bondad o maldad de sus costumbres, el conocimiento del mensaje evangélico, la actividad de los castellanos, etc.

Para contestar definitivamente acerca de la legitimidad natural del dominio y actos de los españoles, se imponían entonces una investigación histórica de la realidad de América. Ahí está el origen y fundamento de la constante preocupación de la Corona por que se hiciese la Crónica de las Indias y la existencia de los Cronistas. Ella y éstos ocuparon entonces el papel que actualmente corresponde a la Sociología, la Estadística, la Antropología y a los sociólogos, estadistas y antropólogos.

Y así se irá determinando históricamente el Derecho Natural en el Positivo, no como un "deber ser" sino como el reconocimiento del "ser".

FRANCISCO E. TRUSSO

# FUNDAMENTO Y ESENCIA DE LA POLITOSOFIA

## 1. — *La dimensión política del hombre.*

La política no inventa la dimensión política del hombre, sino que la toma tal como la da la naturaleza. En el ser del hombre yace su dimensión política. Ser complejo y plural en dimensiones, cuya vida individual y colectiva es creación libre y constante. Ser inserto en circunstancias concretas, en situaciones singulares, en relación constitutiva con personas y cosas. Ser insuficiente que se afana por la plenitud subsistencial en un mundo contingente. Ser que se sirve de las cosas –minerales, plantas, animales, cosmos– y convive con los otros hombres.

Difícil convivencia que ha sido interpretada desde posiciones antagónicas. La visión pesimista de la convivencia humana nos presenta la relación de lucha del hombre contra el hombre, como el pez grande en pelea con el pez chico, según el texto del poema indio, o como la guerra de todos contra todos ("bellum ommium contra omnes") en donde el hombre se convierte en el lobo del hombre ("homo homini lupus") según la expresión hobbesiana. Hay otra visión más positiva que encontramos en los libros sagrados del oriente, en la filosofía griega y en el mensaje cristiano. Se trata de la "sociabilidad amistosa y benéfica" que Séneca formula en frase lapidaria: "Homo homini sacra res". No se trata, tan solo de una constante de su esencia que encontramos en el vivir empírico de los hombres, sino de un imperativo ético que marca la vocación humana.

Convivimos necesariamente porque no somos simples vivientes, sino convivientes "a radice". Convivimos con la mujer, con los hijos, con las domésticas, con los amigos, con los funcionarios, con los discípulos, con los extranjeros, con los conciudadanos... Convivimos para satisfacer las necesidades cotidianas de existencia y para perpetuarnos, para agruparnos en sindicatos, clubes, sociedades anónimas, asociaciones civiles, municipios, Estados e iglesias... Al hombre no le basta convivir, sino que ha de convivir bien con arreglo a su esencia. "De donde se sigue –dirá Aristóteles– que la ciudad es una

de las cosas naturales y que el hombre es por naturaleza un animal social".[1] He aquí el *"ánthropos zoón politikón"* que es la forma más elevada del animal social. A la sociabilidad política llegamos por la palabra mensajera de la verdad y del amor, pero también portadora de la mentira y del odio.

En la visión pesimista y en la visión positiva de las relaciones humanas encontramos afirmada, de una manera o de otra, la ineludible dimensión social y política del hombre. Porque es un hecho incontrovertible que el hombre está ordenado al hombre por su desamparo ontológico y por su afán de plenitud subsistencial. Hasta para unirnos con Dios necesitamos de la ayuda de los otros hombres. La indigencia de compañía no significa, en manera alguna, que todo el desenvolvimiento del hombre quede supeditado al de la realidad colectiva. El vínculo político hay que considerarlo más como condición expansiva de la personalidad del hombre que como condición limitante.

El supremo destino se alcanza a través de la comunidad política. Cada uno logra su bien propio en la medida en que cumple su cometido en el bien común, es decir, en el conjunto organizado de las condiciones sociales para que florezcan las personalidades singulares e intransferibles. Nuestra integración en la comunidad política tiene, en este sentido, un carácter inexorable. En la comunidad política todos somos naturalmnte consocios. Podemos conjurar nuestra inteligencia y nuestro amor o podemos atacar antinaturalmente la socialidad política, pero no podemos abdicar de nuestra dimensión política. No es que nos ordenemos al todo político en todas nuestras dimensiones. Es que la categoría de servicio a la comunidad debe realizarse para ser hombre en plenitud.

La dimensión política del hombre tiene un fundamento moral. Tenemos el deber de seguir nuestra inclinación natural a la sociabilidad política. Si el hombre es por naturaleza político, debe empeñarse libremente en la buena convivencia política. El "sequere naturam" de los estoicos reviste, en este caso, el carácter de exigencia primaria. La ética política fluye de la óntica política.

El poder no es mera invención del hombre sino necesidad de la naturaleza socio-política del ser humano. Y esta naturaleza proviene de Quien hace que haya naturaleza socio-política, de la suprema Realidad irrespectiva. El fin del poder no puede desvincularse del poder mismo. Hay poder para la felicidad temporal y la paz de la convivencia. Por la felicidad temporal y la paz de la convivencia se propicia la consecución de la última vocación de cada hombre.

---

[1] ARISTÓTELES, *Política*, Lib. I, cap. 1 y 2, ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

Entre el hombre y las cosas se da una relación de dominio. Entre los gobernantes y los gobernados —personas librevolentes con igualdad esencial de origen, de naturaleza y de destino— se da una relación de imperio político radicalmente distinta del dominio cósico. El vivir humano ordenado políticamente exige unidad y jerarquía sin despotismos.

Si el hombre es —ontológicamente— animal político, la política es —ética y jurídicamente— derecho y deber del hombre. No somos miembros inertes de la comunidad política, sino miembros vivos, participantes, libres, creadores. Anhelamos una socio-síntesis pacífica y amorosa que integre a los hombres como señores de sus propios destinos y copartícipes de las dichas y desdichas de la comunidad política. Por ser conviventes somos copartícipes en la paz y en la suficiencia de la comunidad política. El bienestar colectivo no es ajeno al bienestar personal. Tenemos el derecho de participar en él y tenemos el deber de forjarlo. Poder cumplir con un deber natural es también un derecho.

La igualdad esencial y la libertad radical de todo hombre es cohonestable con la jerarquía funcional y orgánica de la comunidad política. Somos específicamente iguales, pero individualmente desiguales. De ahí la distinción entre hombres que mandan y hombres que obedecen, hombres que dirigen y hombres que ejecutan, hombres que iluminan la esencia, los fundamentos y los fines de la política y hombres que hacen política. El resultado —si las cosas marchan bien— será una solidaridad y una libertad final en la comunidad humana integrada. No habrá justicia en la comunidad mientras sus miembros no tengan la oportunidad de ejercitar el derecho y el deber de contribuir activamente a la configuración y funcionamiento de la estructura estatal. La paz social y el bienestar común es tarea de todos, no sólo de los gobernantes. La participación activa en la constitución del poder político excluye la deserción cívica, las discriminaciones de cualquier tipo y las limitaciones circunstanciales. Como pueblo, todos integramos un cuerpo político que debiera ser activo y creador. Como pueblo, todos tenemos el derecho de vigilar la acción de gobierno, de ser oídos, de expresar opiniones y de conocer los resultados de la acción gubernamental. Como pueblo, todos tenemos derecho a ser copartícipes en las transformaciones de las estructuras socio-políticas que no respondan a la justicia y al bien público temporal. Como pueblo, todos tenemos derecho a contar con garantías jurídico-políticas eficaces. Hasta ahí se extiende la dimensión política del hombre.

2. — *Esencia de la politicidad.*

En la interacción de los hombres no cabe prescindir de personas que, investidas de autoridad, coordinen y encaucen la vida social. Para afianzar el orden —adecuada disposición de personas, grupos e instituciones al bien público temporal— sólo dos medios existen: el amor y el temor.

En la vida social nos encontramos con relaciones, situaciones y procesos cuyo sentido intencional se refiere a lo político. Lo social subyace a lo político. Lo político organiza lo social y de este modo lo completa. Pero este complemento —o especificación— no significa, en manera alguna, absorción. Antes por el contrario, el Estado y las realidades políticas quedan siempre al servicio de la sociedad, de los grupos y, en última instancia, de la persona. Porque son las personas —nunca las instancias transpersonales— las que sienten hambre, sed, frío, penuria... Son ellas las que anhelan justicia, paz y libertad... ¿Quiénes les van a proporcionar esos bienes materiales y espirituales necesarios para la subsistencia? ¿Cómo tener acceso a una vida digna? ¿De qué manera conservaremos y acrecentaremos el bienestar colectivo? He aquí formulados tres interrogantes que conducen al concepto radical de lo político.

El adjetivo "político" y el sustantivo "política" provienen, etimológicamente, de la palabra griega "polis". Y "polis" significaba, para los griegos, la comunidad autosuficiente, autártica, perfecta. Norma integral de convivencia y Ciudad-Estado. Del vocablo "polis" deriva el término "politeia", una de las palabras más venerables del vocabulario occidental. La "politeia" platónica —conocida en castellano por el nombre de República— hace referencia a la constitución política, a las formas de gobierno, a la condición cívica, al derecho, a la conducta de los ciudadanos, a la preparación para la vida virtuosa y al fin social feliz. La expresión "sociedad política" —empleada con espuria sinonimia como "Estado"— significa "un haz de instituciones" que gobiernan la sociedad. Entre esas instituciones se cuenta, de manera primordial, el Estado-poder —parte de la sociedad política— que sirve al bien público temporal. Pero la sociedad política agrupa también en su seno a los grupos de influencia, a los partidos políticos y a la opinión pública como fuerza política difusa. Lo político es anterior al Estado moderno que data del Renacimiento. Los grupos o fuerzas colectivas que ejercen poder están dentro de la politicidad desde el momento en que obtienen un mínimo de influencia social. El *poder organizado estatalmente* no es todo el poder aunque sea el poder superior.

¿Qué es la politicidad? Cuáles son los grandes temas de la política? ¿Cómo está constituida la realidad política?

Hay en el *estar-todos-juntos* una actividad humana específica que apunta intencionalmente, mediante el poder, hacia un orden de convivencia libre que permita cumplir los destinos humanos. He aquí la esfera de la politicidad. La actividad política afecta a la comunidad entera. Los actos políticos obedecen a un proyecto social y se cumplen en un ámbito espacial de validez normativa. La idea de Derecho, que se propone realizar el proyecto social de convivencia, no elimina, del todo, la violencia, la arbitrariedad, el odio destructor; pero les pone sitio, por lo menos, desde la fortaleza de su justicia. Imposible desconocer la oposición de amigo y enemigo que exisite en la realidad social. ¿Vamos, por ello, a reducir la política a puro antagonismo? ¿Acaso no hay fenómenos de colaboración? Basta con suponer la lucha sin darle estatuto constitutivo. Supongamos que "enemigo es una totalidad de hombres situada frente a otra análoga que lucha por la existencia" (Karl Schmitt). De esa premisa no cabe concluir que la acción política renuncie a concertar voluntades. Más aún, el político genuino actuará para inclinar voluntades ajenas en favor de la realidad social organizada conforme a un plan. Se trata de una técnica de armonía —"tejedor de hilos humanos" le llamó Platón al político— y no de una técnica de enemistad. La existencia de toda la sociedad política depende de ese arte de agrupar y no de dividir. La buena política construye y consolida la sociedad. La mala política destruye y pulveriza la sociedad.

La politicidad deriva de la socialidad como propiedad que dimana de la esencia. No se puede convivir socialmente sin ordenación jurídica y sin organización política. Decir gobierno, mando, dirección hacia el bien público es decir política. El fin político no es privativo de grupo ni de personas, sino que es público. Y como fin público compendia o resume los otros fines comunes en amplia y ajustada vinculatoriedad social.

Lo político no aparece súbitamente como una suma de actividades individuales. Cualifica el poder en la totalidad de las relaciones sociales y de los fines. En la suprema y estable síntesis agregativa de voluntades, el poder político asume una función de armonía, de planificación y de plenitud. Los poderes sociales de los individuos y de los grupos nunca asumen esa función integral armónica.

La *politología* puede estudiar el comportamiento político y las estructuras políticas. Cuando investiga el comportamiento político examina la actuación dirigida a conquistar y mantener los puestos de autoridad en incesante esfuerzo por la irradiante potestad política. Cuando investiga las estructuras políticas examina la realidad —económica, social, tecnológica— sobre la que el político se limita a operar. Trátase de mensurar y evaluar las fuerzas vivas en presencia —grupos de presión o interés— y las posibilidades que surgen de esas energías

grupales en actividad. En todo caso, la politología es una ciencia positiva que conoce la realidad política —estructura y comportamiento— por principios próximos, por causas segundas. Positividad no quiere decir, en este caso, apariencia formal, sino concepto científico-particular verificable en la experiencia, datos mensurables y observables sobre la política. Trátase de una idea fenomenalizada, sin referencia expresa a una última realidad ontológica.

La *politosofía* —permítaseme introducir este neologismo que juzgo indispensable— es una ciencia metafísico-axiológica que nos brinda los caracteres esenciales e intrínsecos (aunque no sean visibles y tangibles) y la densidad inteligible y teleológica de la realidad política. Decir *politosofía* es decir sabiduría política. Pero adviértase que hablamos de esa sabiduría humana impregnada de docta ignorancia. De todas formas es una sabiduría política, hecha por hombres y para hombres, que trata de ofrecernos una explicación fundamental de la realidad política entera y un conocimiento vital de los últimos y más significativos problemas políticos.

### 3. — *Ambito de la politología.*

La politología trabaja con hechos observables, material empírico sobre el que descubre generalizaciones y nexos causales. Forja hipótesis susceptibles de comprobación, y las verifica. Nos describe *cómo es* la política y *cuál es* su función, pero no aborda el *por qué* de la política y su último *para qué*. Partiendo de la realidad empírica observable establece una tipología de estructuras y funciones. Su casuismo de la realidad empírica le ha llevado al hiperfactualismo, en algunos casos, aunque hoy se reacciona y busca conjugar práctica y teoría.

La politología es una ciencia social en contacto fecundo con la sociología, con la economía, con la estadística, con el Derecho, con la antropología, con la historia, con la psicología social... La politología —ciencia política de síntesis— tiene un objeto unitario (estructura de la realidad política y comportamiento político conocidos por razones próximas o causas segundas), aunque pluridimensional. Al lado de la politología figuran varias disciplinas políticas especializadas —que los anglosajones denominan "middle range theories"— y que se ocupan de las ramas fundamentales del conocimiento político —tal es el caso de la "cratología"— o sirven de vínculo entre la politología y las restantes ciencias sociales.

Sobre la plataforma común de la politología —ciencia política unificada— pueden cultivarse las ciencias políticas especializadas: sociología política, psicología política, Derecho político, historia política,

economía política, demografía política, etnología política, antropología política, literatura política, cratología política, etc. Sin un conocimiento fundamental de la realidad política no cabe emprender una investigación política especializada .La cratología política se formula tres grandes interrogantes: 1) ¿Quién manda? 2) ¿Cómo manda?; 3) ¿Para qué manda? Pero esta trilogía temática supone saber qué es la autoridad y el poder político, cuál es la esencia de la politicidad y cuál es la función del mando. Ahora bien, esta temática es propia de la politología.

La política es un saber (politología y politosofía) y un hacer (praxis política). Como forma de actividad, la política es una lucha por el poder organizado. Toda política entraña un equilibrio de tres fuerzas: fuerza de resistencia (orden), fuerza de movimiento y de cambio (libertad) y fuerza de equilibrio entre la libertad y la autoridad (poder). La libertad no puede discurrir fuera del orden porque se aniquilaría. El orden, a su vez, requiere de la libertad para vivificarse, para no aniquilarse. Libertad y orden requieren del poder como salvaguardia, como protección. Pero como no se puede gobernar con la sola coacción y se necesita el orden para adquirir la aquiescencia de los gobernados, el poder implica el orden y la libertad. Vigilar y defender el equilibrio entre libertad y autoridad es postura activa de político diestro. Dentro del marco del Estado se desarrolla la política interna y dentro del marco de la comunidad internacional se desarrolla la política externa o interestatal. Ambas se implican y complican. La titularidad del poder, el ejercicio del poder y el fin del poder pueden abordarse desde el punto de vista empírico y desde el punto de vista axiológico. La politología se pregunta: ¿Quién manda?, ¿cómo manda? y ¿para qué manda? desde el orden fáctico o existencial, sin cuestionarse quién *debe* mandar (problema de legitimidad y de vocación política), cómo *debe* mandar (problema de prudencia política) y para qué *debe* mandar (problema de los fines últimos). La politología se limita a estudiar científicamente la realidad política sin hacerse cargo de la suprema causa eficiente y de la suprema causa final. Es un estudio sistemático de las funciones del estado, de los grupos de influencia y de la administración de los asuntos estatales.

La política es *ciencia* y *praxis, conocimiento* y *comportamiento.* Como ciencia, la politología estudia la realidad política tal cual es, el gobierno interior y exterior de las sociedades. Discrepo de Jean Dabin cuando identifica la ciencia política con la ciencia del Estado. La ciencia política abarca mucho más que la ciencia del Estado. No tan sólo porque existe una política internacional, sino porque dentro de la misma política interna la ciencia política estudia relaciones, agrupaciones, poderes, instituciones, partidos, sucesos, ideas, fuerzas, revolu-

ciones de índole política que rebasan la estructura del Estado, aunque se relacionen con ella. Hay factores humanos, económicos y sociales que condicionan la existencia de la realidad política. La politología sólo contempla los valores como hechos objetivados en una realidad política, sin formular criterios normativos, sin valorar y encauzar los comportamientos políticos. Tampoco elige los medios más apropiados para acercar al ideal político una sociedad empíricamente dada.

La nueva ciencia política, enraizada en un empirismo metódico, usa métodos de observación, precisa la terminología, estudia dinámica de grupos, procesos políticos y sistemas dados en el mundo actual. Busca le exactitud y la probabilidad. Tiene por objeto la sociedad política y no sólo el Estado.

4. — *Ambito de la politosofía.*

El significado de la politosofía, y su grado de interés, sube de importancia, en nuestros días ante una tecnoestructura política desorbitada y ante un Leviatán contemporáneo que nos manipula con la "sabia" impasibilidad de las computadoras electrónicas. Las calculadoras electrónicas pueden suministrarnos un arsenal inmenso de datos, pero no pueden decidir por sí mismas la conservación o el cambio del "status" político. Lo mejor y lo peor, en materia política, lo deciden los hombres, nunca las tecnoestructuras. El conocimiento del bien —y del bien común, en particular— es indispensable para la genuina decisión política. La politosofía hace explícita la meta de adquirir el conocimiento de la sabiduría política. Profundiza hasta las raíces de la politicidad y lleva la temática hasta los últimos fines de los convivientes. Su temática se identifica con su meta: la máxima aproximación a la sabia convivencia política de los hombres.

La politosofía no puede ignorar los grandes objetivos políticos de la humanidad: libertad y autoridad. Pero sabe que este difícil binomio sólo funciona con amor y con prudencia. Si exageramos la libertad en mengua de la autoridad —por desamor hacia los demás y hacia sí mismo— caemos en libertinaje y en anarquía. Si exageramos la autoridad en perjuicio de la libertad —por desamor hacia los prójimos gobernados— caemos en tiranía y en totalitarismo. La dosis de libertad y la dosis de autoridad en la vida política no puede calcularse en computadoras. Sólo la prudencia política puede dosificar, a diario, las magnitudes de autoridad y de libertad que se requieren en un pueblo y en un momento determinado.

La politosofía se acerca más que la politología a la esencia, a los fundamentos y a los fines de la política. Como búsqueda de la verdad

política no se queda en el conocer-la-verdad sino que se afana por estar-en-la-verdad. Pero como es una sabiduría humana de la política, la politosofía no se siente poseedora —de una buena vez y para todas— de la verdad absoluta. La verdad política se profundiza en el tiempo y en la historia.

La politosofía se ocupa del todo de la política que inserta en la habencia: totalidad de cuanto hay en el ámbito finito. Si la filosofía es búsqueda de lo universal en cuanto universalizable, conocimiento fundamental y metódico del todo como conjunto, la politosofía se interesa en "todas las cosas" políticas para relacionarlas con el hombre, con el mundo y con el ser fundamental y fundamentante. Cuando utilizo la expresión "todas las cosas" políticas no me refiero a un puro éter o a una oscuridad irredempta en que sea imposible todo discernimiento, toda distinción de partes. Al hablar de "todas las cosas" políticas aludimos a los problemas y a los temas capitales de la política: adquisición del poder, ejercicio de la autoridad, bienestar colectivo, exigencias racionales de la estructura socio-política, solución de conflictos de intereses en vistas de la finalidad social, utilización de las energías sociales para promover el desarrollo del bien público temporal, búsqueda de la justicia y promoción de una socio-síntesis pacífica y amorosa... Estos problemas y estos temas en su totalidad integran "el todo" como conjunto por el que se interesa la politosofía. El rasgo que distingue a un politósofo es la docta ignorancia de cepa socrática. No elude las grandes cuestiones de la política ni desprecia los problemas que no puede solucionar. Aunque a veces no sobrepasa el estadio de la discusión, siempre intentará sustituir el nivel de opinión por un nivel de conocimiento filosófico sobre la esencia de lo político.

"Lo político está sujeto por naturaleza a aprobación y a desaprobación, aceptación y repulsa, a alabanza y crítica. Lleva en su esencia el no ser un objeto neutro: exige de los hombres la obediencia, la lealtad, la decisión o la valoración. No se puede comprender lo político como tal, si no se acepta seriamente la exigencia implícita o explícita de juzgarlo en términos de bondad o maldad, de justicia o de injusticia, si no se le aplican unos módulos, en suma, de bondad y de justicia. Para emitir un juicio razonable se deben conocer los verdaderos módulos. Si la filosofía política quiere encuadrar acertadamente su objeto —apunta Leo Strauss— tiene que esforzarse en lograr un conocimineto genuino de esos módulos. La filosofía política consiste en el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo".[2] Ontica y axiología

[2] LEO STRAUSS, *¿Qué es filosofía política?*, pág. 14, Ediciones Guadarrama.

de lo político en esfuerzo consciente, coherente, continuo por llegar a la verdad con certeza. Los politólogos suelen pensar —¡grave error!— que sólo necesitan, en materia filosófica, de la metodología o lógica. Ignoran o pretenden ignorar que su ciencia política se apoya —explícita o implícitamente— en una óntica y en una axiología de lo político. La *praxis* política está entremezclada de simples opiniones y de verdaderos conocimientos políticos. La vida política cotidiana está llena de errores, suposiciones, creencias, prejuicios, predicciones. Pero hay en ella, también, hombres que se dedican exclusivamente a la tarea de recoger y asimilar el conocimiento científico sobre lo político. Lo que verdaderamente escasea es el politósofo que emita juicios de valor y nos ilumine en el perenne esfuerzo del hombre por conseguir una morada en la que pueda ser él mismo y convivir fraternalmente con sus semejantes. Una ancha y hospitalaria morada que de albergue a todos los proyectos humanos y nos permita decir nuestra palabra leal.

La ciencia política o politología no puede pronunciarse sobre si ella misma es buena. Los politólogos que pretenden eludir la axiología con una curiosa "ética avalorativa" emiten implícitamente juicios de valor al estudiar los fenómenos políticos más importantes: formas de gobierno, legitimidad del poder, grupos de presión, sistemas electorales, etc. Si se admite que lo político tiene un fin —y toda actividad consciente del hombre lo tiene—, se tiene que admitir un pauta a cuya luz se juzgarán las instituciones y las actividades políticas.

La creencia de que el conocimiento científico particular es la forma suprema del conocimiento humano lleva aparejado el olvido —cuando no el desprecio— del conocimiento filosófico. "El acontecimiento fundamental del año 1933 —afirma Leo Strauss refiriéndose al advenimiento de la era hitleriana en Alemania— vendría a probar, si es que esa prueba era necesaria, que el hombre no puede dejar de plantearse el tema de la sociedad buena y que no puede tampoco librarse de la responsabilidad de dar una respuesta, remitiéndose a la historia o a cualquier otro poder distinto de su propia razón".[3] Ninguna cratología, ninguna ciencia política ayuna de verdadera sabiduría podrán eliminar y sustituir a la politosofía. La política no queda desfigurada, tan sólo, por la politiquería. Queda desfigurada también —y de manera más peligrosa— por la desfiguración técnica encubierta con razones de eficacia.

La politosofía se apoya en la antroposofía. Y la antroposofía descansa en la metafísica integral, esto es en la teoría de la "habencia" (totalidad de cuanto hay en el ámbito finito y fundamento de esa totalidad).

[3] *Ibid.*, págs. 34 - 35.

5. — *Politosofía y política.*

La politosofía es una visión primera de la política, una concepción, a la vez viva y teorética, que posibilita la edificación, sobre ella, de las ciencias políticas particulares. Sobre esta rica y previa visión de conjunto, podrán los científicos de la política y los políticos manejar el arsenal inmenso de datos almacenados en un archivo muerto. Una politosofía auténtica es, cabalmente, transfiguración del estado pasional del partisano político, superación del momento psicológico en la objetividad del problema que, como tal, no resulta en absoluto menos íntimo a la conciencia, ni menos personal y doloroso. Querer reducir toda la realidad de la política a un momento de la existencia estatal o internacional es como pretender cubrir el mundo con una gota de agua. El existencialismo inmanentista reduce la política a pura exitencialidad. Todo se hunde en lo finito del momento político y desaparece la posibilidad de fundar valores objetivos. Por este camino llegamos a la negación de la política en lo que ésta tiene de universal y objetiva. De ahí la imperiosa necesidad de construir un conocimiento supra-empírico y supra-histórico —sin desconocer la experiencia y la historia— que estudie la estructura esencial y el sentido de la política en todos sus estratos.

Mi propósito fundamental ha sido el de ofrecer las bases y las líneas directrices de una politosofía —tarea primerísima, requerida por nuestro tiempo— concebida como prolegómeno de toda fenomenología política. Abundan los análisis fenomenológicos —agudos y provechosos— sobre la política, pero échase de menos una politosofía que pueda servirle de fundamento y de guía. Si no se emprende la tarea de determinar la estructura esencial y la finalidad de la política en su integridad, hay el peligro de perderse en un mar de confusiones. No basta señalar cómo funciona la política, menester es precisar su relación con la realidad última metafísica y buscar el sentido ético de la actividad política.

La politosofía es una ciencia viva y teorética que se rige por conceptos universales, fines objetivos, un orden inmanente y una finalidad concretada en la vida socio-política del hombre. Imposible desconocer las formas históricas concretas de las instituciones políticas —los *singularia*— porque sin ella no podría elevarse a la idea, al orden necesario, a las normas críticas para cualquier sistema político concreto. Pero esas formas históricas concretas de las instituciones políticas sirven como material para extraer el principio universal inmanente. La politosofía ofrece solamente la urdimbre de los principios generales sobre la cual la política, como un arte arquitectónico, guiada por la prudencia, construirá el orden concreto temporal y mutable.

Pedir a la politosofía la solución de cada caso político en el orden concreto siempre cambiante es confundir su naturaleza con la "praxis" política. Pedir al político práctico que prescinda de las luces de la politosofía y que arregle el caso concreto como mejor le convenga, es caer en oportunismo ciego a los valores éticos, en maquiavelismo o inmoralismo. El dirigente político soluciona las situaciones concretas en las que tiene algo que hacer u omitir. Pero la trama de principios y normas se la brinda el politósofo. El político puede y debe elegir las medios prácticos, pero debe instruir su conciencia y pedir luces a la ciencia. Así forja su propia responsabilidad —de político y antes que político de hombre—, guiada por la prudencia. Político que no se guía por la prudencia es un político malo que hará mala política.

"La prudencia y sus clases, *prudencia regnativa*, necesita dos cosas: el conocimiento de los principios de la razón y el conocimiento de la situación actual, los medios apropiados, la experiencia y los consejos de los técnicos sobre lo que debe hacerse *hic et nunc* para la realización de los proyectos inmediatos que se ofrecen al político en orden a la realización de los fines últimos de la vida política: orden, paz y justicia. Así, la filosofía política y la política en cuanto arte se coordinan recíprocamente. La filosofía política elabora los principios, las normas críticas para la acción política, los fines últimos, la trama. No es de su incumbencia, en primer término, juzgar sobre la congruencia de los medios, su valor técnico, su relación con otros campos de la vida humana, social y espiritual, aunque su tarea consista en señalar los medios que son intrínsecamente malos, injustos e inmorales. La valoración positiva de los medios para un fin éticamente positivo —advierte Heinrich A. Rommen— debe afectar en primer lugar al jefe político, y la crítica técnica de tales medios al científico político".[4] Es la politosofía y es la politología la que se refiere a lo universal; la política se refiere al presente, a la situación contingente, a la elección de los nuevos medios adecuados al problema que se vive y a los fines inmediatos. El mundo del político es el de los *agibilia*. Lo podríamos comparar con el práctico de la navegación que lleva el barco a buen sitio para que no encalle. Cuando los prácticos de la política actúan sin consideración a la politosofía y a las normas éticas inmanentes de su actividad, se comportan como bárbaros que atropellan la sabiduría, la ciencia y los sentimientos éticos del pueblo.

La comunidad política no es un mero hecho, una mera fuerza natural ciega. La comunidad política existe por los continuos actos

---

[4] HEINRICH A. ROMMEN, *El Estado en el pensamiento católico*, pág. 69, traducción de Enrique Tierno Galván, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956.

políticos. Una politosofía no es ni puede ser un estudio metafísico de la política en la vida social. La óntica política en la vida social no es algo inerte; sino vida activa, vida práctica, vida ética... La politosofía mira necesariamente un existir político concreto, libre y racional. El orden del fin ha de realizarse aquí y ahora. La ética es una prolongación de la metafísica. La naturaleza de la política es también su fin, su razón práctica.

No han faltado politólogos que quieran reducir la política a pura ciencia positiva con métodos inductivos, estadísticos y estudio comparativo de los hechos. Imitan los principios de las matemáticas y de las ciencias naturales, sin advertir la peculiaridad de lo específicamente político. Lo más que obtienen son generalizaciones y tipologías; nunca normas para la acción ni criterios axiológicos. Las cifras globales no suplen los criterios axiológicos. El cazador de minucias puede acumular una gran cantidad de hechos individuales y transitorios pero no puede llegar a una metafísica y a una ética política. La politosofía y la politología, en cambio, conducen hacia el "deber ser" como base de la política. Porque, ¿acaso la política no es un sistema de actos humanos —cualificados— realizados por medios buenos o malos para un buen o mal fin común?

La politosofía no es un pensamiento en el vacío; tampoco una mera deducción geométrica racionalista de proposiciones desde ciertos presupuestos o axiomas innatos. Pensamiento reflexivo sobre el material de los hechos y de las ciencias políticas que nos ofrece un saber y un sabor de ultimidades. A la politosofía se llega por la razón teórica y práctica, por la experiencia y por el amor al bien común.

## 6. — *"Ethos" y "Cratos"*

La autoridad —en sentido jurídico— es el derecho o la facultad de gobernar. El término latino "potestas" designa este derecho o facultad. En sentido antropológico y moral, la autoridad es el modo de ser de una persona que suscita natural acatamiento. Es lo que entendían los romanos por la palabra "auctoritas".

El poder es la efectiva capacidad de mandar en el mundo de la praxis. Trátase de un hecho. Pero este hecho no carece de implicaciones y complicaciones jurídicas. Se puede tener poder sin tener autoridad y se puede tener autoridad sin tener poder. Cabe una tercera posibilidad: tener autoridad y tener poder. Es el ideal de todo gobernante.

A mayor autoridad menor uso del poder; a mayor uso del poder menor autoridad. He aquí una ley que podríamos formular para la politología.

Si la autoridad existe en el marco jurídico, no cabe hablar, en rigor, de autoridad legítima, puesto que siempre se trata de un derecho o facultad de gobernar. Una "autoridad ilegítima" no es, en puridad, una autoridad sino una pseudo-autoridad, un cacique sin credenciales, un asaltante del poder.

Ahí donde hay sociedad ahí hay autoridad. "Ibi societas ibi auctoritas", podríamos decir parafraseando a Cicerón. Más aún, ahí donde hay sociedad, hay —debe haber también— una efectiva capacidad de mandar, esto es, un poder.

¿Cuáles son los títulos de legitimidad de un poder? ¿Cuándo puede afirmarse que el poder se convierte en autoridad? He aquí formuladas dos importantes interrogantes que ponen de manifiesto la esencial relación entre *"ethos"* y *"cratos"*.

Se ha dicho —y con razón— "que si la autoridad sin poder es anarquía, el poder sin autoridad es despotismo". Pero vayamos al fundamento de la legitimidad del poder. El poder es legítimo, desde el punto de vista de la *causa eficiente,* cuando el gobernante ha sido electo por el pueblo o cuando cuenta con el consentimiento tácito popular. El poder es legítimo, desde el punto de vista de la *causa final,* cuando se ejerce para el bien común. Estamos ante un fenómeno moral de permanencia, de reconocimiento popular. No basta la legitimidad de origen. Hitler la tuvo en 1933. Pero careció de legitimidad de ejercicio por la sistemática perversidad de su régimen. Los universitarios alemanes que desobedecieron la tiranía hitleriana y se rebelaron contra ella siguieron la mejor tradición occidental en materia de filosofía política.

Mientras la legitimidad de origen es un asunto de legalidad —mecanismo regulado por la ley—, la legitimidad de ejercicio es la única que en rigor puede llamarse legitimidad teleológica o moral. La falta de legalidad en el acceso al poder puede purgarse cuando el poder se ejerce para el bien común y se cuenta con la aquiescencia popular. El usurpador puede convertirse en gobernante legítimo, pero nunca el tirano de ejercicio. Lo ideal, claro está, es que a la legitimidad de ejercicio se aúne la legitimidad de origen.

El ejercicio del poder adquiere su cabal sentido cuando se pone al servicio de la dignificación de la persona humana. El "cratos" al servicio del "ethos".

La autolimitación del poder ha tenido diversas motivaciones y modalidades. En la época del absolutismo únicamente la religión contenía el poder. Todo dependía de la conciencia religiosa del soberano. Más tarde se advirtió la necesidad de convertir el poder en algo razonable y justo. La moralización del poder culminó en el Estado de Derecho —con la división de las funciones del poder— y en la institucionalización de la oposición. Se comprendió que no bastaba el fuero interno de la moral, que era preciso idear una forma técnica de autolimitación del poder. Entre el "poder de hoy" y el "poder de mañana" se da un "fair-play". La oposición tiene sus derechos y sus funciones. Se cuenta con ella para la democracia en acción. El pluralismo socio-político no sólo respeta sino que promueve y garantiza la existencia de grupos intermedios, municipios, sindicatos, asociaciones profesionales... La democratización del poder trata de que participen en el poder el mayor número posible de ciudadanos. Promueve la opinión política extendiendo la información político-económica mediante una vasta red de comunicaciones.

El retoricismo parlamentario, la burocracia organizatoria de los partidos de masas, las oligarquías políticas son obstáculos a las democracias en una sociedad en transformación. La especialización del poder ha llevado a una tecnoburocracia y a un desinterés por la política. Lo más grave de las actitudes desertoras de la política es la creciente abstención electoral. La sustitución de las ideologías por la real problemática socio-económica presenta una cara positiva (comisiones especializadas de estudios, equipos de trabajo, planes de desarrollo económico) y una cara negativa (tecnocracia ayuna de sabiduría política, pretendida sustitución del político por el "manager").

El "cratos" al servicio del "ethos" exige un espíritu de cooperación fraterna en vez de la praxis competitiva. El Estado no existe tan sólo para vigilar la preservación de las libertades sino para realizar positivamente el bien público temporal, para conseguir el bienestar material y la dignificación de todos, para implantar la justicia y la igualdad esencial de oportunidades.

Muy lejos ya del Estado liberal, el Estado de nuestros días está percatado de que le corresponde la dirección democrática de las fuerzas sociales en aras del bien común. Como sujeto de eticidad el Estado imparte la justicia distributiva y promueve la libertad de las mayorías y de las minorías. La lucha por la instrucción del pueblo, la integración a la sociedad de los marginados, las oportunidades de movilidad social, los seguros de paro, invalidez y vejez, no fueron tareas estatales de los políticos de los siglos XVIII y XIX. La "ingeniería social" del siglo XX pretende vanamente neutralizar moralmente la esencia de la política

para caer en un pantecnicismo. Sin desconocer los condicionamientos técnicos de la ética en la política, cabe señalar —como lo ha hecho José Luis L. Aranguren— que la eticidad es el origen mismo de esa "elección" de la organización técnica y sigue estando en su aplicación, en todos los niveles. La *tekhne* aplicada al hombre no es la pura *tekhne*, sino *praxis* ético-técnica.[5] La importancia insoslayable del punto de vista de los intereses económicos y de la tecnoburocracia tienden a juzgar los problemas políticos en términos puramente económicos o en términos puramente administrativos. Estas simplificaciones inaptas para comprender el fenómeno político en su integridad tienen que ser reducidas a sus justos límites. No andamos en pos del "modelo del consumidor satisfecho" (E. Tierno Galván), sino de la democratización real: económica, social y política para arribar a una socio-síntesis pacífica y fraterna.

## 7. — *La vocación política de mando.*

La vocación no es una simple actitud, sino una atracción que una persona siente por una forma de vida. Las actitudes se controlan, las vocaciones se acatan o se traicionan. Originariamente, en el lenguaje del cristianismo paulino, se nos decía: "Cada uno permanezca en el estado en que fue llamado".[6] En este sentido profundo que derrama la etimología "vocatio", "vocationis" (acción de llamar), la vocación es una llamada que se traduce en un impulso interior sentido por el hombre para realizar una *misión* en la vida, de mayor o menor relieve histórico. Para la vocación genuinamente descubierta y aclarada, siempre se tiene talento. Es un contrasentido afirmar —como lo hace Nicolás Abbagnano— que la vocación es una forma de actividad para la cual el ser humano "puede ser apto o puede no serlo" y que "una vocación, por lo tanto, puede ser también un callejón sin salida".[7] No confundamos la vocación con gusto. Cuando nos sentimos llamados verdaderamente a una forma de existencia, a un modo integral de propender a la plenitud, es porque podemos realizarlo, o porque corresponde a nuestra cabal naturaleza.

El gobernante o el dirigente político exige condiciones psicológicas y morales que no se dan en todos los seres humanos. El hombre jefe, el hombre capacitado naturalmente para mandar es, en la luminosa imagen platónica, un tejedor de hilos vivos, de hilos humanos que hay

---

[5] JOSÉ LUIS L. ARANGUREN, *Etica y Política*, pág. 232, Ediciones Guadarrama.
[6] SAN PABLO, *I Corintios*, VII, 20.
[7] NICOLÁS ABBAGNANO, *Diccionario de Filosofía*, pág. 1195, Fondo de Cultura Económica, 1963.

que conjugar en bien de todos y de la paz de la "polis". El arte de gobernar es como el arte de tejer una trama humana elástica y resistente.[8] La vocación de gobernante es una vocación de servicio, una vocación de respeto a la alteridad, una vocación de promoción de bienestar y de paz social para todos. El gobernante auténtico es un realizador de justicia y un promotor de la "humanitas" en la vida social. Difícil tarea que no puede realizarse sin ciencia y arte políticos, sin virtudes morales —la prudencia, ante todo—, sin sentido de tacto y sin conocimiento de las circunstancias históricas y de las situaciones vitales. No resulta fácil saber ponerse al nivel de los que obedecen sin perder autoridad. Saber seguir siendo hombre a pesar de poseer poder político requiere una honda sensatez. Además de las cualidades morales, el dirigente político necesita —cualidades psicológicas— saber escuchar, saber juzgar, saber decidir y mandar. Cualidades que se adquieren en la experiencia sobre un fondo de aptitudes naturales que no todos los hombres tienen.

El dirigente político no es el técnico en economía o en administración. Se puede ser un experto en administración pública sin tener dotes de gobernante. El mando tiene un sentido rigurosamente político y nunca un sentido paternalista. Coordina la acción de los gobernados para promover y asegurar la unidad y el bien público temporal. Pero no se trata solamente de coordinar sino de realizar positivamente la justicia y la paz social que desembocan en el bien común. Y todo ello con llaneza ("¡Llaneza, Sancho, que toda afectación es mala!", advierte Don Quijote). Saber seguir siendo hombre entre los hombres, sin ebriedades del poder, a pesar de poseer imperio. El gobernante tiene que saber estar por encima del resentimiento. El egregio maestro Juan de Avila, amonestaba a su amigo el intendente de las tierra de Sevilla, a que pensase que la política es "profesión de hacer bien a muchos aún con pérdida propia; y quien no es rico en amor, vuélvase de esta guerra, que no es para él". Palabras de oro, que no tienen desperdicio, y que nos permiten distinguir al auténtico político del pseudo-político. A la manera platónica, cabría decir: que no ingrese a la política de mando "quien no haga profesión de hacer bien a muchos aún con pérdida propia y quien no sea rico en amor". El gobernante formado ha de tener, por supuesto, preparación técnica, rectitud moral, diligencia. El "ethos" del gobernante se configura con cualidades personales, aptitudes y habitudes, experiencia y conciencia. Aristóteles gustaba de trazar retratos —como el del magnánimo— que tenían valor paradigmático y cumplían funciones modélicas. Mal puede orientarse el gobernante empírico si no tiene en su mente y en su corazón un

[8] PLATÓN, *El Político*, In II, lect. 5.

gobernante ideal. El gobernante ideal debe, ante todo, ser prudente, esto es, saber elegir los medios aptos para conseguir un fin honesto, dirigir bien a los hombres tratándolos con respeto y amor. Pero para dirigir bien a los hombres se requiere conocerlos y tener un sentido realista de las situaciones y de las circunstancias. El catálogo de cualidades que ha de tener el gobernante es muy extenso. No bastan las cualidades enunciadas —prudencia, conocimiento de los hombres, sentido realista—, requiérese, además, prestigio, equilibrio, madurez, independencia, ejemplaridad, observación, carácter, bondad, sencillez. Ha de saber oir, pensar, valorar, dirigir, alegrar, no sobrecargar. El arte de gobernar es el arte de hacerse cargo de los problemas, de innovar, hacer que los otros hagan, saber negar, autorizar... Son señales de buen gobierno: el régimen justo y humano, la satisfacción generalizada, la simpatía a la autoridad, la libertad de acción, la estabilidad, el trabajo serio y alegre, la entrega al cargo. La política, siempre programática, es un enfrentamiento con el futuro. El buen político ha de prever y dominar el próximo porvenir. Hombre de su tiempo que sabe instrumentalizar proyectos como representante genuino de pueblos haciendo camino histórico con su andar político.

## 8. — *Estado funcional y Estado de Justicia vivificada por el amor.*

Ciertas mutaciones en un sector del universo político —ocaso de las ideologías, pragmatismo, despolitización de la Administración Pública— han llevado a pensar en una figura estatal enteramente nueva: el Estado funcional. La hipótesis del Estado funcional la formula Georges Burdeau en tres proposiciones: "las sociedades contemporáneas altamente desarrolladas parecen haber accedido, en razón de su tecnicidad, a un grado de integración tal que les permitirá asumir el control de su propia evolución; las técnicas paracen ser lo bastante poderosas para subordinar a su servicio los fines del Poder, lo que tendrá, como consecuencia, librar a la actividad política de la lucha para concentrarla en la gestión, y, finalmente, en tal contexto, el Estado, sustraído a su papel de objeto de la rivalidad de las fuerzas políticas, parece llamado a convertirse en el instrumento por el que la sociedad existente logrará regularse conforme a los objetivos de desarrollo, crecimiento y expansión que polarizan su dinamismo".[9] Parte Burdeau de una falsa concepción de la política al desvincular el poder de su fin. "La actividad política —afirma— se ordena en

[9] GEORGES BURDEAU, *L'Etat*, Editions du Seuil, París, versión española de César Armando Gómez: *El Estado*, págs. 148-149, Seminarios y Ediciones, S.A., Madrid.

torno a dos ejes fundamentales: tomar el Poder y ejercerlo".[10] Reducida la política a pura lucha del poder, pasa a postular una nueva exigencia: "que la realización de las tareas gubernamentales ocupe más energías sociales que las movilizadas por el combate para apoderarse del título que autoriza a realizarlas".[11] Lo importante, ahora, no es ya tomar el Poder, sino ejercerlo. Todo es cuestión de previsión y cálculo. "Con el progreso de los conocimientos económicos y sociológicos, se ha llegado a deducir de la estructura y los motores de la vida colectiva cierto número de principios o imperativos de los que depende el correcto funcionamiento del conjunto. En adelante, ni la formulación de las normas ni la designación de los objetivos podrán ser consideradas fruto de preferencia o aplicación de filosofías, sino determinadas por la sociedad misma conforme a su propia coherencia".[12] En este determinismo neo-capitalista de Georges Burdeau no queda sitio para la libertad gubernamental. El ser social impone sus exigencias racionales y sólo cabe una lectura del texto cifrado. "La apología de la gestión —asegura el politólogo francés— va ligada a la aceptación de la sociedad neocapitalista, tenida por norma ineluctable en la que deben incribirse los grupos humanos llegados a cierto grado de desarrollo industrial".[13] Pero esta ineluctabilidad de la sociedad neocapitalista concebida por Burdeau es una afirmación puramente gratuita. Estamos de acuerdo, eso sí, en que todos vamos embarcados en el mismo navío, aunque haya viajeros de entrepuente y los haya de toldilla. Si hay una misma meta del viaje, "nada prohibe extender a todos el confort de unos cuantos". Precisamente la justa distribución de la riqueza impide desvalorizar —como pretende hacerlo Burdeau— la lucha política. Lo que podemos pedir es una lucha sin odio y sin barbarie. Lo que cabe esperar es una morada en la que el hombre pueda ser hombre —salvaguarda de su vocación singular— entre los hombres. Lo que podemos empezar a edificar es una morada ancha y acogedora, pluralista y democrática que de cabida a todos los proyectos en un *habitar creador.*

Más allá del Estado funcional, en típica "Aufhebung", postulo el *Estado de justicia vivificada por el amor.* En ese Estado reconocemos, conservamos e incorporamos el bienestar (modelo de la sociedad opulenta), el poder (modelo de la sociedad dominadora), la razón científico-técnica (modelo del Estado funcional), la libertad (modelo de la sociedad descondicionada), la información (modelo de la sociedad informada). Todo auténtico valor debe ocupar el rango que le com-

[10] *Ibid.*, pág. 149.
[11] *Loc. cit.*
[12] *Ibid.*, págs. 151-152.
[13] *Ibid.*, pág. 153.

pete. Pero la jerarquización sólo puede lograrse si las cualidades valiosas de los diversos modelos de sociedades políticas se dejan animar por el Estado de justicia vivificada por el amor. La vida social depende, para su cabal desarrollo, de la realización de la justicia, en la totalidad de sus aspectos, y de la práctica de la caridad. Hablo de caridad —"charitas"— en la maravillosa hondura y en la noble unción que derrama su etimología. Los deberes hacia nuestros semejantes no se agotan en las relaciones de justicia. Pero la caridad, que complementa la justicia, no dispensa las obligaciones de esta última. En este contexto, el ejercicio del poder —tan importante para el Estado funcional— sería reducido al estrecho ámbito existencial que le corresponde, permitiendo el florecimiento y la preponderancia de otras relaciones humanas —solidaridad, compañerismo, amistad, admiración, compasión— que aún careciendo del "ius imperii", de las "majestas" estatal, nos sitúan más cerca de la "humanitas". Es la "comunión" verdadera —y no la discordia— la que respeta el misterio del hombre.

Entiendo por Estado la agrupación política soberana, geográficamente localizada y organizada teleológicamente respecto al bien público temporal. De esta definición se desprende el insoslayable elemento funcional del Estado: su organización,su voluntad de resultados, su espíritu de gestión. Adviértase, no obstante, que la organización es teleológica y tiene su causa final en el bien público temporal. Y al bien público temporal no se llega si no es por caminos de justicia y de amor. Hasta el territorio cesa de ser un puro "ámbito espacial de validez normativa" para convertirse en casa, en terruño, en "terra patrum" que permite al hombre habitar humanamente en suelo nutricio. Y el pueblo cesa de ser un abstracto cuerpo electoral, una masa amorfa y neutra, una muchedumbre que aclama al Jefe para adquirir tonalidad humana de compatriotas y estilo de vida para realizar un destino en lo universal. Tras el poder del Estado funcional está la energía de una idea. Idea fuerza que no desconoce las estructuras sociales existentes, con todos sus condicionamientos, pero que las utiliza para un futuro deseable: paz, bienestar, justicia, amor, dignificación... El poder estatal no está encadenado por la sociedad técnica, ni la lógica interna de los mecanismos sociales basta para paralizar la imprescindible autoridad reguladora. El Estado de un pueblo adulto, instruido, prudente y tolerante no puede permitir la resurrección de un despotismo ilustrado ni de un Leviatán teledirigido. Los objetivos del Estado no coinciden con los objetivos de la técnica, aunque no los pueda desconocer. La total tecnificación de la vida colectiva, las doradas perspectivas enlazadas por los futurólogos, urbanistas y obsesos del desarrollo no deben transformarse en una política sin alma, en un instrumento opresor de un conformismo

anónimo. El humanismo político exige extender la libertad a todos y hacerla compatible con la libertad de los demás. Este mismo humanismo político pide, también, que el bien público "prive por encima de las ganancias o beneficios de las 'grandes sociedades' y por encima de un Estado concebido como poder y dominación" (Aranguren). No podemos renunciar a los sistemas sociales de previsión y a la organización social de la democracia política. La "sociedad de la abundancia" puede proporcionarnos un "cibernántropo" cuyo ideal no pase de la altura de su sombrero. El Estado no está para construir un "templo de la concupiscencia", ni los gobernados están para ser manipulados en un gigantesco supermercado cuyos productos basten para colmar el afán de plenitud subsistencial.

Tendremos que hallar nuestra felicidad, nuestro equilibrio, nuestra salvación en las nuevas estructuras —tecnológicas, económicas, sociales—, sin esclavizarnos a ellas. Uno de los politólogos más lucidos y penetrantes en los Estados Unidos, Michael Weinstein, ha visto, con perfecta claridad, que el sistema político no es autoequilibrante ni autodesenvolvente. A través de los humanos esfuerzos puede adecuarse a los propósitos humanos. "Given a political theory grounded in an ontology of human action, fears that constructive political theory is dead are revealed as unwarranted, and new directions for creation are opened up for inquiry and action".[14] Traduzcamos: "Dada una teoría política fundada en una ontología de la acción humana, los temores sobre la muerte de la teoría política constructiva se revelan como injustificados, y nuevas direcciones para la creación quedan abiertas para la pesquisa y la acción".

El hombre está más ligado que nunca a la estructura socio-política. De ahí la imperiosa necesidad de motivar el consenso del poder. Poder que ata, liga y obliga a gobernantes y a gobernados. Poder que se constituye —sociológicamente— *en* el consentimiento habitual de los gobernados, pero que adquiere consistencia propia y magnitud objetiva. Por eso vincula a sus propios titulares y suscita obediencia. Obediencia de personas libres y no de la "gente". Mando de servidores públicos y no de propietarios del poder. El hombre y los valores para el hombre son finalidades esenciales de la política. El Estado de justicia vivificada por el amor tiene ante sí la egregia posibilidad de ser el órgano de realización de la verdadera vocación humana. En política —iluminada desde la politosofía— no se debe actuar sin justicia, pero no se puede vivir humanamente sin amor.

[14] MICHAEL WEINSTEIN, *Philosophy, theory and method in contemporary political thought*, pág. 262, Scott, Foresman and company, Glenview, Illinois - London.

Hasta ahora no hemos ensayado seriamente la unidad del amor y el poder. Esa unidad nos llevaría a una política sin enemigo. Una política que usaría hasta la coacción para remover los obstáculos contra el amor, pero nunca para destruir a quien actúa contra el amor. Una política que intentaría plenificar al hombre, destruir en él lo que se opone al amor, y reunir a los convivientes en socio-síntesis pacífica y fraterna. Una política que no resolvería ninguno de sus grandes problemas si gobernantes y gobernados no los mirasen a la luz de su propio ser y del Ser fundamental y fundamentante.

AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE
*México*

# FRANCISCO ZUMEL, EXCELENTE INTERPRETE Y ACERRIMO DEFENSOR DE STO. TOMAS

En 1920 publicaba en Madrid el eminente sabio P. Guillermo Vázquez Núñez —víctima que fue de la insania comunista en los comienzos de la Cruzada Española— su *Memoria*: "El Padre Francisco Zumel, General de la Merced y Catedrático de Salamanca (1540-1607)", galardonada con premio extraordinario en la Universidad Central de Madrid. Con ella traía de nuevo a la actualidad un filósofo y teólogo, otrora maestro de maestros y prez de la Universidad de Salamanca en sus mejores tiempos.

Fr. Gabriel Téllez —Tirso de Molina— que en sus años mozos conoció al Maestro y apreció su magisterio en las aulas del Alma Mater salmantina, dedica los mayores elogios a su actuación en la Universidad, en la cual, dice, "a su arbitrio dispone, manda, establece, veda, reforma y todos le obedecen, padre único de la Universidad, que a las de Europa llama hijas." [1] Del mismo historiador están tomadas las palabras que encabezan este trabajo. Era Zumel "excelente intérprete y acérrimo defensor de Sto. Tomás." Sus obras teológicas nos le manifiestan como eximio comentarista del Doctor Angélico, cuyo pensamiento trató siempre de poner en claro, aún en oposición a sus amigos tomistas como Báñez y otros que, a pesar de las buenas intenciones, incurrieron con sus interpretaciones en varias aporías insolubles.

## 1. *Anotaciones biográficas*

Francisco Zumel nacido en Valencia en 1540, vistió el hábito de la Merced en el colegio de la Veracruz de Salamanca y allí prosiguió

[1] Fray Gabriel Téllez - Tirso de Molina, *Historia general de la Orden de N. Sra. de las Mercedes*, Edición crítica por M. Penedo, Madrid, 1974, vol. II, p. 203.

su formación religiosa e intelectual bajo la dirección del célebre Maestro Fr. Gaspar de Torres, Vicecanciller de la Universidad y reformador de los estatutos de la misma. De 1561 a 1567 cursa Teología en la Universidad y en 1580 hace oposiciones a la cátedra de Filosofía Moral en contra de Fray Luis de León, que era mucho más antiguo que él y había sido su maestro, a pesar de lo cual, Zumel obtuvo en dichas oposiciones 122 votos contra 101 de Fray Luis.[2]

La Orden de la Merced le distinguió con honrosos cargos. En 1573 le nombró ya Rector del Colegio llamado de la Veracruz, de Salamanca; en 1585 fue elegido Provincial de Castilla y Portugal y de las Islas de la mar Océano. Finalmente, en 1593 fue elevado a la suprema dignidad de la Orden. Reunidos los capitulares en Calatayud, el Presidente, que era el Arzobispo de Zaragoza, leyó una provisión de Felipe II en la que el Rey Prudente manifestaba al Capítulo que sería muy de su agrado que, habida cuenta de las *preclaras dotes del P. Zumel,* fuera elegido General, como así se verificó, obteniendo todos los votos. En la Orden reformó y estimuló los estudios y acabó de implantar todas las reformas del Concilio de Trento.[3]

No fue menor su actividad y eficacia en los asuntos de la Universidad, procurando siempre defender y aumentar en lo posible su prestigio.

## 2. *En los comienzos de las controversias "de auxiliis".*

En 1582 el jesuita P. Montemayor escogió a Zumel para presidente de un Acto Teológico en que el propio Montemayor defendería algunas tesis referentes a las condiciones del mérito en Cristo. En la discusión intervinieron Báñez y otros profesores. Zumel calificó de heréticas algunas aserciones y Fr. Luis de León, que salió a la defensa de Montemayor, llamó nada menos que luteranos a sus adversarios. Este Acto Teológico señala el comienzo de las disputas *De auxiliis,* que tanta importancia habían de tener muy poco después. "Zumel, dice el P. Vázquez Núñez, se vio envuelto en esta lucha, a pesar de que sus opiniones le distanciaban casi por igual de los primeros campeones. Si se examinan detenidamente sus ideas, es fácil ver que se apartaba casi tanto de Báñez como de Molina".[4] Cuan ciertas sean estas palabras se verá al exponer la doctrina de Zumel sobre la gracia. Sin embargo Molina consideróle siempre como enemigo y Báñez como

[2] Vide el *Proceso* de estas Oposiciones en la revista *Religión y Cultura,* Escorial, vols. 2 a 4.

[3] Cfr. BERNARDO DE VARGAS, *Chronica Sacri ac Militaris Ordinis B. M. de Mercede,* Palermo, 1619, vol. II, p. 235.

[4] VÁZQUEZ, *Fray F. Zumel,* p. 49.

amigo. Aquél, en la edición antuerpiense de la *Concordia,* añadió unos largos apéndices para contestar principalmente a los reparos que Zumel le había hecho.[5] Así se desprende de la carta que el mismo Molina dirigió al Papa y en la que, refiriéndose a la 2ª edición de los *Comentarios* del mismo Zumel, le dice al Sumo Pontífice que "a ellos he respondido copiosamente en la nueva edición antuerpiense de nuestra *Concordia* confirmando mis ideas y convenciendo de error los dichos de esa segunda edición, por lo cual suplico humildemente a Va. Santidad mande leer esta edición de la *Concordia*" etc.[6] Zumel siguió profundizando en estas cuestiones hasta publicar más tarde las *Disputationes Varias,* como luego veremos.

Por orden del Nuncio escribió en 1602 una disertación para probar que era de fe divina que el Papa Clemente VIII era verdadero sucesor de S. Pedro. Esto le ocasionó la mayor satisfacción que a sus años pudiera recibir pues el Papa complacidísimo de ello le dirigió un breve sumamente laudatorio. "Ya antes de ahora, le dice entre otras cosas el Papa, teníamos noticia de tu virtud é insigne doctrina y, lo que vale más, del ardor con que defiendes la fé católica... manifiestas que no sólo te adorna la ciencia que muchas veces desvanece sino también la caridad que siempre edifica... Ten por cierto que nos ha sido gratísimo éste tu trabajo y erudito desvelo, etc." Suárez que vio en este breve, como nota Scorraille, una especie de confirmación de las doctrinas de Zumel, suplicó por diversos conductos le fuera concedido a él otro semejante, como en efecto lo obtuvo de la Santidad de Paulo V.[7]

No contento el Papa con haber enviado al Maestro Zumel el dicho breve le manifestó además, por medio del Nuncio, el deseo que tenía de conocerle y hablarle, no era difícil entrever en esas palabras del Pontífice la intención de hacerle alguna honorífica distinción. Zumel así lo entendió y escribió al Procurador de la Orden en Roma diciéndole que a sus años, y estando como estaba contento con su honesta suerte, prefería quedarse en Salamanca hasta su muerte.[8] Tuvo ésta lugar el 9 de abril de 1607. La Universidad le hizo solemnísimas exequias y lo mismo todos los conventos de la Merced y muchos de otras órdenes, sobre todo dominicos. Entre otras fue famosa la oración fúnebre que el maestro Luis de la Oliva, do-

---

[5] J. RABENECK en la edición crítica de la *Concordia* de Molina (Madrid, 1953) transcribe aunque no íntegramente las *Responsiones* de Molina a Zumel.

[6] Ap. A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús,* Madrid, 1912, IV, p. 257.

[7] "Notre théologien —Suárez— avait sans doute à coeur d'empêcher que la faveur, accordée a l'un des chefs du parti opposé, ne tournât a l'avantage de ses doctrines", RAOUL SCORRAILLE, *François Suárez,* París, 1912-13, vol. II, 173.

[8] VARGAS, *op. cit.,* II, p. 466.

minico, predicó en la Merced de Madrid. Zurbarán dejónos en uno de sus inmortales lienzos un retrato de Zumel que, procedente de la Merced de Sevilla, se conserva actualmente en la Real Academia de San Fernando de Madrid.

### 3. *Obras de Zumel*

1ª *De Deo ejusque opéribus... Commentaria in Primam Partem Sancti Thomae,* Salmántica. 1585-1587. Son dos gruesos volúmenes en folio. "En el primero estudia Zumel, dice el P. Vázquez, todas las materias comprendidas en las 43 primeras cuestiones de la Suma con gran lucidez y sólida argumentación, entre ellas las referentes al libre albedrío y predestinación, adoptando la actitud en que después se mantuvo siempre, con ligerísimas variantes y dando por primera vez a muchas cuestiones las soluciones que después adoptaron dominicos y jesuitas". Estos, sobre todo, aunque mucho lo impugnaron fue mucho más lo que de él tomaron, como el mismo Zumel "afirma".[9] En el segundo volumen estudia Zumel, las cuestiones 50 a la 113 dejando en medio las 74 a la 90 que dice las trataba en un volumen *De Anima* que no llegó a publicar. Los dos tomos se reeditaron en Salamanca 1590, Venecia 1597-1601 y, según Nicolás Antonio, en Lión 1609. En la segunda edición intercaló Zumel largas notas y apéndices para contestar a los ataques de Molina y de otros que desde la primera habían aparecido.

2ª *In Primam Secundae S. Thomae Commentaria,* Salamanca 1594. Dos vols. en folio. Trata en el primero las cuestiones 71 a 89 de la I-2ae y en el segundo las 109 a 114. Aunque sus obras sobre la gracia y la predestinación son las que en vida le dieron más renombre, sin embargo, la que por más tiempo siguió estudiándose fue ésta que es una profunda y solidísima moral que todavía hoy ofrece singular interés.

3ª *Variarum Disputationum, tam ad Primam partem, quam ad Primam secundae Sancti Thomae, tomi tres.* Tres tomos en un solo volumen en folio. Salamanca 1608 y Lión 1609 y 1628. Acabóse de imprimir esta obra muerto ya el autor. En el tomo primero estudia todo lo relacionado con la ciencia divina de los futuros libres. El segundo es un completísimo estudio de la voluntad humana y del libre albedrío. El tercero está dedicado por completo a las controversias sobre la gracia eficaz y la predestinación.

---

[9] VÁZQUEZ, *op. cit.*, p. 31.

4ª *Defensio iustificationis et processus censurarum ac mandatorum D. N. Pauli V, Pontificis Romani, Monarchae totius Ecclesiae, contra iniusta decreta Senatus Venetorum,* Salamanca 1606, 152 págs. en 4º. En este trabajo que, según Tirso de Molina, escribió por orden del Papa, estudia Zumel la doctrina católica sobre las relaciones entre las dos Potestades con claridad pocas veces superada y con rigor de raciocinio que aún hoy conserva toda su actualidad (P. Vázquez Núñez p. 68).

5ª *Censura circa librum de concordia patris Ludovici de Molina ex Societate Jesu.*

6ª *Tertia defensio gravissima, ubi palam véritas reseritur* etc. Estas dos obras que se conservan manuscritas en la Biblioteca Vaticana. (Barberini lat. 1083) fueron remitidas a Roma cuando el Papa avocó a su tribunal la controversia de *Auxiliis.* La primera, como lo indica su título, es una crítica de la *Concordia* de Molina; la segunda constituye el tercer alegato de los que a Roma se enviaron para la defensa del tomismo contra el molinismo en las dichas controversias. Al final lleva una encomiástica adhesión autográfica de Domingo Báñez. Estas dos obras fueron recientemente publicadas por V. Muñoz Delgado, bajo el título: *Zumel y el Molinismo,* Madrid, 1953, vol. de 204 págs.

7ª *Num sit de fide divina Clementem VIII, nunc viventem esse verum Papam succesorem Petri et Archi-pastorem verum totius Orbis?* Ya antes dije que este opúsculo lo había compuesto por orden del Nuncio Card. Ginmaslo y que le mereció el encomiástico breve de que antes hice mención.

Siendo general de la Orden publicó otros cuatro libros para servicio de la misma. El mismo Zumel nos dice que tenía escrita una *Philosophia ad Tyrones"* [10] y un tratado *De Anima* [11] además en el tomo 3º de las *Disputationes Varias* (p. 83) nos habla de *su tratado de la gracia eficaz* escrito en 1594 que quizá sea el mismo de la *Tertia Defensio gravíssima.* Finalmente el P. Marcos de Ostos (*Fragmentos para la historia de la Provincia de Andalucía.* Fol. 99) luego de enumerar las obras principales de Zumel, añade: "escribió otros muchos tratados y opúsculos de diversas materias escolásticas y morales, porque ningún caso ocurrió en su tiempo, sobre que no escribiese".

---

[10] ZUMEL, *In I P. Com.,* p. 326.
[11] ZUMEL, *op. cit.,* p. 553.

## 4. *Doctrinas de Zumel*

Zumel, cuyas obras teológicas abarcan casi todo el campo de la dogmática y de la moral, no construyó sin embargo ningún sistema propio. Sus escritos principales son comentarios a la Suma de Sto. Tomás, en los que, aunque en las líneas generales sigue al Santo, procede siempre, al tratar las materias, con grande amplitud, independencia de criterio y originalidad. A los grandes comentaristas del Angélico como Cayetano, el Ferrariense y Capréolo, aunque los utiliza muchas veces, con más frecuencia los combate. Aparte de los asuntos generales y problemas corrientes en los teólogos de su tiempo y anteriores, son varias las cuestiones que antes de él poco o nada se habían ventilado y en las que sus soluciones, más o menos discutidas en un principio, son hoy del patrimonio común en teología.

Imposible, en un artículo, dar nota de sus ideas ni siquiera en brevísima síntesis. Así pues, tan sólo expondré su pensamiento en lo referente a las cuestiones de la gracia y el libre albedrío, no porque esto sea lo más importante de Zumel sino por ser lo que en vida le dio más renombre y sobre todo por el interés que para la historia de estas magnas controversias doctrinales puede tener el conocer su pensamiento, pues sabido es que Zumel escribió sus *Comentarios* en 1585, tres años antes de que Molina publicara su *Concordia* y siguió luego ocupándose constantemente de estas cuestiones dando a muchas de ellas una solución intermedia en la que luego vinieron a confluir en parte las dos escuelas contendientes.

Molina, creyendo sin duda con ello defender mejor su causa, denunció la obra de Zumel a la Inquisición,[12] pero no surtió efecto alguno la denuncia pues, a poco de ella, la causa fue llevada a Roma por orden del Papa. Zumel se quedó en España aguardando la solución que en Roma se diese a la controversia y preparando, mientras tanto, otras obras.

Su pensamiento definitivo sobre la gracia y la predestinación expónelo Zumel en los tres tomos de *Disputationes Varias* y a ellos principalmente he de atenerme en la exposición. Para más brevedad en las citas de esta obra pondré tan solo las iniciales, el número del volumen y la página correspondiente de la edición salmantina que es la que utilizo.

Previamente diré que, en lo tocante a la ciencia de Dios, Zumel admitió desde un principio que Dios conoce los futuros libres condicionados rechazando luego enérgicamente la ciencia media y expo-

---

12 Vid. ASTRAIN, *op. cit.*, vol. IV, p. 166.

niendo él varios medios cómo Dios puede conocer los futuros.[13] No está en lo cierto Mahieu al afirmar que Zumel haya "nié que Dieu connüt avec certitude les futuribles".[14] Cita a Suárez en apoyo de esta opinión pero es sin duda mala inteligencia del pasaje de Suárez [15] como se ve de su lectura.

## 5. *El auxilio divino suficiente*

De dos clases es el concurso sobrenatural a las acciones de las criaturas: *suficiente y eficaz.*

El auxilio suficiente que también se llama *vocante o excitante* es "illud donum gratiae, quod est principium et exordium conversionis, ut illo praeventus, excitatus, atque motus possti (homo) habere efficaciam gratiae".[16] "Auxilio eficaz es aquél, mediante el cual logra el efecto al cual se ordena y auxilia; suficiente, tan sólo aquél con cuyo medio la criatura *ejecuta alguna operación,* pero que se ordena últimamente a otra operación *más perfecta,* respecto de la cual es llamada simplemente auxilio suficiente, porque si el hombre no resiste sino que procura cooperar a tal auxilio, Dios está dispuesto a concederle otros auxilios necesarios, hasta el último efecto".[17]

En el párrafo transcrito apunta Zumel una de sus ideas más importantes y características de su sistema de la gracia: su concepto de la gracia suficiente. Los neotomistas enseñaban comúnmente que la gracia suficiente da tan sólo la potencia (posse) para obrar pero no el obrar (agere) mismo, de tal modo que según Alvarez, Lemos y otros, pudiera dividirse la gracia en eficaz propiamente dicha e ineficaz o suficiente porque con sólo esta última no podemos obrar nunca. Esta teoría ofrece, como han puesto de manifiesto sus adversarios, dificultades insolubles, por esto, González de Albelda, Massoulié, Reginaldo y otros tomistas, seguidos en este particular por la escuela sorbónico-alfonsiana [18] y el P. Marín Sola, pretenden atemperar este

---

13 ZUMEL, *In I.P.*, q. 14 a 13, disp. 8 y en *Var. Disp.* tomo 1º passim. En los *Comentarios* a la Prima rechaza los decretos divinos subjetivamente absolutos y objetivamente condicionados.

14 LEON MAHIEU, *François Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, París, 1921, p. 233.

15 Cfr. SUÁREZ, *De Gratia*, Proleg. 2, cap. 1 in *Opera omnia*, ed. Vivés, t. VII, 46-51) en sus *Opuscula Theologica Sex*, atribuye Suárez a Zumel la opinión de que "Dios conoce los futuros condicionados en el decreto de su voluntad" pero en la edición de Madrid, de 1599, la primera, cita vagamente I. 2. y en la de Vivés (*Op. omnia*, vol. XI, p. 367) tampoco completan la cita. He revisado diligentemente los dos tomos de los Comentarios de Zumel a la I-2ae y no encontré tal idea, alias contraria a lo que en otros lugares enseña. Lo que sí defiende en los Comentarios a la "Prima" es la tesis, que luego hizo también suya Suárez, sobre el conocimiento de los futuribles.

16 *Var. Disp.*, III, 78.

17 *Var. Disp.*, III, 76.

18 Vid. entre otros J. HERMANN, *Tractatus de divina gratia*, Roma, 1904, pp. 289 y sgts.

rigor y sostienen que la gracia suficiente tomista es una verdadera moción, que no da tan solo el *posse* sino también el *agere imperfecto;* nos mueve al acto segundo aunque sin remover totalmente los obstáculos para el acto perfecto de la justificación. Como vamos a ver, esta doctrina había sido ya enseñada por Zumel.

La gracia eficaz consiste en un cierto don especial que el hombre auxiliado por Dios y prevenido con el auxilio suficiente, vocante y excitante puede obtener *si no resiste y usa bien* (bene utatur) de los primeros auxilios.[19] Esto lo repite innumrables veces en sus obras y da la razón de ello: porque de otro modo no se diría que era posible al hombre convertirse, si ni tuviera la premoción eficaz, ni medio alguno de obtenerla.[20]

Por esto se opone a los que sostenían una gracia suficiente con la que no se podía salir del estado potencial, afirmando resueltamente: "entonces se dice que alguno puede suficiente y libremente hacer alguna cosa cuando, o bien posee la facultad y el poder que para ello se requiere, o puede con certeza obtener libremente la forma con la cual ejecute la acción".[21] Pero: ¿qué entiende Zumel por *hacer buen uso* (el *pius usus*) de la gracia suficiente que él exige para lograr la moción eficaz? Muchas veces repite que si el hombre no usa mal de la gracia suficiente, ni la resiste pecando, oponiendo óbice o divirtiendo la atención a otras cosas, obtendrá la eficaz.

Mas tan solo un uso negativo de la gracia no sería lo bastante pues como observa Suárez [22] refiriéndose a esto mismo de Zumel "satis enim male utitur excitatione Dei qui nihil boni per illam operatur". Por eso Zumel combate [23] a Belarmino y a algunos tomistas que sostenían como condición para obtener el auxilio eficaz una mera actuación negativa de nuestra voluntad, y afirma en varios lugares que la gracia suficiente tiene cierta eficacia para preparar al pecador para la eficaz y es como una incoación y vía para la conversión. *El pio uso* consiste en que el pecador atienda al llamamiento y moción divina "no poniendo óbice, ni rehusando, sino *más bien atendiendo* a lo peligroso que le es estar en pecado" [24] y, por si quedase alguna duda, añade: "puede suceder que un auxilio, que respecto de la conversión es tan solo suficiente, *sea eficaz* respecto de otros actos *antecedentes*" (ibid 92) y para probar que el que se pierde es porque *culpablemente* carece de la gracia eficaz utiliza el conocido texto del

---

19 *Var. Disp.*, III, 85.
20 *Var. Disp.*, III, 82.
21 *Var. Disp.*, III, 67.
22 SUÁREZ, *De gratia*, Lib. V, c. 10 (*Op. omnia*, VIII, 433-450).
23 *Var. Disp.*, III, 110-111.
24 *Var. Disp.*, III, 92.

Tridentino: "Deus imposibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis et adjuvat ut possis" [25] en las cuales palabras se enseña claramente que Dios nos mueve *para que pidamos* lo que no podamos por nosotros.[26]

Es verdad que en otros lugares [27] combate a los que sostenían que toda gracia era en cierto modo eficaz, pues si no lo era para la justificación sí lo era para alguna otra obra preparatoria de la misma, pero en su crítica se refiere tan sólo a que los tales teólogos negaban la distinción *ab intrinseco* de la gracia suficiente y eficaz Asimismo afirma constantemente que la gracia suficiente no constituye a la potencia en el acto primero completo y adecuado, de tal modo que con ella se siga infaliblemente el acto segundo, o sea, que da el *posse* pero no el *agere perfecto* pero esto, vese claro siempre por el contexto, que se refiere a los actos perfectos de la gracia, como la justificación, la perseverancia en el bien y la perseverancia final, cosas todas estas que, en su opinión, el hombre no puede hacer en el estado actual sin el auxilio eficaz que Dios comunica a nuestras potencias, doctrina que se cifra en esta su expresión "Alius est usus conversionis, et actualis paennitenciae cum dilectione Dei super omnia, et alius est usus gratiae sufficientis".[28] Esta misma es la doctrina últimamente mantenida por el P. M. Sola en sus Consideraciones sobre el *Sistema tomista*.[29] Impresionado por la similitud de las tesis de Zumel con las conclusiones a que había llegado este eminente teólogo, me dirigí a él, que a la sazón se hallaba en la Universidad de Friburgo. El me respondió inmediatamente, muy interesado, pidiéndome de favor que le enviase por unos días las *Variarum Disputationum* de Zumel. Así lo hice y al poco tiempo me las devolvió comunicándome que había ya tomado sus anotaciones y que encontraba justas mis apreciaciones al respecto.

## 6. *El auxilio divino eficaz*

*Auxilio eficaz* es aquel que en sí tiene especial fuerza y eficacia para inducir la voluntad al consentimiento. "En cuanto tal, el auxilio eficaz no es un nuevo principio de operación distinto del auxilio

[25] Ap. DENZINGER-SCHÖNMETZER (1536), 804.
[26] ZUMEL, *In I-2º*, q. 112, a. 3, solvitur argumentum; y *Var. Disp.* III, 108-109.
[27] *Var. Disp.*, III, 76 y 90-93.
[28] *Var. Disp.*, III, 86.
[29] F. MARÍN SOLA, "El sistema tomista sobre la moción divina", en *La Ciencia Tomista*, julio-agosto de 1925, pp. 5-55. Este trabajo, como otros dos que a seguir publicó en la misma revista, son de lo más profundo en la materia. Dejó aún Marín Sola inédita una "Concordia Tomista entre la moción divina y la libertad humana", que he visto en S. Esteban de Salamanca.

suficiente, sino más bien un *modo especial* por el cual Dios ayuda poderosamente, según aquella voluntad eficaz y especial providencia que tiene de los elegidos".[30] En el mismo sentido dice en las *Disputaciones Varias* que, si el hombre no resiste al llamamiento divino recibirá de Dios la gracia eficaz o, dicho de otro modo, "Dios convertirá en eficaz aquel auxilio que era tan sólo suficiente", a Deo *reddetur* efficax ex speciali gratia *illud auxilium quod praecise erat sufficiens*.[31] Sin embargo, Zumel sostiene que la gracia suficiente y la eficaz difieren intrínsecamente, pues la última lleva consigo la premoción eficiente e infalible al acto segundo, en tanto que la suficiente da tan sólo el acto primo imperfecta e inadecuadamente con relación al acto perfecto.

La premoción física (llamada también predeterminación, lo que a Zumel no le parece mal con tal que se despoje a esta palabra del sentido que parece encerrar contra el libre albedrío[32] y se la entienda conforme él explica la premoción)[33] antecede al consentimiento con prioridad de naturaleza, no de tiempo. La premoción es recibida en el entendimiento y en la voluntad, pues ambas facultades son movidas y aplicadas por Dios al acto. El influjo de Dios es no sólo moral sino también físico, alcanzando hasta la libre determinación de la voluntad la cual *bajo la gracia eficaz permanece libre con poder de disentir o de prestar su consentimiento libremente*.[34]

De tres modos puede entenderse la premoción física eficaz: 1º) Que Dios sólo directamente produzca el acto libre, habiéndose la voluntad pasivamente; 2º) Que Dios produzca cierta forma o moción recibida en el libre albedrío de cuya eficacia se siga infaliblemente el acto libre; 3º) Que fuera de la gracia suficiente no produzca Dios en el libre albedrío nada previo al acto, ni que tampoco El sólo produzca el acto libre, sino que tanto Dios como el libre albedrío ejecuten el acto.[35] El segundo modo era común a muchos tomistas. Zumel sostiene el tercero.[36] "Ita affirmatur a nobis, dice en la pág. 112, efficacia divini auxilii esse ex Deo, et non ex nostra cooperatione, ut non dicamus Deum praedeterminare nos ad extra se solo, aliqua actione prius in nobis posita, seu aliqua actione praedeterminante in nobis prius recepta, in qua mere passive se habeat omnino liberum arbitrium... sed quod Deus neque prius tempore neque prius in aliquo instanti, sed in eodem puncto et momento in quo

30 ZUMEL, *In I-2ae*, q. 112, a. 3, p. 470 del t. 2º de la 2ª edición de 1594.
31 *Var. Disp.*, III, 107.
32 *In I-2ae*, q. 111, a. 3, concl. 3.
33 *Var. Disp.*, III, 76.
34 *Var. Disp.*, III, 93-95, 135 y ss. y 252, etc.
35 *Var. Disp.*, III, 136.
36 *Var. Disp.*, III, 136 y 180.

peccator sese movet ad contritionem et conversionem, in eodem movet eum Deus et voluntatem eius ad penitendum". Suárez [37] cita en apoyo suyo esta doctrina de Zumel, quien añade, como nota el mismo Suárez, que de admitirse una predeterminación física *in actu primo,* producida por *la sola* acción divina, habiéndose la voluntad pasivamente, se destruiría la libertad. O sea, que Dios no condiciona con alguna acción suya antecedente la determinación libre sino que "en la misma acción, por la cual la voluntad se determina libremente, es determinada por Dios, *per modum actus secundi,* de tal suerte que la dicha acción es *única* aunque producida por Dios, por la voluntad y por nuestro albedrío conjuntamente".[38] Bien entendido que "cuando la voluntad pasa del acto primero al segundo movida de la gracia y auxiliada por Dios, es ella misma la que actúa bajo el influjo divino en ella ejercido o, dicho de otro modo, es la misma voluntad la que *se aplica* y *se mueve a la acción* bajo la aplicación de Dios moral y eficiente".[39]

## 7. *Conexión entre la gracia y el libre albedrío*

El punto capital y de divergencia de los distintos sistemas en la cuestión *De auxiliis* está en la actitud que se adopte al explicar la conexión entre la gracia eficaz y el consentimiento libre.

Si se admite una gracia, moción o forma, complemento de la voluntad e impresa en ella por la sola eficiencia divina, sin el activo y libre concurso de la voluntad y predeterminando a ésta en el acto primero y físicamente a la ejecución del acto segundo de tal modo que éste se siga infalible e *inevitablemente de tal premoción,* se está dentro de la tesis bañeziana más corriente. Si por el contrario, se sostiene que la conexión infalible de la gracia con la acción libre no depende de la virtualidad intrínseca de la primera sino que la denominación de eficaz o suficiente es extrínseca a ella, diciéndose tal en virtud tan sólo del consentimiento del libre albedrío previsto por Dios por la ciencia media, se está dentro del molinismo puro y sin atenuaciones. Zumel no está conforme en modo alguno con este concepto molinista de la gracia eficaz, pero tampoco suscribe la rígida tesis bañeziana arriba expuesta y en esto son muchos los tomistas que le han seguido.

En primer lugar sostiene [40] contra Báñez, aunque sin citarle, que es de todo punto indefendible la premoción física al acto del pecado

[37] SUÁREZ, *De gratia,* Lib. V, cap. 18 (*Op. Omnia,* VIII, 474-5).
[38] *Var. Disp.,* III, 180.
[39] *Var. Disp.,* III, 188.
[40] *In I-2ae,* q. 79, a. 2, disp. 3.

y admite en consecuencia que la voluntad puede determinarse a sí misma. Esto lo enseñó aún más explícitamente en las *Varias Disputaciones,* afirmando que para las obras naturales y supuesto el concurso general divino, tiene la volnntad *en sí* (secundum se) fuerzas innatas para incoar la acción y *determinarse a sí misma.* En el orden sobrenatural necesita la premoción física que no ha de entenderse, dice, como una entidad o forma impresa en el acto primero de la voluntad puesto que, "aunque la eficacia de la gracia sea de Dios, El no nos determina con alguna acción previa en la cual la voluntad se haya sólo pasivamente" [41] sino que la voluntad *"se determina* bajo la determinación de Dios, y obra y coopera incoando Dios eficientemente y moviéndose la voluntad simultáneamente, no en otra duración u otro instante o en algo antecedente en que Dios actúe y ella no".[42] Por lo cual bien puede afirmarse que "aunque la justificación del hombre pende de Dios, aquél es sin embargo culpable cuando no la obtiene, porque en su mano está el poner óbice a la gracia aunque no lo esté el obrar la justificación sin ella, pero con tal de que no inhiba la gracia a nadie se le niega".[43] Esta es también, según parece, doctrina de Sto. Tomás. Juzgo que en este párrafo, equidistante por igual del determinismo de la predeterminación física bañeziana, que no tomista y del antropocentrismo o voluntarismo semipelagiano de los molinistas, se halla formulada y con equilibrio y exactitud la verdadera solución del arduo problema teológico de la conciliación entre la acción divina y la voluntad creada en las acciones humanas. A esta conclusión se aproximó también Marín Sola tras largas meditaciones, como vimos antes.

Zumel enseña que la gracia adyuvante eficaz puede considerársela en dos momentos: a) en el acto primero *per modum principii* y en este caso puede separarse del efecto por nuestra resistencia, puesto que deja a la voluntad verdaderamente libre, pues es acomodada (congrua) al libre albedrío no haciendo más que perfeccionar la libertad; b) en el acto segundo, en cuanto su eficacia se une al efecto, también en este acto "se ha de decir que hay poder en la voluntad para separarla de su efecto, porque éste no es otra cosa que nuestra libre cooperación...; pero, por lo demás, nunca se separa, porque precisamente esta gracia se torna como adyuvante en el acto segundo".[44]

Tenemos pues, y así lo expone en varios lugares, que según Zumel, hay conexión infalible mas no necesaria e inevitable entre la

[41] *Var. Disp.*, III, 112.
[42] *Var. Disp.*, III, 137.
[43] *Var. Disp.*, III, 112 A.
[44] *Var. Disp.*, III, 179.

gracia eficaz de una parte y el libre consentimiento de otra, fundada en la virtud de la gracia que actúa e influye físicamente en la voluntad.[45] Por otra parte, aun dejando libre a la voluntad, no puede menos de ser infalible esta conexión porque siendo el mismo libre albedrío quien se determina bajo la moción y determinación de Dios, implica contradicción que en tal caso al mismo tiempo disienta.

El modo que Dios sigue de ordinario en la conversión del pecador es, según Zumel, el siguiente: [46] "Primo incipit a generalioribus et minoribus auxiliis, aptis tamen ad suos effectus producendos si tamen homo permittat se duci ab illis. Huiusmodi auxilia sunt primo a Deo inmissa. Quibus auxiliis acquiescit homo, et incipit se ab actu peccandi retrahere, tum Deus suppeditat illi majora auxilia et specialiora... Quod si his auxiliis homo recte quidem utatur, tunc Deus acrius instat et sese in animo illius se insinuat; et tandem abundantiori auxilio et illustratori efficit ut perfecte detestetur vitam praeteritam, et ad Deum se convertat pleno corde. Caeterum si contrario modo peccator contemplerit priora illa et generaliora gratiae auxilia: Deus etiam interdum se quodammodo continet a conferendi ulterioribus auxiliis; sed eadem illa priora auxilia iterum atque saepius repetit, et multipliciter animum peccatoris pulsat: semper paratus si prioribus auxiliis homo recte utatur, conferre majora auxilia". Citamos este largo texto porque resume bien el pensamiento del Maestro sobre la economía de la gracia.

## 8. *Amor Ruibal y la doctrina de Zumel sobre la libertad y concurso divino*

Quiero traer al conocimiento de mis lectores un dato de importancia: el parecer de aquel genio incomparable en filosofía y teología cristianas que fue don Angel Amor Ruibal, acerca de la materia que venimos tratando.

En su magna obra *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* sólo incidentalmente abordó estos problemas filosófico-teológicos. Pero es que uno de sus primeros escritos, bajo el título de *Doctrina de Santo Tomás acerca del influjo de Dios en las acciones de las criaturas racionales* (Santiago, 1901) lo consagró precisamente al examen de esta materia. En esta obra Amor Ruibal, con su dialéctica irrefragable esquematiza de modo radical los dos sistemas conflictantes tomismo y molinismo y, dejando de lado modalidades muchas,

[45] *Var. Disp.*, III, 233 y ss. y p. 253.
[46] ZUMEL, *In I Partem S. Thomae*, q. 23, a. 3, disp. 3, p. 644 B de la edic. de 1590.

coloca el tomismo, en su expresión bañeziana, en posición contradictoria con la libertad humana y con el molinismo, poniendo así de manifiesto la incongruencia de aquel sistema filosófico-dogmático. A mí, meditando sobre el problema, me pareció que entre el molinismo o congruísmo y varias de las posturas del tomismo bañeziano la oposición era contraria, no contradictoria, y que por consiguiente cabía entre ellas un término medio y que el pensamiento de Zumel se situaba en esa vía media.

Decidí entonces exponer el caso al gran Maestro compostelano, que con su amistad hacía tiempo me honraba. Conservo, aunque incompleto, el borrador de los puntos principales que en carta le comuniqué y que a continuación transcribo: "Dr. Angel Amor Ruibal. Muy ilustre señor y amigo: He leído y releído con creciente interés su libro sobre *El influjo de Dios, etc.* y ponderado la contundente refutación que hace de la predeterminación física y demás puntos anejos del sistema bañeziano. Pero, estudiando al eminente teólogo Francisco Zumel, que también era contrario al molinismo, observé la grande diferencia que existe entre su interpretación del tomismo y la de Báñez, Lemos, Alvarez, etc., y me ocurrieron algunas observaciones al respecto.

En primer lugar, no admitió Zumel la *predeterminación física* "Cuius vocabuli ipsi primi inventores fuerunt... nos aliter loquebamur" [47] y cuando a sus adversarios les plugo denominar así a su sistema de la gracia eficaz, la explicó de esta manera: "De tres modos, etc.".[48] El sigue el tercero y último modo. Para los actos naturales afirma, desde luego, que la voluntad humana puede determinarse a sí misma con el concurso general, sin necesidad de ningún otro concurso predeterminante, pero, en el orden sobrenatural sostiene cierta la distinción del concurso suficiente y eficaz: "Quocirca, efficax auxilium per se loquendo, non dicit novum principium operandi distinctum ab auxilio sufficiente, sed dicit *modum specialem* quo Deus auxiliatur secundum illam voluntatem efficacem, et providentiam specialem, quam habet de electis".[49] El suficiente es el que se nos da para las acciones fáciles, preparatorias de la justificación, para las cuales es eficaz. El eficaz es el que se requiere para los actos difíciles como la justificación, la perseverancia en el bien, etc. Zumel sostiene que la eficacia de este auxilio es no solamente moral sino también física. Bajo este auxilio eficaz la voluntad no se tiene de un modo meramente pasivo: "Licet efficacia gratiae a Deo sit, ipse tamen

[47] *Var. Disp.*, III, 130 B.
[48] Vid. en págs. anteriores el texto completo de esta cita.
[49] ZUMEL, *In I-2ae S. Thomae Commentaria*, Salamanca, 1951, q. 112, p. 470 del t. 2º.

nos non determinat aliqua praevia actione in qua solum passive se habeat voluntas".[50] Pues cuando la voluntad actúa "ex divina gratia et auxiliata a Deo, *ipsa etiam se reducit* per influxum illius divini auxilii in eam, imo vero voluntas est quae *se applicat* et *se movet* sub applicatione Dei morali et efficiente".[51] Y todavía más explícito en este otro texto: "Affirmamus quod eadem actione qua voluntas ipsa se libere determinat, determinatur etiam a Deo... et a voluntate et arbitrio creato, caeterum a Deo prius sola prioritate naturae per influxum".[52]

De acuerdo con esta teoría del concurso sostiene Zumel la predestinación a la gloria gratuita y *ante praevisa merita,* pero sin embargo afirma que se puede merecer *de congruo,* conforme a su explicación de la gracia suficiente: "Absolute est verum...".

Deseaba pues saber de Ud. ¿Puede sostenerse tal concurso que evita todos los inconvenientes del bañezianismo? ¿Es reducible al molinismo? Si fuere preciso yo le daré, cuando vaya a visitarlo, algunas otras explicaciones y esclarecimientos. Le da las gracias anticipadas su adm. y afmo. in Xto. Emilio Silva". A esta carta respondió Amor Ruibal con la siguiente, en la que sintetiza con admirable precisión los puntos controvertidos del arduo problema de conciliación del concurso divino y la libertad humana: "M. R. P. Emilio Silva. Distinguido y muy apreciado P.: En mi poder su atenta carta de ayer y nota adjunta. He diferido contestar a su estimada anterior porque ni mi salud, que tiene muchas alternativas inesperadas, ni los múltiples quehaceres de esta temporada, ni la enormidad de correspondencia acumulada, y de asuntos muy heterogéneos (que todavía en gran parte esperan respuesta), me permitían señalarle día con fijeza, y lamentaría ocasionarle un viaje para no poder atenderle, al menos en la forma debida. El inesperado encuentro con el Comendador me ha proporcionado ocasión de indicarle eso mismo y lo de una nota por carta y caso que por momento pudiera servir al objeto.

Sin perjuicio de su visita, que si V. la cree conveniente siempre recibiré muy gustoso, contesto brevemente. Los conceptos de Zumel que V. se sirve transcribir no son, en efecto, los expuestos por Báñez; otros teólogos han ido por camino análogo al de Zumel (después de publicado el *Influjo de Dios, etc.,* del cual no tengo ni un ejemplar para mi uso, había reunido algunas notas sobre eso, que Dios sabe por dónde andan, pero no del ilustre teólogo mencionado).

---

50 *Var. Disp.,* III, 112, título marginal.
51 *Var. Disp.,* III, 188 A.
52 *Var. Disp.,* III, 96 A.

Su doctrina, tal como aparece por su nota, deja a salvo la unidad y *personalidad* del acto humano sobrenatural, que es el punto culminante en la materia, y con ello excluye los inconvenientes de la predeterminación bañeziana.

Dicha doctrina es perfectamente adaptable al *congruismo,* pues, de una parte no hay en ella diversidad *entitativa* entre gracia suficiente y eficaz (su clasificación aparece tomada de los actos a que se refieren una u otra), y de otra parte, la predestinación corresponde así a la *predefinición-subjetivamente* de la ciencia de futuros condicionados, ajustándose el orden *objetivo* a la realización del acto según la preelección de los medios, por los cuales "Tam ipse Deus quam liberum arbitrium efficiunt actum". Siempre que la conexión del acto con la voluntad no dependa de nada que esencialmente lo predetermine, de suerte que resulte contradictoria la elección (y por lo tanto la libertad) en obrar, se está fuera del *bañezianismo,* como de esa suerte lo está Zumel.

Teóricamente, el *molinismo* se ofrece con más vigor lógico que el *congruismo*; prácticamente, salvada la unidad vital del acto humano y la libertad en uno y otro, la diferencia no es grande en el primero respecto del segundo, porque siempre hay que venir a parar a una universal preordinación y preelección de un mundo en que existen no predestinados y predestinados; lo cual, si es problema de misterio insondable, y fuera de la cuestión controvertida, no por eso deja de ser un hecho que hay que reconocer y adorar, sin que por lo mismo pueda decirse que repugne su realización concreta en cada uno de los hombres.

Cuando las circunstancias me lo permitan procuraré leer a Zumel. En la actualidad, y para cuando Dios quiera esté en condiciones de salud, tengo delante otros problemas.

Mis saludos muy afectuosos al R. P. Comendador, y también al P. Orjales. Aprovecha gustosamente esta ocasión para ofrecerse de V. (y recibirle cuando guste, si no resultasen suficientes las anteriores indicaciones), afectísimo in C. J. s.s. q.b. s.m.".[53]

## 9. *Fama y autoridad de Zumel*

A pesar de lo voluminoso que eran sus *Commentaria* reimprimiéronse repetidas veces en vida mismo de su autor a causa de la avidez con que eran recibidos los escritos del teólogo salmantino.

---

[53] Esta carta con otras al autor fue ya publicada por A GÓMEZ LEDO en su bello libro *Amor Ruibal o La Sabiduría con Sencillez,* Madrid, 1949, pp. 317-326.

Ya dejé anotada su influencia en la Universidad, que a su vez le miró y veneró durante muchos años como a su primer prestigio, como se desprende clarísimamente de la lectura de los libros de Claustros universitarios, y esto sucedía cuando aquella escuela era la primera del mundo.

En vida fue muy grande su fama; amigos y adversarios citábanle constantemente en sus escritos, ya en apoyo de sus tesis o ya para atacarle. Molina le consideró siempre como a su mayor adversario. Ya vimos cómo rogaba al Sumo Pontífice que leyera en la edición antuerpiense de la *Concordia* los largos apéndices que para responder a Zumel había añadido a su libro; y no contento con eso, creyendo, por otra parte, defender así mejor su causa, denunció a la Inquisición los Comentarios de Zumel.

De sus obras fue mucho lo que los teólogos de todos los matices tomaron, como el mismo Zumel afirma más de una vez. Aún en filosofía nadie que haya leído con detención los Comentarios a la Prima de Sto. Tomás podrá dejar de ver su huella en algunas de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez. Con todo esto, a su muerte las discusiones se acentuaron mucho más como lucha entre dominicos y jesuitas y en su consecuencia Zumel, distanciado por igual doctrinariamente de unos y otros, y aun a pesar de que entonces eran más aceptadas sus doctrinas que en vida del autor, fue dejando de ser estudiado, teniendo pocos discípulos fuera de la Orden Mercedaria. En ésta tuvo algunos tan notables como los PP. Fray Juan Prudencio (1610-1658),[54] Fray Ambrosio Machin (1580-1640)[55] y sobre todos el insigne y original teólogo marial Fray Silvestre de Saavedra (1643) (Ver *D. T. C.*, "Saavedra, Silvestre de")[56] autor de la monumental obra de teología mariana titulada *Sacra Deipara,* etc. Lión, 1655, el cual sigue constantemente a Zumel a quien llama príncipe de la escuela tomista.

Zumel sobresale en sus obras teológicas por la claridad en la exposición, vigor y profundidad en el raciocinio, nobleza en las ideas, agudez y perspicacia singulares para descubrir el lado flaco en sus adversarios, a los cuales persigue hasta el último reducto pero haciéndolo siempre de frente y con franqueza tal que muchas veces, al exponer las doctrinas de ellos no parece sino que está defendiendo su propia opinión. Su erudición es asimismo considerable, principalmente en Padres, Concilios y Doctores, predomina en él sobre todo una gran ponderación y equilibrio de ánimo que le hace huir de opinio-

[54] Vid. *Dictionnaire de Théologie Catholique,* XIII, col. 2011-2012.
[55] *DTC,* ibid.
[56] Vide *DTC,* tomo XIV, cols. 428-430.

nes extremas y hallar casi siempre soluciones intermedias y armónicas, siguiendo de ordinario las doctrinas de Sto. Tomás. A juicio del P. Pérez Goyena, S. J. muéstrase el P. Zumel en sus libros "excelente teólogo escolástico, agudo, claro, buen metafísico y hábil polemista".[57]

Del casi general olvido a que había llegado el nombre de este preclaro teólogo, vino a sacarle, en 1920, el P. Guillermo Vázquez Núñez, doctorado en la Universidad Central de Madrid, con su Memoria "El Padre Francisco Zumel" agraciada con premio extraordinario del Doctorado en dicha Universidad. Desde entonces y sobre todo en los últimos años, es mucho lo que se publica sobre el Maestro salmantino. El sabio Vicente Muñoz, además de otros trabajos zumelianos, publicó en 1953, con introducción y notas, el *Informe* de Zumel sobre las cuestiones *de auxiliis,* enviado a Roma y que se conservaba manuscrito en la biblioteca Barberini.[58]

EMILIO SILVA
*Río de Janeiro*

---

[57] A. PÉREZ GOYENA, "Literatura teológica española", in *Razón y Fe,* 54 (1919) 31.

[58] BIBLIOGRAFÍA:

BERNARDO DE VARGAS, *Chronica sacri et militaris Ordinis B. M. de Mercede,* Palermo, 2 vols. 1619.

NICOLÁS ANTONIO, *Biblioteca hispana nova* págs. 501-502.

TÉLLEZ GABRIEL (TIRSO DE MOLINA), *Historia Gen. de la Orden de N. S. de las Mercedes,* edic. crítica por M. Penedo 2 vols. Madrid, 1973, tomo II págs. 179-206.

GUMERSINDO PLACER, "Bibliografía del teólogo Fr. Zumel", in revista *Estudios,* XXI (1965) 21-68.

Id. *Biblioteca mercedaria,* Madrid, 1968, II, pp. 1065-1072.

EMILIO SILVA, "Zumel", in *Enciclopedia Espasa,* LXX, págs. 1516-1519.

MARCIAL SOLANA, *Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento, siglo XVI,* Madrid, 1941, III, págs. 270-288.

VICENTE MUÑOZ, *El influjo del entendimiento sobre la voluntad, según Zumel,* Madrid-Roma, 1950, id. *Zumel y el Molinismo,* Madrid, 1953.

G. BLANCO SAHAGÚN, *Lo sobrenatural, la gracia y la fe en Fr. Zumel,* Madrid, 1964.

PÉREZ GOYENA, S. J. "Los grandes teólogos mercedarios", in *Razón y Fe,* LIV (1919) 28-41.

JAVIER PIKAZA, "Notas para un estudio de los filósofos y teólogos..." in *Estudios,* XXVI (1970) 470-519.

GUILLERMO VÁZQUEZ NÚÑEZ, *El Padre Francisco Zumel, General de la Merced y Catedrático de Salamanca* (1540-1607), (Memoria del Doctorado en Filosofía, en la Univ. Central), Madrid, 1920.

# EL CONCEPTO DE ORDEN

En todos los problemas de la filosofía o de las ciencias se presenta la cuestión del orden, uno de los aspectos más universales y más profundos de la realidad. En cualquier análisis se debe considerar siempre un conjunto de elementos o factores que de alguna manera se relacionan entre sí, formando un orden. La realidad del orden en el universo es una constante llamada de atención para la filosofía, tanto porque el orden mismo ha de ser explicado en sus causas y no solamente descrito, como porque la presencia del desorden —que también existe— supone una anomalía que hace resaltar más la bondad del orden, pero al mismo tiempo exige aún más perentoriamente una clarificación y una cierta reducción al orden.

Aquí no pretendemos abordar todas las cuestiones esbozadas en el párrafo precedente, pues con este fin estamos realizando un trabajo sobre el orden del cosmos desde el punto de vista metafísico [1]. Nos limitaremos pues al estricto análisis de la noción de orden, en la línea del pensamiento de Santo Tomás, con el objeto de determinar el alcance de este concepto y sus articulaciones más esenciales.

## 1. — *Definiciones aproximadas.*

No es fácil dar una definición de orden precisa y a la vez tan amplia como el concepto lo exige. Con razón se ha dicho que *ordo* es "el término más frecuente y a la vez el más complicado del lenguaje tomista" [2]. Situaremos pues esta noción en sucesivas aproximaciones.

Orden implica, por una parte, una cierta *pluralidad,* para que así sea posible que varios estén ordenados (esos varios pueden ser entes, acciones ,sucesos, etc.). Tomás de Aquino señala con frecuencia que "no hay orden sin

[1] Sobre este tema Mons. Derisi, en cuyo homenaje hacemos este estudio, ha publicado algunos artículos en *Sapientia,* "El orden humano", nn. 131-132, pp. 5-8 (1979) y 133-134, pp. 163-170 (1979). Nos auguramos una futura publicación del autor en que se desarrollen los puntos señalados en estas páginas.

[2] A. Krempel, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas,* Vrin, París, 1952, p. 107.

distinción. Por eso, donde no hay distinción real, sino sólo de razón, allí no puede existir más que un orden meramente de razón"[3].

Por otra parte, el orden supone que entre esos múltiples se establezcan *relaciones*. En cuanto observamos un cuerpo y lo relacionamos con su entorno, ya captamos un determinado orden especial. El mismo sucederse de una cosa a lo largo del tiempo, según un antes y un después, constituye un orden temporal. Podemos llamar orden al conjunto de cosas relacionadas, o bien a las mismas relaciones que enlazan unas cosas con otras: así decimos que un ejército o que una flota de barcos son un orden, o que están dispuestos ordenadamente.

¿Es el orden tan sólo la relación entre varios, o añade alguna nota peculir al simple hecho de relacionarse? Santo Tomás afirma que el orden a veces se puede tomar como una relación[4], y que por tanto existe una estricta equiparación entre ambos conceptos, pues "como la relación que hay en las cosas consiste en el *orden* que va de unas a otras, habrá tantos tipos de relación como modos en que una cosa se puede ordenar a otra"[5]. Encontraríamos muchos textos semejantes, que señalan que "la relación real consiste en el *orden* de una cosa a otra distinta"[6]. El "referirse" de una cosa a otra puede mencionarse efectivamente con el término activo "ordenarse", cuyo abstracto es el "orden" o la "ordenación". En el vocabulario tomista encontramos numerosos sinónimos de *relatio*, aunque cada uno tiene sus matices en el uso concreto que hace de ellos Santo Tomás: *habitudo, respectus, ad aliquid, ad aliquod se habere, comparatio, proportio, intentio*[7].

El orden como estrictamente idéntico a la relación podría indicarse con la expresión *ordo ad*, que Guérard des Lauriers designa con el nombre de *orden-conexión*[8]. De todas maneras, parecería posible establecer entre los entes relaciones desordenadas (por ej., un equipo deportivo mal organizado). El concepto de relación parece carecer de opuesto, mientras que al *orden* se opone el *desorden;* claro es que el desorden siempre implicará una falta de relaciones debidas, pero no simplemente una ausencia de toda relación. Un conjunto de papeles desordenados tiene relaciones especiales entre sí, pero esas relaciones serán ordenadas cuando sean de un determinado modo y no de otro. Para poner orden en una mesa tumultuosa de personas no basta saber que deben relacio-

---

3 *De Pot.*, q. 10, a. 3.

4 "Quandoque enim significat (ordo) ipsam relationem" (*In IV Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, sol. II, ad 4). Cfr. *In II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 1, ad 2.

5 *In V Metaph.*, lect. 17.

6 *De Pot.*, q. 7, a. 10. Cfr. *ibidem*, q. 7, a. 9, ad 7.

7 Cfr. B. COFFEY, "The notion of Order according to St. Thomas Aquinas", *The Modern Schoolman*, 1949, p. 9.

8 M. GUERARD DES LAURIERS, "La hiérarchie métaphysique de l'ordre", *Aquinas*, 1962, p. 206.

narse, sino que es preciso conocer cuáles han de ser esas relaciones. Santo Tomás afirma en este sentido que "el orden es una cierta relación" [9].

Podríamos pensar que la añadidura que buscamos está en la finalidad. El orden sería la recta disposición de las cosas en función de un fin, y el desorden, por el contrario, vendría constituido por las conexiones desviadas respecto del fin, o por la privación del *ordo ad finem*. Este concepto es verdadero en cierto modo, pues la mayoría de los órdenes que conocemos se establecen en virtud del fin: un laboratorio está ordenado si las cosas están dispuestas en él de modo que se pueda trabajar; un equipo de fútbol juega ordenadamente si efectúa las combinaciones necesarias para vencer al contrincante. "La razón de orden incluye que cada uno se ordene convenientemente a su fin" [10]. Sin embargo, existen otras relaciones que admiten desorden y que no se constituyen en base a criterios teleológicos, como sucede por ejemplo con una biblioteca organizada por orden cronológico o alfabético (aunque ese orden pueda tener un fin extrínseco) [11].

Conocida es por Santo Tomás la definición de San Agustín del orden, como "la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales sus lugares correspondientes" [12], acerca de la cual comenta el Aquinate que se refiere sólo al orden local [13]. Esa definición se inspira seguramente en la que leemos en el *De Officiis* de Cicerón, quien refiriéndose a los estoicos escribe que "definen el orden como la composición de las cosas en sus sitios aptos y apropiados" [14]. Desde luego, la experiencia más ordinaria del orden es precisamente la del orden local. La fórmula agustiniana añade el *parium dispariumque*, que da un criterio práctico de distribución de las cosas múltiples y diferentes: distribuir los objetos distintos en sus lugares distintos (por ej., los libros en una estantería, las carpetas en otra); y agrupar objetos por sus semejanzas, para destinarlos a un lugar propio (por ej., entresacar de varias cosas dispersas los libros, para colocarlos en un sitio común). La definición ciceroniana más bien aporta el matiz de los sitios *apta* y *accomodata*, señalando que la situación de cada ordenado en su sitio es la más conveniente a su naturaleza, peculiaridad o función: así los libros deben colocarse en un sitio donde sea fácil encontrarlos y hacer uso de ellos.

---

9 "Ordo relatio quaedam est" (*De pot.*, q. 7, a. 9). Cfr. *De Ver.*, q. 27, a. 4, sed contra 4.

10 *S. Th.*, *IIII*, q. 153, a. 2.

11 Los estudios de A. SILVA-TAROUCA se centran especialmente en el orden como fin. Cfr. "L'idée d'ordre dans la philosophie de St. Thomas. *Rev. néoscol. philos.*, 1937, XL, pp. 341-384; *Thomas heute*, Viena, 1947.

12 "Ordo est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio" (*De Civ. Dei*, XIX, c. 13).

13 "Illa definitio Augustini (...) datur de ordine secundum locum" (*In I Sent.*, d. 20, q. I, a. 3, sol. I, ad 1). El contexto es la cuestión *utrum in personis divinis sit ordo*. Santo Tomás responderá que sí, pero excluyendo el orden local, y por tanto la definición agustiniana.

14 "Ordinem sic definiunt; compositionem rerum aptis et accomodatis locis" (*De Officiis*, I, 40).

Literalmente estas definiciones se refieren a la ordenación de muchas cosas en el espacio. Pero Cicerón en ese mismo sitio intenta hablar del orden en general; por eso señala que si ordenar localmente es poner las cosas en su lugar debido, en las acciones la ordenación consiste en situarlas en su momento oportuno, que los griegos llaman "Éukairía" y los latinos traducen por *occasio:* éste sería un orden temporal aplicado al obrar humano, como el de una persona que se hace un horario de trabajo. San Agustín igualmente amplía su definición al *ordo amoris*: así como las cosas materiales se inclinan por su peso a sus lugares propios, del mismo modo el *pondus* del alma, que es el amor, inclina a éste hacia su lugar conveniente, que está en Dios.

En los ejemplos mencionados se observa que el orden al aplicarse a los lugares, los tiempos, los apetitos, se concreta en un *ordo locorum, ordo temporum,* etc.; sin embargo, si el criterio de esas relaciones es el fin, indicado por los términos *convenientes, aptos, apropiados, oportunos,* parece que no hemos rebasado la noción de orden como relación determinada por la finalidad.

2. — *El orden como gradación.*

Al ordenar un grupo de personas por edades, o el conjunto de las letras por la sucesión alfabética, evidentemente la finalidad no interviene como criterio intrínseco del orden. Si en vez de distribuir las letras en la serie A, B, C, D..., las ordenamos en la forma A, C, D, B..., es patente que la B se ha descolocado o se ha desordenado respecto de su sitio correcto. ¿Qué es lo que otorga a las relaciones (especiales, temporales, etc.) el carácter de ordenación?

Según muchos textos de Santo Tomás, la especificidad del orden radica en la relación de *prioridad-posterioridad* (sin perjuicio del significado genérico de orden como simple relación) Relaciones ordenadas son aquellas en las que algo se sitúa "antes" y otra cosa "después", no en un sentido exclusivamente cronológico [15]. "El orden en su *ratio* incluye tres cosas. Primero, la *prioridad* y *posterioridad*: en este sentido, puede decirse que hay orden entre varios conforme a todos los modos en que algo se dice previo a otra cosa, como según el lugar, el tiempo, etc. El orden incluye también la *distinción,* pues no hay supuesto en el nombre de orden. En tercer lugar, incluye también la razón del orden (*ratio ordinis*), en virtud de la cual también el orden se contrae a una especie determinada. Así, hay un orden según el lugar, otro según la importancia, otro según el origen, y así con otros aspectos. La especie de orden según el origen compete a las Personas Divinas" [16].

Esta noción de orden es más abstracta que las anteriores, y por tanto más difícil de entender. Notemos que el tercer criterio (la *ratio ordinis*) no es el

[15] Este criterio se inspira en Aristóteles, concretamente en sus determinaciones sobre las nociones de *principium* y *prius et posterius* en el libro V de la *Metafísica.*

[16] *In I Sent.,* d. 20, q. I, a. 3, sol. I.

específico del orden como tal, sino como la materia a la que el orden se aplica, que por tanto lo especifica a un tipo peculiar de orden: local, temporal, por importancia, etc. Así, podemos ordenar los libros de una biblioteca según un criterio de materias, por orden cronológico, por su color, o por su tamaño, etc. En todos estos casos, lo propio del orden es que cada libro se colocará *antes que* otro, o *después que* otros. El orden sería así un conjunto de relaciones entre varios según unos criterios de prioridad y posterioridad [17].

Con esta noción se describe pues la referencia de una cosa a otra en un conjunto múltiple de cosas; lo que en ella se pone de relieve es la *secuencia*, el "seguir" que conecta algo que procede y algo que se pospone. Muy gráficamente se aplica al orden numérico: el 2 va después del 1 y antes del 3. Se aplica también el orden cronológico, al orden de un movimiento, a la sucesión de partes de un proceso, al encadenamiento de unas causas. Implica por tanto una concepción dinámica del orden, puesto que ordenar consistirá precisamente en colocar correctamente unas cosas después de otras, se trate de un orden técnico, literario, pedagógico, lógico, etc.

La nota característica del orden, en este sentido, es la consecuencialidad. Santo Tomás señala esta propiedad con el adverbio *consequenter*, "consiguientemente", que indica el subseguir de una cosa a otra; la matemática habla de *sucesores* en un sentido análogo, aplicándolo a la serie numérica. "Consecuente es lo que viene después de algún primer principio, según un orden posicional, numérico —como el dos sigue al uno— o de otro tipo" [18].

De todas maneras, todavía no hemos llegado al aspecto esencial del orden. ¿En virtud de qué algo es previo a otra cosa? Esta pregunta nos orienta hacia el verdadero criterio del orden, que produce determinadas secuencias y no otras. La respuesta es que el *prius et posterius* se determinan con relación a un *principio*. "Como afirma Aristóteles en *V Metaph*, lo previo y lo posterior se dicen respecto de algún principio. Puesto que el orden incluye en sí de alguna manera el antes y el después, allí donde hay algún principio, habrá también un orden" [19]. Si ordenamos una serie de libros por orden alfabético de autores, los nombres que comiencen por la letra N irán precedidos por los que comienzan por la M, y así sucesivamente hasta llegar a la A, el principio de la serie (que

---

[17] "Ad un'insieme di relazioni l'ordine in senso stretto aggiunge una graduatoria, un prima e dopo, quella caratteristica disuguaglianza che dispone gli ordinati su una scala ascendente e discendente di perfezioni" (F. GIARDINI, "La struttura dell'ordine cosmico", *Angelicum*, vol. XXXVII, fasc. 1, enero-marzo 1980, p. 28). De todos modos, la prioridad por grados de perfección implica sólo un tipo de orden.

[18] *In XI Metaph.*, lect. 13. Cfr. *In V Phys.*, lect. 5. Atendiendo al orden físico según las relaciones espaciales, Santo Tomás con Aristóteles admite tres posibilidades: *consecuentes discontinuos*, no tangentes entre sí; *consecuentes, discontiguos*, tangentes porque sus términos se juntan, *continuos*, en los que ya no hay distinción de términos en acto, o bien el término de una parte se identifica con el de la parte siguiente (cfr. *In XI Metaph.*, lect. 13; *In VI Phys.*, lect. 1).

[19] *S. Th.*, II-II, q. 26, a. 1.

en este caso es puramente convencional); si los ordenamos por fecha de publicación, el principio estará en el libro más antiguo. Otras veces el principio consistirá en una causa: poner orden en una serie de argumentos será entonces encontrar la trabazón entre los principios axiomáticos y sus conclusiones; ordenar varias acciones exigirá establecer los nexos medio-fin en su realización, siendo aquí el fin lo que tiene razón de principio.

En definitiva, orden en este sentido es la *disposición de varios según una prioridad y posterioridad en virtud de un principio*[20]. Siempre que decimos que algo debe situarse *antes* que otra cosa, ponemos esa relación respecto a algún principio; de lo contrario, el orden se desvanecería en la pura indeterminación. "El significado de lo previo (*prius*) depende de la significación del principio (...) Previo es lo más cercano a un determinado principio"[21]. El orden de prioridades y posterioridades es producido por algún principio: anterior será lo próximo a él, y posterior lo más alejado del mismo. El principio desempeña la función de ordenar lo múltiple, de generar el orden, al situar absolutamente (es decir, no con relación a otra cosa en su propio ámbito) el conjunto de secuencias en que un orden se articula.

Principio significa "aquello a partir de lo cual algo procede"[22]. Afinando aún más la precisión de los conceptos, habría que matizar cuanto hemos dicho anteriormente: el carácter de principio, criterio fundamenta generador del *ordo*, implica *precedencia*, no siempre prioridad (como el 2 precede al 3, pero no tiene una prioridad respecto al 3). "Aunque el nombre de *principio* etimológicamente parece que deriva de prioridad, no significa sin embargo prioridad, sino *origen*"[23]. El término *prius* o prioridar puede connotar superioridad de rango en algún sentido; los términos *origen, inicio, comienzo*, etc. están desprovistos de un significado causal, y tampoco necesariamente indican una secuencia temporal (el 1 no precede temporalmente al 2). Es así purificado como el concepto de *ordo* entra en el misterio de Dios Trino[24]. En las procesiones divinas hay "principio según el origen, sin prioridad"[25], y por eso hay "orden según el origen, sin prioridad"[26], según el cual una Persona divina procede de otra, sin que tenga prioridad respecto de la otra[27].

---

20 Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Roma, 1950, I, p. 198: el orden es la "dispositio secundum prius et posterius relative ad aliquod principium". Para CAYETANO el orden es el efecto de un principio en acto (*In II-II Summa Theologiae*, 26, 1). Cfr. también H. BECK. *El Ser como Acto*, Eunsa, Pamplona, 1968, p. 234.

21 *In V Metaph.*, lect. 13.

22 S. *Th.*, I, q. 33, a. 1.

23 *Ibidem*, ad. 3.

24 "Ista species ordinis, scilicet ordo originis, competit divinis Personis" (*in I Sent.*, d. 20, a. 1, a. 3, a. 2; cfr. también el ad 4).

25 S. *Th.*, I, q. 42, a. 3.

26 *Ibidem*.

27 Cfr. *Ibidem*. Ver también *De Pot.*, q. 10, a. 1, y a. 3.

3. — *Jerarquía y serie.*

La gradación no tiene un sentido unívoco. Existen dos tipos de gradaciones completamente diversas. una es la serialidad espacial, numérica, temporal, etc., cuyas partes son cualitativamente homogéneas (por ej., una serie de personas formadas en fila), y otra es la gradación cuyas partes son cualitativamente diversas, unas inferiores y otras superiores. En el primer caso se suele hablar con preferencia de *serie* —podemos llamarla también "serie numérica"—, mientras que el segundo tipo se designa con el nombre de *jerarquía* [28]. El siguiente texto distingue estas dos modalidades:

1) *Jerarquía*: "el orden en las cosas sensibles se encuentra de doble modo. Primeramente, cuando las partes de un todo tienen un orden entre sí, como en el animal la parte principal es su corazón, y en una casa los cimientos" [29];

2) *Serie numérica*: "en segundo lugar, cuando algunas cosas son consecuentes a otras, entre las cuales no hay unión ni por continuidad ni por contacto; como en el ejército se habla del primer y segundo escuadrón" [30]. En este caso se trata de "consecuentes discontinuos", pero es claro que la serialidad numérica se verifica también en la sucesión contigua: "en todo contacto hay consecuencialidad, pues entre los tangentes hay algún orden, al menos en la posición" [31].

Las relaciones de orden estudiadas por las matemáticas —que no agotan todo el orden existente en la realidad— se sitúan en el marco de la serialidad numérica abstracta, que obviamente no es real sino obra de la razón numerante. Esto demuestra de paso que el orden *no siempre* ha de ser material: "el orden puede existir en las cosas entre las que no cabe contacto, como son las que están separadas de la materia. Por eso la relación consecuencial se realiza en las cosas previas para la razón; así sucede en los números, en los que no hay contacto, pues éste se encuentra sólo en las realidades continuas. Los números son conceptualmente previos a las cantidades continuas, siendo más simples y más abstractos" [32].

La jerarquía es la ordenación de las formas según grados específicamente diversos; la serie es la ordenación de los individuos materiales considerados sólo en su cantidad discreta, o la ordenación de las partes de la cantidad continua (dimensión, movimiento y tiempo). La jerarquía es, pues, el orden cualitativo, mientras que la serie es el orden cuantitativo. El principio de la jerarquía es

---

28 El sentido originario de orden es más bien la serie que la jerarquía. *Ordo* en latín significaba primitivamente *fila* (cfr. A. LALANDE, *Dizionario critico di filosofía*, Isedi, Milán, 1975, p. 596).

29 *In XII Metaph.*, lect. 1. Es obvio que aquí "orden" se emplea en el sentido restringido de "orden jerárquico".

30 *Ibidem.*

31 *In V Phys.*, lect. 5.

32 *Ibidem.*

una perfección superior; el principio de la serie numérica es el principio real de la cantidad (para los números, la unidad; para el extenso, la dimensión real en acto divisible en partes potenciales; para el movimiento, el punto de origen; para el tiempo, su comienzo), aunque muchas veces se pueden tomar referencias convencionales como principio de la serialidad numérica. El elemento de la jerarquía es un grado de perfección; el elemento de la serie es un número.

4. — *Orden-gradación y orden-uniformidad.*

La definición de orden que hemos dado no puede considerarse todavía completamente satisfactoria. En muchos casos ordenar no consiste en establecer unas secuencias o una gradación, sino que aparentemente es lo contrario: uniformar, unificar, someter a una misma ley. Si un grupo de personas en que unos están charlando, otros leyendo o dibujando, súbitamente se unifica en una misma actividad, como por ejemplo prestar atención a un discurso, o ponerse todos de pie, evidentemente ese grupo, antes desordenado, ahora está en orden; un grupo de soldados con uniforme manifiesta un orden que no se observa si cada uno va vestido de cualquier manera; un conjunto de figuras geométricas en una lámina produce una impresión de orden si éstas se colocan en la misma posición, o si tienen el mismo color. Ordenar parece, pues, no tanto diferenciar, sino más bien unificar, dominar la multiplicidad reduciéndola a alguna unidad.

Pero entre estos dos conceptos —orden como gradación, y orden como uniformidad— existe algo en común. La gradación es también un modo de relacionar lo múltiple que lo convierte a la unidad; lo que primeramente era simple dispersión indiferenciada, al graduarse se unifica gracias al encadenamiento o a las relaciones de *prius* y *posterius*. ¿Habrá que admitir entonces que orden significa sencillamente relación? Seguiría en pie el hecho de que el orden implica unas relaciones que no pueden ser de otro modo, a menos que sobrevenga el desorden; si en un coro alguien no canta la misma melodía, introduce un elemento de desorden.

El aspecto común al orden-gradación y al orden-uniformidad es la *referencia al principio*. En consecuencia, el orden se definirá como *la relación de varios distintos con un mismo principio*: el aspecto formal del orden es el *respectum ad unum*, la referencia de *plura ad unum* que unifica la multiplicidad; el elemento material del orden es la distinción entre los ordenados, que puede ser numérica (por ejemplo, muchas personas empujando un coche) o específica (por ejemplo, la clasificación botánica o zoológica de las especies). Estrictamente el orden exige como mínimo una distinción entre dos, y en ese caso la relación de orden consistirá en la respectividad de *unum ad alterum*, como el orden del medio al fin o de la criatura a Dios; pero también puede suceder, y es más normal, que se trate de una pluralidad referida a una *principium*, el cual estará separado de los muchos o también podrá ser intrínseco a ellos: por ejem-

plo, el orden de *plura ad unum* que existe entre muchos que obedecen a un jefe, o entre muchos que se visten del mismo modo. En todos estos casos la relación con el principio evidentemente es el criterio ordenador, y por eso es posible el desorden siempre que uno de los ordenados se prive de esa relación.

La definición que proponemos se diferencia de la anterior sólo en que se ha dejado de lado el *prius et posterius* como única relación de orden. De no ser así, habría que afirmar que todas las relaciones son ordenables, menos las de semejanza e identidad, cuyos términos se equiparan sin procedencia de uno sobre otro [33]. Santo Tomás opone estas relaciones de paridad (*relationes aequiparentiae*) a aquellas que no son iguales en la misma dirección, sean de superioridad (*relatio superpositionis*) o de inferioridad (*relatio suppositionis*) [34]. Se ha de tener en cuenta que en un conjunto ordenado necesariamente existen dos tipos de relaciones: el *ordo ad principium* de todos los asociados, que es la raíz misma del orden, y el *ordo ad invicem*, que es su consecuencia. En el orden-uniformidad hay relaciones entre los sujetos numéricamente diversos, pero no existe orden *entre ellos*, en el sentido de precedencia: sólo hay semejanza en el ámbito estático, y co-operación en el orden dinámico. No admitir orden en estos casos implicaría en el ámbito dinámico que la noción de orden exige siempre *subordinación*, y que la *coordinación* no sería orden, lo cual es desmentido hasta por el sentido explícito de ese término.

Es verdad que en muchos textos tomistas se entiende por orden la relación de prioridad, y que la diferenciación formal a veces se caracteriza como raíz del orden: "la razón de orden en las cosas se toma de la diversidad de formas" [35]. De ahí que "nunca se da que de uno procedan varios sin orden, sino sólo en las cosas que difieren materialmente, como un fabricante produce muchos cuchillos materialmente distintos entre sí, sin que exista ningún orden entre ellos" [36]. La repetición, "que es característica del orden material" [37], en cierto sentido es incapaz de producir orden, si tomamos el vocablo *ordo* en el sentido estricto de prioridad jerárquica. No es suficiente decir que, de todas maneras, la multiplicidad material es ordenable numéricamente. Siendo esto verdad, ya nos hemos trasladado a otro tipo de orden; la misma semejanza o identidad, en la que no se considera ninguna secuencia, en cierto sentido ordean lo múltiple, al hacerle participar de un idéntico principio formal.

Al tratar de la relación de semejanza, que consiste en la "conveniencia o comunicación en la forma" [38], Tomás de Aquino no elimina un cierto orden.

---

33 KREMPEL denomina *yuxtapuestas* a estas relaciones, y considera que no producen orden (cfr. *La doctrine de la relatión...*, p. 109). COFFEY también piensa que la semejanza excluye el orden (Cfr. *The notion of Order...*, p. 11).

34 Cfr. *De Ver.*, q. 11, a. 2, sed contra 2; *De Pot.*, q. 3, a. 3, ad 5.

35 *C. G.*, III, 97.

36 *S. Th.*, I, q. 36, a. 2.

37 GUERARD DES LAURIERS, *La hiérarchie métaphysique...*, p. 222.

38 *S. Th.*, I, q. 4, a. 3.

Afirma así que "en las cosas que pertenecen a algún orden (*quae sunt unius ordinis*) puede decirse que algunos son recíprocamente semejantes (*sibi invicem similia*), de modo que la semejanza es convertible con el otro término, como cuando decimos que éste es semejante a aquél, y aquél a éste; ambos pueden decirse *invicem similia* (expresión de Dionisio), porque son semejantes en cuanto participan de una misma forma que preexiste en la causa común, respecto de la cual cada uno de los coordinados (*utrumque coordinatorum*) tiene una relación de semejanza" [39].

No es éste un texto aislado, pues fácilmente se echan de ver en él puntos decisivos de la metafísica tomista, como la participación —por semejanza o gradual— y el consiguiente paso a la causalidad, pues "si algo se realiza comúnmente en una pluralidad de sujetos, es necesario que sea causado en todos ellos por una causa única" [40], y "si dos son semejantes, es preciso que o uno sea causa del otro, o que ambos sean causados por una causa ulterior" [41]. La semejanza, modalidad de la participación, en Santo Tomás da pie a importantes aspectos del *principio de asimilación*, que la sustraen de un contexto puramente estático, como por ejemplo el principio de que todo agente obra su símil, o de que "cada uno ama y desea lo que le es semejante" [42].

En definitiva, el orden nace con la comunicación, que es la transmisión y la presencia de una perfección común: "el orden requiere dos cosas, la distinción de los ordenados y la comunicación de los distintos con el todo" [43]. La agrupación de varios en algo común crea un determinado *ordo*, como el *ordo clericorum*, el *ordo militaris*, etc., según la terminología medieval para referirse a los estamentos sociales [44]. "En el orden concurren tres cosas: primero, la distinción con la conveniencia; segundo, la cooperación; tercero, el fin (...) Si los que se distinguen no convinieran en nada, no pertenecerían a un orden" [45].

Precisamente aquí conectan la jerarquía y el orden-uniformidad, pues varios individuos semejantes constituyen un determinado *ordo* cuyo principio es una perfección formal, pero al mismo tiempo ese orden puede incorporarse en una

---

[39] *In de Div. Nom.*, IX, lect. 3. El texto señala que la semejanza con Dios no es unívoca, como la *similitudo* recíproca entre cosas iguales (*secundum aequalitatem*), sino una *assimilatio* o semejanza deficiente, como la de las imágenes respecto al modelo.

[40] *De Pot.*, q. 3, a. 5.

[41] *De Ver.*, q. 3, a. 14. Nótese que se trata de las dos posibilidades del orden: *unum ab altero*, o *plura ab uno*.

[42] *In de Div. Nom.*, IX, lect. 3. Cfr. F. GIARDINI, "Similitudine e principio di assimilazione", *Angelicum*, n. 35, 1958, pp. 300-324. H. WRIGHT descuida, en nuestra opinión, la importancia de la relación de semejanza, tendiendo a verla como puramente de razón o al menos como *per accidens*; por eso no puede comprender con claridad cómo el universo tiende a Dios por vía de asemejación (cfr. *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas*, PUG, Roma, 1957, p. 68).

[43] *In XII Metaph.*, lect. 12.

[44] Cfr. L. MOONAN, "St. Thomas Aquinos on divine power", *Atti del Congresso Internazionale, "Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario"*, Roma, 1974, tomo 3, p. 368.

[45] *In de Div. Nom.*, IV, lect. 1.

jerarquía de perfecciones. En este caso tenemos un nuevo significado del término *orden*: el de grado o rango en el que se sitúan muchos semejantes, comparados con otros sujetos específicamente diversos. "El orden se puede tomar doblemente: o en cuanto indica sólo *un grado*, y así los individuos que pertenecen a un grado se dicen pertenecientes a un orden, y en este sentido el orden es una de las partes de la jerarquía; o en cuanto el orden señala la *relación* que hay entre los diversos grados, de modo que el orden es así la misma ordenación"[46].

Resumiendo: muchos individuos convergen en un orden uniforme; sobre éste puede también establecerse una gradación numérica, atendiendo a las relaciones locales, el movimiento, etc. La serialidad se aproxima a la monotonía de la uniformidad, desde un punto de vista cualitativo. En abstracto la serie es previa a la uniformidad, ya que los números prescinden de cualquier semejanza en la cualidad; en concreto es previa a la uniformidad, pues no es posible una serie real sino entre cosas semejantes en algún sentido. Por fin, las diversas formas se unifican al graduarse jerárquicamente en la participación en un mismo principio (por ejemplo, los grados de bondad, belleza, sabiduría, se determinan como tales grados con referencia a un principio absoluto de bondad, belleza o sabiduría). Desde un punto de vista estructural, la serialidad y la jerarquía son análogas, pues en ambas se realiza una gradación, sea ésta cuantitativa o cualitativa.

*Semejanza, serie* y *jerarquía* son las tres articulaciones fundamentales de la noción de orden. El principio de un orden basado en la semejanza o la jerarquía es una forma, mientras que el principio de la serie es una determinación de la cantidad. El orden prioritario parece así ser el jerárquico, precisamente porque resuelve lo múltiple en una principialidad trascendente.

*Conclusión*

Tras estos análisis hemos de concluir que, contra las apariencias contrarias, el orden es en verdad idéntico a la relación, pues no es posible establecer una relación sin referencia a un principio (por ej., la relación de fraternidad se basa en la filiación; la de mayor-menor, en la unidad). El desorden es una privación de relaciones debidas, y si a pesar de esto en un conjunto de objetos desordenados persisten algunas relaciones, es porque persisten órdenes inferiores. No obstante, entre *ordo* y *relatio* existe una distinción de razón, ya que la idea de orden significa la referencia al principio, mientras que el concepto de relación no contiene explícitamente ese matiz.

Ordenar es, pues, relacionar lo múltiple con un mismo principio unificador. Si el *ordo ad principium* es unívoco en cada uno de los ordenados, se instauran entre ellos relaciones de semejanza, y tenemos el orden-uniformidad, en el que las diferencias son sólo materiales. En el ámbito dimensivo surgen así las rela-

[46] *In II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 1, ad. 2. Cfr. *In IV Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, sol. II, ad. 4; *S. Th.*, I, q. 108, a. 2.

ciones de *simetría*, en las que la misma entidad geométrica se repite en diversas posiciones respecto a un centro común (punto, eje o plano), manteniéndose constantes las distancias de las partes simétricas con ese centro [47]. El orden simétrico incluye igualdad en las figuras y en sus relaciones espaciales [48].

En cambio, si el *ordo ad principium* es análogo en los ordenados, la misma *ratio* no se reproduce del mismo modo en ellos, sino en un sentido analógico o proporcional, produciéndose así las relaciones de prioridad y posterioridad, tanto numéricas como jerárquicas. En vez de igualdad en la aplicación del mismo canon o módulo, que en la cantidad engendra la simetría, tenemos una aplicación y una semejanza proporcional, sea cuantitativa o cualitativa [49]. "La proporción es la gradación de una misma nota o característica según una mayor o menor *ratio* fija" [50]. J. Ramírez ha notado el isomorfismo existente entre la noción de orden como *prius-posterius* y la analogía [51]; podría decirse que la univocidad y la analogía son el trasunto del orden simétrico y proporcional al ámbito cognoscitivo, siempre que ampliemos el significado de los términos *symmetria* y *proportio* para que rebasen su sentido geométrico originario.

Cuando entendemos el orden como *disposición*, o distribución de una pluralidad en sus diversas posiciones o sitios, nos referimos tan sólo al orden como gradación. La precisa relación que cada ordenado tiene con los demás, que están "antes" o "después" de éste, se denomina *situación;* hablamos así de la situación del hombre en el mundo, de la situación de un elemento en el espacio o el tiempo, etc. Originariamente *positio* o *situs* se referían sólo al orden espacial, indicando la disposición interna de las partes de un cuerpo, o de varios cuerpos en el espacio [52].

Concluyamos con una breve verificación de cuanto hemos dicho, aplicada al orden espacial. Puedo ordenar varios libros colocándolos en un mismo sitio, diverso de los sitios destinados a otros objetos: la ordenación en este caso es de *plura ad unum*, sin prioridades, siendo el *principium* el sitio común; si en cambio coloco un libro en su sitio, el orden es de *unum ad alterum*. Por el contrario, si distribuyo varios libros en diversos sitios, en realidad hay distintas

---

47 Para este tema, cfr. J. CRUZ, "Simetría estructura, dinamismo", *Anuario filosófico*, Universidad de Navarra, Pamplona 1968, vol. I, pp. 39-66.

48 Esa doble igualdad implica una doble repetición. Por eso la simetría se puede considerar como una "disposition des éléments ou des plans constitutifs d'un être qui est toujours susceptible d'être abolie par une traslation, una transformation ou une opération quelconque de l'art ou de l'esprit humain". Se opone a la estructura, "une disposition des éléments ou des plans qui constituent un être, dans laquelle il existe una différence de puissance ou de valeur entre les éléments ou les plans" (JEAN GUITTON, *L'Existence temporelle*, Aubier, París, 1949, p. 46).

49 Cfr. *In X Metaph.*, lect. 4, para la idea de *similitudo proportionis*.

50 J. A. MCWILLIAMS, *Cosmology*, The Macmillan Company, New York 1956, p. 20. El autor opone la proporción a la simetría, la "repetition of some feature" (*ibidem*).

51 J. M. RAMÍREZ, *De Ordine placita quaedam thomistica*, Salamarca, 1963, pp. 13 y 17.

52 "Positio autem ordinem partium importat" (*In V Metaph.*, lect. 17); cfr. *In IV Phys.*, lect. 17.

ordenaciones y no sólo una, pues falta el punto de referencia común; salvo que esos sitios tengan un orden entre sí, al menos por mera sucesión espacial, y entonces sí la ordenación es una.

Las ordenaciones se superponen unas a otras. Por ejemplo, ordenar muchos libros por materias es relacionarlos con un *unum*, que es el tema o materia. Pero entre las materias aún no hay orden: la ordenación es incompleta, o mejor, no es una sino varias (agrupación de individuos en torno a las diversas materias, obteniendo varios grupos); será completa si a su vez ordenamos esas materias (por ej., por orden alfabético, por importancia, etc.). Análogamente se procede en las clasificaciones, que reconducen los individuos a una especie, y las especies a un género.

Contando con este análisis, puede fácilmente pasarse a un estudio fructuoso de la metafísica del orden, en donde se examine su relación con el ser de los entes, su vinculación con los trascendentales, y especialmente el importante problema de la causalidad del orden[53]. Si se tienen en cuenta esos tres sentidos del orden aquí estudiados, y su intrínseca reducción de unos a otros, pensamos que se evitarán muchos inconvenientes al tratar este tema, y que cuanto hemos dicho sobre el *principium* del orden da la pista para abordar el estudio del orden cósmico en coherencia con las intuiciones fundamentales de la metafísica de Santo Tomás.

JUAN JOSÉ SANGUINETI
*Roma*

[53] Sobre la relación entre orden y ley, en una consideración radical de Dios como Ordenador del mundo a través de Ley Eterna, cfr. MONS. DERISI, "El orden humano", *Sapientia*, n. 131-132, 1979, pp. 5-7.

# EL CONOCIMIENTO DEL SER Y EL ACCESO A LA METAFISICA

## I

Mi primer intención al tomar la palabra esta mañana, es agradecer a la Presidencia de nuestro Congreso el haberme invitado con demasiada generosidad y confianza, sin duda, a reflexionar junto con vosotros sobre uno de los temas más centrales pero también de los más difíciles de la metafísica de Santo Tomás. Para abordarlo se necesita coraje; al abordarlo en una comunicación tan breve se corre el riesgo de omitir elementos esenciales o de exponer solamente generalidades. Sigamos, sin embargo, el consejo de Cayetano de plegar nuestro pensamiento a las estructuras de lo real e intentemos adaptarnos a esta articulación de la vida que es un Congreso científico.

Me propongo entonces en primer lugar en esta comunicación, recorrer muy brevemente la historia de medio siglo de interpretación del ser en la escuela tomista, para estudiar enseguida un punto particular, a saber, la manera en que nos formamos el concepto del *esse*.

Los estudios sobre el pensamiento de Santo Tomás anteriores a la última guerra mundial, han reconocido ciertamente el lugar central que ocupa el *esse* en la metafísica del Aquinate, pero parece que en cuanto a la significación atribuida al *esse* se la veía sobre todo en el hecho de existir. El *esse* era el estado de realidad de una cosa, aquello por lo cual una cosa existe. En esta manera de ver se tendría a utilizar indistintamente los términos *esse* y *existentia*, pues, como lo hace notar De Raeymaeker, *existere* significa "el hecho de ser" y no "el ser esto o aquello" [1]. Cuando el ser deviene en sinónimo del existir, sufre una limitación. Sin embargo es necesario cuidarse de hablar de una manera demasiado general de un oscurecimiento del ser en la escuela tomista, como si prácticamente todos los discípulos de Santo Tomás, durante siglos enteros, hubieran desconocido la riqueza del ser.

Cayetano, por ejemplo, ha visto muy bien la importancia del gran texto de la *Summa*, I, q. 4, a. 1, ad tertium: "*esse est perfectissimum omnium*...

[1] *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique* 2, Louvain, 1947, p. 155.

*actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum*". Explica que, contrariamente a lo que dice Scoto el *esse* no es un principio potencial que sería determinado por las esencias como por factores de diferenciación [2]. De la misma manera, Juan de Santo Tomás, comentando el mismo texto, afirma que el *esse existente* es concebido por Santo Tomás no en tanto que distinto y diferente de la *esencia*, por lo tanto no como el estado de existir sino como el acto último en la realidad [3]. Más cerca de nosotros, Jacques Maritain en uno de sus primeros libros, considera el *esse* como una plenitud: el *esse* y la perfección van juntos [4].

Es verdad, sin embargo que, a partir de los años treinta, autores como Maritain y Gilson han puesto cada vez más de relieve el lugar central del *esse* en la filosofía de Santo Tomás y que, a partir de la segunda guerra mundial, una corriente muy poderosa en el tomismo se ha opuesto al "peligro esencialista". El advenimiento del existencialismo ha contribuido, ciertamente, al resurgimiento de un tomismo más existencialista. El contacto con la problemática de Heidegger, por ejemplo, ha influido sobre un pensador como Cornelio Fabro y, en este contexto, es necesario mencionar también la obra del Padre Joseph de Finance. Sin embargo, es necesario subrayar que Jacques Maritain ha negado una influencia del existencialismo sobre su propio pensamiento.

"No hemos prestado atención a estos sistemas (existencialistas) para denunciar el error en que consiste concebir la filosofía del ser como una filosofía de las esencias" [5]. En cuanto a Gilson, el Padre Geiger, en un "Bulletin de métaphysique" [6], cita una carta personal de Gilson en la cual éste le dice que sus "investigaciones sobre el *esse* en Santo Tomás no deben absolutamente nada al existencialismo contemporáneo". Es en 1940, al escribir su libro *God and Philosophy*, que luego, de una maduración de la cual él mismo no puede trazar la historia, tuvo claramente esta noción (se entiende de la significación del *esse*) por primera vez. En ese momento aún no había leído una sola línea de Heidegger ni de Jaspers. No sabía nada de Kierkegaard ni de Sartre.

La novedad de la interpretación que Maritain y Gilson dan de la metafísica de Santo Tomás, consiste en que el *esse* vuelva a encontrar su lugar central y que la metafísica deviene una filosofía de la existencia. Gilson, aún vuelve muchas veces sobre su tesis de una dependencia de la doctrina del ser de Santo Tomás de la revelación bíblica del nombre de Dios. Muchas comunicaciones, presentadas en el Cuarto Congreso Internacional de tomistas, con-

---

2 CAJETAN, *In Iam*, 4, IV.

3 *Cursus theologicus*, In Iam, disp. 5, a. 1.

4 *Antimoderne*, pp. 150-151.

5 *Court traité de l'existant et de l'existence*, p. 11.

6 *Revue des sciences philos. et théol.*, 34 (1950), 315 ss., p. 321.

ciernen al existencialismo de Santo Tomás[7]. El Padre Joseph de Finance, el profesor Pieper y otros, declaran su acuerdo con una interpretación existencialista del ser, en la cual la esencia tiene una función reducida y el *esse* es concebido no solamente como el estado del ser, sino como una plenitud de perfección. En los Estados Unidos el profesor Ch. A. Hart, da a su libro *Thomistic Metaphysic* el subtítulo *An Inquiry into the Act of Existing*[8]. A su vez, Monseñor G. B. Phelan del Institut Pontifical d'Estudes Médiévales de Toronto, defiende la concepción gilsoniana del *esse*[9]. Pero es sobre todo el Padre Cornelio Fabro quien ha subrayado, con insistencia creciente, que "para Santo Tomás... el *esse* es el valor metafísico primero y original"[10] y que "el concepto del *esse* del Doctor Angélico" sigue siendo absolutamente original frente a todas las concepciones introducidas en el pensamiento occidental y... escapa, por consiguiente, a la crítica de Heidegger[11]. El Padre Fabro llama la atención incansablemente sobre el así denominado sentido intensivo del ser: el *esse*, *según* Santo Tomás, es acto, y aún el acto primero y último, el acto más perfecto y más formal, el acto también más último y profundo[12]. A la vez, el Padre Fabro condena con los términos más vigorosos el empleo de la palabra "existencia" para significar el *esse*.

El profesor De Raeymaeker de la Universidad de Loviana, se pliega de buen grado a esta manera de ver: examina de cerca los diferentes sentidos del *esse* en los escritos de Santo Tomás[13] y da una exposición importante sobre el desarrollo de la concepción del ser de Santo Tomás: éste, en un primer momento habría considerado el ser (*esse*) como la actualidad[14]. Más tarde, precisamente con ocasión de la redacción del comentario sobre el *De Hebdomadibus* de Boecio, habría ligado esta concepción aristotélica a la doctrina platónica de la participación y habría llegado así a ver el ser como la más englobante de las perfecciones[15]. En efecto, según un célebre texto del Angélico, el ser no participa de nada, pero todo participa del ser.

En el gran congreso realizado para conmemorar el séptimo centenario de

---

[7] *Sapientia Aquinatis. Communicationes IV Congressus Thomistici Internationalis*, Roma, 1955 (dos tomos).

[8] Engle Wood Cliffs, 1959.

[9] Ver *G. B. Phelan. Selected Papers (edit. A. G. Kirn)*, Toronto, 1967, p. 67.

[10] "Actualité et originalité de *l'esse* thomiste", *Revue thomiste*, 56 (1956), 240-270; 480-507, p. 261.

[11] *L. c.*, p. 480.

[12] "La problematica dell'esse tomistico", *Aquinas*, 2 (1959), 194-225, p. 201.

[13] "De zin van het woord *esse* bij den H. Thomas van Aquino", en *Tijdschrift voor philosophie* 8 (1946), 407-434.

[14] Cfr. el *De ente et essentia*, cap. 6: (con respecto a Dios) "similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones".

[15] "L'être selon Avicenne et selon saint Thomas d'Aquin", en *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, 1954, 119-131, p. 128.

la muerte de Santo Tomás, muchos participantes han puesto de relieve la doctrina del *esse* tomista. Muchas comunicaciones de nuestro congreso tratan directamente o indirectamente este mismo tema.

Esta rápida recorrida, no tanto de una revolución que se habría producido en nuestra comprehensión del esse,[16] sino de un cambio de perspectiva y de acentuación, deja, lo sabemos, un gran número de cuestiones sin respuesta. En el futuro los tomistas deberán dedicarse al estudio de cuestiones de detalle. Señalamos el problema de una evolución evenual en la manera en que Santo Tomás mismo ha comprendido al *esse* y, en relación con este problema, el de la relación entre un vocabulario que puede ser en cierto modo defectuoso en los escritos de juventud por una parte y la doctrina por otra parte. Sería necesario también avanzar en el análisis de las significaciones del término *actus*, que engloban la actualidad y la perfección pero también el principio formal[17]. La comunicación que quisiéramos presentar hoy concierne a uno de estos problemas de detalle a saber el de nuestro conocimiento del *esse*.

## II

En primer lugar constatemos que, sobre un punto tan importante los tomistas de calidad no están de acuerdo en sus interpretaciones de la doctrina de Santo Tomás. Escuchemos en primer término a Jacques Maritain. Mientras que Adán poseía la intuición del ser como un don de naturaleza, la humanidad caída la ha perdido y "ha sido necesario un teólogo privilegiado por el genio y por la Gracia para hacerlo salir a luz, transfigurando a Aristóteles y volviendo su mirada hacia Dios, no ya como hacia el Primer Motor, sino como hacia el *Ipsum Esse subsistens*[18]. Maritain estima que el juicio afirmativo del existir ("yo soy"; "las cosas son") "no es como los otros, en los cuales un sujeto provisto de una cierta esencia es ligado por la cópula *es* a algún atributo o predicado captado *por modo de esencia*... La idea o concepto (de existencia) no precede al juicio de la existencia, viene después de él y proviene de él[19]. Este juicio es "de otro tipo que todos los otros juicios"[20]. En efecto, en él se

[16] *Philosophie de l'être*, p. 159.

[17] Ver A. KELLER, *Sein oder Existenz. Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik*. München, 1968, p. 195 S. Comparar también con HELEN JAMES JOHN, S.N.D., "The Emergence of the Act. of Existing in Recent Thomism", *Review of Metaphysics*, 595-620.

[18] Seguimos la exposición del estudio "Réflexions sur la nature blesée et sur l'intuition de l'être", *Revue thomiste*, 68 (1968), 5-40, p. 14, Estimamos que este estudio puede ser considerado como un resumen de la posición definitiva de Maritain con respecto a nuestro problema.

[19] *L. C.*, p. 17.

[20] *Ibib.*, p. 18.

ve el ser, el existir extramental. "Es después de ello que un retorno de la primera operación del espíritu sobre lo que ha sido así visto (pero no por ella) producirá una idea, un concepto..."[21]. Junto a este concepto de existencia, hay otro que proviene no de un juicio, sino de la operación abstractiva, de la misma manera que todas las ideas tomadas de los fantasmas por esta operación[22]. Este concepto precede a la intruición del s :; la existencia es concebida como un *quid*[23], cuyo sentido es el de presenciar a mi mundo[24].

Maritain reserva esta intuición del ser solamente a algunos privilegiados entre los grandes metafísicos. Los otros no la habían tenido. Se trata de un pasaje repentino, "como por milagro", a un nivel superior, el del tercer grado de abstracción, en el que la inteligencia es liberada de la abstracción. Para explicar cómo el existente material llega a ser proporcionado a la inteligencia y es espiritualizado, Maritain recurre a la doctrina del "recubrimiento" de la sensación externa por la inteligencia (los sentidos no captan el acto de ser).

Habría pues una diferencia fundamental entre un juicio como "Pablo está allí" y la afirmación existencial "Pablo es". Esta se funda, nos dice Maritain, sobre una intuición del ser. Siguiendo esta intuición, se presenta el horizonte sin límite del ser: el espíritu descubre la analogía del ser y los trascendentales[25]. Maritain conoce aún un tercer concepto del ser de origen abstractivo, cuyo objeto sería un inteligible que no implica en su noción limitación alguna al mundo de la experiencia sensible de donde ha sido tomado. Aunque se sitúa en el tercer grado de abstracción, no resulta de una intuición y presenta al ser a la manera de un *quid*. Aristóteles habría tenido semejante concepto[26].

Pasemos ahora al examen de la posición de Etienne Gilson. Según éste la doctrina de Santo Tomás de la distinción real entre la esencia y el ser, depende de la comprehensión previa de Dios como el *Ipsum Esse subsistens per se*, una revelación dada en el texto del Exodo 3, 13-14[27]. Gilson nota que la existencia puede significar sea un estado, sea un acto. En el primer sentido, el término significa el estado en el cual una cosa es puesta por una causa eficiente o creadora. Es el sentido que prácticamente todos los teólogos fuera del tomismo dan al término. El sentido de acto, es decir de plenitud, ha sido concebido solamente por Santo Tomás. En cuanto a nuestro conocimiento del *esse*, Gilson, respondiendo al estudio de Maritain que acabamos de citar, niega la posibilidad de una intuición intelectiva del ser. "El más vasto de los

---

21 *Ibidem.*
22 *Ibidem.*
23 *L. C.*, p. 19.
24 *L. C.*, p. 19; p. 22.
25 *L. C.*, p. 23.
26 *L. C.*, p. 31.
27 Ver su *Elements of Christian Philosophy* (édit. Mentor-Omega, 1963, p. 143).

conceptos quidditativos es el del ente (*ens*) *o lo que tiene ser* (*esse*), pero del *esse* del ente no se puede abstraer más que la noción de *esse commune*; cuyo objeto no existe sino en el pensaminto, a título de ser de razón y no como el acto del ente del que hablamos en la realidad"[28]. No se podría tener intelección intuitiva del ser de un ente, porque no nos es perceptible sino en la percepción sensible de la substancia que actualiza"[29]. "...No vemos al ser actual sino en el efecto en el cual se manifiesta, que es el ente sensiblemente percibido e inteligentemente conocido"[30]. La así llamada intuición del ser no es por lo tanto más que "la intuición de una abstracción, cuyo objeto no existe, salvo como ser de razón en el pensamiento"[31]. Gilson cita a favor de su tesis el texto de la *Expositio super librum de causis*, a saber, "unde illud solum est copabile ab intellectu nostro quad habet quidditatem participantem esse"[32].

Como se ve, Gilson no se detiene en el estudio de Santo Tomás en lo que concierne al juicio que "fertur in esse" y el conocimiento de sí, según el cual el hombre, en su actividad cognoscitiva, "percipit se sentire et esse".

Consideremos ahora las tesis centrales del Padre Fabro relativas a nuestro tema.[33]. En primer lugar el Padre Fabro insiste en la importancia de la doctrina tomista de la distinción real, en el ente, entre el ser (*actus essendi*) y la esencia. Por otra parte es solamente en la perspectiva de la creación que Santo Tomás podía fundar la doctrina del ser como el acto del ente[34]. El Padre Fabro repetirá incansablemente que la mayor parte de los intérpretes de Santo Tomás se han limitado a una reducción de lo real, a la existencia captada en el juicio, mientras que, según él, el juicio no alcanza más que el estado de ser, es decir, la posibilidad realizada. Estima que el ser como *actus essendi*, lejos de ser alcanzado por una intuición existencial en el sentido del juicio existencial, es alcanzada por un proceso de "fundación", de resolución en profundidad según la metafísica de la participación, a partir del concepto del ente. El juicio, (la cópula), por su parte, es fundada en la realidad del ente[35]. El Padre Fabro, admitiendo un concepto de ser (actus essendi), reduce por tanto singularmente el papel del juicio.[36].

---

28 "Propos sur l'être et sa notion", en *Studi Tomistici. San Tommaso e il Pensiero moderno*, s. a. (1974) (Pontificia Accademia de San Tommaso), 7-17, p. 10.

29 *Ibidem.*

30 *L. C.*, p. 11.

31 *L. C.*, p. 14.

32 Prop. 6, lectio 6, n. 175. Cfr. por otra parte *Expos. in libr. de div. nom.*, c. 8 lectio 1, n. 751: "quia sic non proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse aliquid sit".

33 Ver su *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-París, 1961, p. 35.

34 "Actualité et originalité de l'esse thomiste", *Revue thomiste*, 56 (1956), 240-270; 480-507, p. 481.

35 "The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of Metaphysics", *International Philosophical Quarterly*, 6 (1966), 389-427, p. 426.

36 Ver también al respecto algunos más de los textos citados más arriba, "Notes pour la fondation métaphysique de l'etre", *Revue thomiste*, 66 (1966), 214-237. Consultar M. D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible? V. Le problème de l'être chez certains thomistes contemporains*, París, 1975, pp. 37 ss.

## III

Hemos constatado divergencias serias en la presentación de la doctrina de la aprehensión del ser. Estas nos invitan a una gran prudencia y modestia en las eventuales nuevas tentativas de interpretación, pero no nos dispensan del trabajo laborioso a fin de ensayar a determinar, por nuestra parte, sobre el apoyo de los textos de Santo Tomás, como el *esse* es captado por la inteligencia. Retomamos pues el análisis.

En primer lugar algunas observaciones sobre la significación del término *esse*. De ordinario Santo Tomás atribuye una doble significación al término *esse*, a saber (a) la realidad de las cosas, que existen según los predicamentos[37]; (b) la composición del predicado y del sujeto, que hacemos en la segunda operación del espíritu. — (a) es muchas veces subdividida: el sentido principal del término *esse* es por cierto el de *Actus entis resultans ex principiis rei*[38], pero, nota Santo Tomás, el término es empleado también para significar "la esencia según la cual la cosa existe"[39]. La significación (b) está fundada sobre (a): "Compositio fundatur in esse rei, quod actus est essentiae". Al subrayar que el *esse* es el acto del ente, que resulta de los principios de la cosa, Santo Tomás pone cuidado en notar que este *esse* no es añadido a la esencia a la manera de un accidente[40].

Desde el comienzo de su enseñanza el hermano Tomás llama la atención sobre la prioridad absoluta, en la vida intelectiva, del conocimiento del ente[41]. El intelecto está ordenado a la realidad. Ahora bien, en el concepto del ente (*in quod est*), no es el que es, sino el *acto de ser*, lo que es fundamental[42]. Lo que es, participa del acto de ser, como la potencia del acto[43]. La distinción de Suárez entre el *ens ut nomen* y el *ens ut participium* no se aplica por tanto ya aquí. No es solamente el *ens ut nomen* que es el primer conocido del espíritu y menos aún, lo que es el sujeto de la metafísica.

Se sigue de ello que el hombre, al comienzo de su vida intelectiva, capta en un primer momento, en un concepto abstracto, común y confuso, el ente

---

37 *In I Sentent.*, d. 19, q. 5, a. 1 ad 1; cfr. *In III Sentent.*, d. 6, q. 2, a. 2; *S. Th.* I, q. 3, a. 4 ad 2. Ver también el estudio del profesor De Raeymaeker citado en la nota 13.

38 *In III Sentent.*, d. 6, q. 2, a. 1.

39 *Ibidem*, a. 2; *In I Sentent.*, d. 33, q. 1, a. 1 ad 1.

40 *In IV Metaph.*, lectio 2, n. 558.

41 *Q. d. de Potentia*, q. 9, a. 7 ad 15: "Primum quod in intellectum cadit est ens"; *Q. d. de Veritate*, q. 1, a. 1: "Illud quod primo intellectus concipit quasi nottissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens". Cfr *De ente et essentia, proemium; S. Th.* I, 11, 2 ad 4; *In X Metaph.*, lectio 4, n. 1998. *In IV Metaph.*, lectio 6, n. 605: "Et quia hoc principium ...dependet ex intellectu entis...".

42 *Q. d. de veritate*, q. 1, q. 1 ad 3: "Ratio entis sumitur ab actu essendi ab eo cui convenit actus essendi"; *In I Sentent.*, d. 25, q. 1, a. 4: "Nomem entis sumitur ab esse rei".

43 *Expos. in Boetii de hebdom.*, lectio 2.

y que el núcleo de este concepto es por cierto la *ratio essendi*, el ser real. Se trata del concepto más universal que se pueda tener, pero este concepto está ligado a la presencia, en los sentidos internos y externos, de una o muchas ralidades físicas concretas e individuales (una presencia que se realiza, va de suyo, por intermedio de los signos sensibles impresos por las cosas) [44]. Los sentidos están, por lo tanto, en contacto con la realidad física de la cosa individual conocida. Ahora bien, hay una cierta continuidad entre el intelecto y los sentidos [45], pues el intelecto está enraizado en la misma alma que las facultades sensitivas, (y es el alma, el supósito, que piensa y que siente. Formalmente el intelecto no conoce la individualidad del acto de ser de las cosas), pues el concepto del ente es abstracto y universal, pero gracias a la colaboración con el conocimiento sensible, que el entendimiento engloba e incluye, el intelecto participa de la intuición inmediata de la cosa existente por los sentidos. Agreguemos que la aprehensión del ente (*ens primum cognitum*) es seguida en el hombre por una experiencia de su propia realidad y que, por consiguiente, su concepto de ente nunca se haya separado de la aprehensión de la realidad concreta [46].

Luego de la evolución de la vida intelectual del hombre, el conocimiento del ente se diversifica en la distinción entre el ser substancial y los predicamentos accidentales, como también entre el ser en acto y el ser en potencia.

Consideramos ahora cómo se realiza el pasaje del concepto de ente al verbo ser. Notemos para comenzar que no es el uso lingüístico del *verbo ser* lo que nos interesa aquí exclusivamente: las diferentes familias lingüísticas no dan la misma importancia ni el mismo papel al verbo ser. Se trata de ver cuál es el contenido del pensamiento significado por este verbo.

El objeto propio del entendimiento humano, en esta vida, es la quiddidad de las cosas materiales. En razón de que estas son seres individuales, el cumplimiento del conocimiento intelectual consiste en un retorno a la realidad sensible [47]. Este retorno se realiza de una doble manera: (a) por una *continuatio simplex* gracias al enraizamiento del entendimiento y de los sentidos en la misma alma; (b) mas explícitamente por la aplicación de un concepto (ratio intellecta) a la realidad concreta de un sujeto. Esta aplicación tiene lugar en la segunda operación del espíritu. Notemos que esta segunda ope-

---

44 S. *Th.*, I. 84, 7: "Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentem vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata".

45 *Q. d. de Veritate*, q. 2, a. 6: "Intellectus noster... habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam ad imaginationem".

46 *Ibidem*, q. 10, a. 8: "Inhoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse quod percipit se sentire et inteligere... Nullus autem percipiti se intelligere nisi hoc quod aliquid intelligit".

47 Cfr. S. *Th.* I, 84, 7.

ración presupone el "retorno" imperfecto de la *continuatio simplex*. Sin éste la aprehensión del sujeto del juicio no sería posible, como, por otra parte, tampoco la aplicación del predicado al sujeto[48].

Según Santo Tomás no hay solamente un primer concepto al cual todos los otros puedan ser reducidos, hay también un primer juicio al cual pueden ser reducidos todos los juicios ulteriores. En este primer juicio el entendimiento constata la oposición entre esto y aquello (quod hoc non est illud)[48] (2). Afirma por lo tanto una división, que, ontológicamente, estaba ya incluida en el ser de estos dos entes[49].

Este juicio y el concepto que resulta de la *realidad* de esta división dependen del concepto del ente. El ente es por lo tanto la fuente de nuestro concepto del *esse* (id quod est fons et origo ipsius esse, scilicet iprum ens)[50], aunque, desde el punto de la causalidad formal, el ente es constituido por el ser real (*imponitus ab esse*)[51].

Para nuestro análisis de la segunda operación es importante tomar como punto de partida este primer juicio más que una afirmación como "Pablo existe" o "Pedro está allí", que son, en apariencia, más simples. La razón de ello es que todos los otros juicios dependen de este primero.[52]. Mientras que la primera operación considera la naturaleza de la cosa, la segunda considera el ser mismo de la cosa que resulta de la síntesis de sus principios en los seres compuestos o que, en las substancias simples, es el acto de la naturaleza no compuesta[53]. El tenor del texto al cual nos remitiremos aquí, demuestra que se trata de un retorno al *actus essendi*, al menos en este primer juicio y en muchos otros. Decimos "en muchos otros" en razón del hecho de que hay casos en que la afirmación o la negación del juicio concierne a leyes universales más que a una cosa individual. Es necesario también mencionar aquí nuestros enunciados acerca de Dios, que no alcanzan al ser íntimo de Dios .

Precisemos aún: entre los juicios que conciernen al *esse* de las cosas que corresponden a nuestro mundo físico, hay enunciados, como "Sócrates es blan-

---

48 *In II Sentent.*, d. 3, q. 3, a. 3: "Ideo ex eis (speciebus a rebus receptis) singularia non cognoscuntur, quae individuantur per materiam, nisi per reflexionem quandam intellectus ad imaginationem et sensum, dum scilicet intellectus speciem universalem quam a singularibus abstraxir, applicat formae singulari in imaginatione servatae". Saint Tomás emplea también la expresión "applicare rationes ad res" (por ejemplo en su *Expos. in Boetii de trinitate*, q. 5, a. 2 ad 4). Ver G. P. KLUBERTANZ, "St. Thomas and the Knowledge of the Singular", en *The New Scholasticism*, 26 (1952), pp. 135-36.

48 *2 d. de Potentia*, q. 9, a. 7 ad. 6; *In IV Metaph*, lectio 3, n. 566; lectio 6, n. 605; *In X Metaph.*, lectio 4, n. 1977: "hoc et illud dicuntur divisa prout hoc non *est* illud".

49 *Expos. in Boetii de trinitate*, q. 4, a. 1. Ver nuestro "Le premier principe de la vie intellective", *Revue thomiste*, 62 (1962), p. 582.

50 *In I Peri hermeneias*, lectio 5, n. 70.

51. *S. C. G.* I, 25.

52 *In IV Metaph.*, lectio 6, n. 605.

53 *Expos. in Boetii de trinitate*, q. 5, a. 3.

co" y otros como "Sócrates existe". Dos cuestiones se plantean aquí: ¿es siempre necesario un predicado en los juicios? Cuando el verbo "est" (existe) es empleado sin predicado, ¿cuál es su significación? En segundo lugar ¿es necesario, con el Padre Fabro, hacer una distinción radical entre el ser de las cosas por una parte y el ser expresado por el juicio por otra parte? En cuanto a la primera cuestión, notemos que Santo Tomás considera el verbo (la cópula) y el predicado como un solo predicado, así como en el enunciado "Sócrates existe", es el verbo, el que sólo es el predicado. El juicio consta, entonces, de dos elementos esenciales [54]. Cuando Gilson escribe que los juicios en que el *verbo ser* es, compuesto con un sujeto (juicios llamados *di secundo adiacente*), constituyen una clase especial dotada de un carácter propio e irreductible a toda otra clase de juicios, particularmente a la de los juicios de atribución (de tertio adiacente), no encuentra apoyo para su tésis en Santo Tomás, ni, por otra parte en la lingüística moderna [55]. Volvamos a la segunda cuestión. El texto del *In Peri hermeneias,* al cual nos remitíamos más arriba, n. 54, atribuye al *verbo ser,* utilizado en los juicios, tanto la función de afirmar el *esse in rerum natura,* cuanto la de relacionar un predicado a un sujeto. Santo Tomás precisa su pensamiento a este respecto, donde nota que el verbo *est* significa sin más *is actu esse, actualita omnis formae vel actus substantialis ves accidentalis* (por lo tanto también el *inesse* da una forma en un sujeto) y que solamente en segundo lugar, *ex consequenti, es* significa la composición [56]. Los numerosos textos donde Santo Tomás por otra parte, siguiendo a Aristóteles, distingue entre el *esse,* en tanto que cópula y el *esse* que significa la entidad de los diez predicamentos, deben por lo tanto ser leídos a la luz del pasaje que acabamos de citar. Tomemos, por ejemplo, el *De ente et essentia,* cap. 1., donde el hermano Tomás hace notar que el término ente significa por una parte las categorías y, por otra parte, aquello a propósito de lo cual se puede formar una proposición afirmativa, aún si ello no es un ser real en la naturaleza. Debe compararse también el texto de la *Question disputada de potentia,* 7, art. 2, ad *lum,* donde leemos que ente y ser significan a menudo (*quandoque*) la esencia de la cosa o el acto de ser, pero muchas veces, la verdad de la proposición aún para las cosas que no tienen existencia real, como decimos que la ceguera existe. Santo Tomás aplica esta distinción a nuestros enunciados sobre Dios: estos son verdaderos, pero no alcanzan el *actus essendi* divino, que permanece desconocido a nosotros [57].

Nos parece poco exacto interpretar la distinción que acabamos de ver,

---

54 *In II Peri hermeneias,* lectio 2, n. 212.

55 *L'etre et l'essence,* Paris 1948, p. 283. Ver la crítica de L. M. RÉGIS, "Gilson's Being and Some Philosophers", en *The Modern Schoolman,* 28 (1950-1951), 111-125.

56 *In I. Peri hermeneias,* lectio 5, n. 73; Quodl. IX, 3 (=IX, q. 2, a. 2).

57 Ver también S. *th,* I, 3, 4, ad 2, donde Santo Tomás dice que el *esse* se dice de dos modos, a saber para significar el actus essendi y para significar la compositio propositionis. Cfr. también I, 48, 2 ad 2.

en los términos de un contraste entre el ser que expresa un estado y el ser en el sentido intensivo, pues, para Santo Tomás el juicio que se refiere a un hecho o un estado físico real, significa una *actualitas*, una realidad que es la fuente de perfección. Pero es posible que muchos hombres, al utilizar el verbo ser para significar la realidad de alguna cosa, no piensen de ninguna manera en un sentido intensivo del ser.

El juicio que nos formamos, es por lo común y en primer lugar un retorno a la realidad concreta, captada por los sentidos [58]. Para explicar este retorno es necesario insistir en particular sobre el papel de la *cogitative*, la razón particular: "Motus qui est ab anima ad res... procedit in partem sensitivam prout mens regit inferiores vires. Et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam individualis quae alio nomino dicitur cogitativa". [59] Al utilizar el concepto del ente o de realidad, el espíritu, en presencia de síntesis (u oposiciones) concretan propuestas a él por la *cogitativa*, afirma o niega su realidad y, al menos en nuestras lenguas indo-europeas, emplea a menudo el verbo ser para significar lo que hace. Más tarde el espíritu forma juicios referidos al ser posible, sobre lo que ha sido y, eventualmente, sobre Dios. Al hacerlo puede utilizar el mismo verbo ser, pero en estos últimos casos este verbo significa en primer lugar la verdad de la composición y solo, mediatamente la estructura ontológica sobre la cual se funda esta verdad. Así, el primer sentido del verbo ser, a saber el de existencia ejercida, sigue siendo fundamental (significat per modum actualitatis absolutae) [60]. Cuando decimos "existencia ejercida", entendemos la plena fuerza y la plena riqueza del ser, que es la fuente de todo lo que el ente es.

Se puede, nos parece, aún llevar el análisis más lejos y distinguir, en este plano de la significación fundamental del *esse*, entre un simple ser real, un ser allí, es decir, un formar parte del mundo sensitivo y en sentido metafísico. El sentido simple de *actualitas* es precisado un poco por la significación de *aliquid ponere in re* [61] o de *esse in rerum natura* [62]. El sentido metafísico del *esse* viene a continuación, pero, como lo veremos luego, gracias a un proceso especial del espíritu.

El verbo *esse* está pues formado a partir del concepto de ente. Su sentido primero y fundamental es el de *actualitas*, ser real o realizado (que implica todas las riquezas del ser). El sentido de ser presente, parece así una cierta limitación de este primer sentido. Pero la significación de *actus essendi*,

---

58 *Q. d. de Veritate*, q. 12, a. 2 ad 2: "Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensem quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus".

59 *Q. D. de verit.*, q. 10, a. 5.

60 *In I peri herm.*, lectio 5 n. 73.

61 *De ente et essentia*, c. 1.

62 *In II Peri herm.*, lectio 2, n. 212.

entendido según su sentido en la metafísica del ser, presupone un proceso metafísico previo. Nos parece, en efecto, que la distinción, hecho por Gilson y Fabro entre los sentidos de un estado de ser y el *actus assendi*, tiene un fundamento, pero es necesario precisar aún cómo el espíritu pasa a la aprehención de esse como *actus essendi* y plenitud de perfección [63].

El concepto del *esse* que es una determinación (y una limitación) del concepto de ente, es formado, a partir de los primeros juicios, por un cierto proceso de *abstracción*, gracias al cual el entendimiento expresa lo que es común a las diferentes maneras de ser real, enunciadas en estos juicios. En la realidad, el ser de las cosas es diferente en cada una de ellas: "Non idem est esse hominis etequi, nec huius hominis et illius hominis" [64]. El ser es entonces conocido y significado como algo abstracto [65]. En este proceso de abstracción el aspecto más individual y único de esta realidad permanece fuera de la consideración del entendimiento que forma el concepto del ser, aunque esta dimensión individual de ser sea tocada y alcanzada por el juicio. En este sentido restringido, la tesis de Etienne Gilson, a saber que no se puede formar un concepto del esse, nos parece verdadera [66].

En este proceso de abstracción el entendimiento agente interviene, como por otra parte en el juicio mismo [67]. Intentemos ahora ver cómo alcanzamos un conocimiento más perfecto del ser. Aquí se plantea un nuevo problema, que no podemos evitar, puesto que proyecta luz sobre la cuestión que nos interesa. Se trata de saber cómo se realiza el ingreso en metafísica. Digamos para comenzar —y Maritain y Gilson tienen razón en este punto— que para Santo Tomás este ingreso no va de suyo. No es dado sino a algunos. Más sorprendentemente aún, Santo Tomás estima que Platón y Aristóteles no han ingresado realmente en metafísica. En apoyo de lo que acabamos de decir se pueden citar muchos textos: (a) a pesar de la afirmación tan clara de Aristóteles en *Metaph.* 1003 a 21 ("est autem scientia quoedam, quae speculatur ens inquantum ens...") Santo Tomás comenta así: "Primo *supponit* aliquam esse scientiam cuius subiectum sit ens" [68] (b) en su comentario sobre el sexto libro de la *Metafísica*, cap. primero, donde Aristóteles propone su teoría de la tripartición de las ciencias teóricas, Santo Tomás agrega una observación que destruye la base misma, sobre la cual Aristóteles funda esta división, por tanto de una "teología" tal como Aristóteles la concebía. Pues Santo Tomás nota

---

63 ver E. GILSON, *Elements of Christian Philosophy* (Mentor Omega edit. 1963, p. 142). Para C. Fabro ver nn. 34 y 35.

64 *S. Th.*, 1, 3, 5.

65 *Expos. in Boetii de hebdom.*, lectio 2; cfr *S. Th.* I, 12, 4 ad 3.

66 *Being and Some philosophers*, Toronto 1949, p. 3: "*Being* is conceivable, *to be* is not".

67 Ver *Q.d. de spir. creat.*, a. 10 ad 8; *S. Th.* I-II, 171, 2.

68 *In IV Metaph.* lectio 1, n. 1165.

que la filosofía primera no considera *solamente* los seres separados e inmutales, sino también el ser sensible en tanto que ser[69]. En efecto, el Doctor Angélico dirá a menudo que el sujeto de la metafísica es el ente[70]; (c) más ilustrativo aún es un texto en el tratado de la creación en la *Suma Teológica*, donde Santo Tomás nota que Platón y Aristóteles no han superado el estadio de la consideración del ser en tanto que es esta substancia o en tanto que es un tal ser, pero que ciertos pensadores (*quidam*) han alcanzado a elevarse a la contemplación del ser en tanto que ser[71].

En cuanto al modo preciso del acceso a la metafísica, Santo Tomás hace notar de una manera general, que ciertos conceptos admiten una abstracción ulterior a la abstracción total o formal, a saber la abstracción de toda materia inteligible[72]. La causa inmediata de la división de las ciencias no es la asimilación del entendimiento a una realidad estructurada, sino el entendimiento mismo[73]: por el examen de su propio pensamiento el hombre puede comprender que hay en ser inmaterial (su pensamiento, su alma), como por otra parte lo puede comprender también, siguiendo los caminos que le conducen del mundo físico a la admisión de un Primer Motor inmóvil, de un Causa Primera, etc. Se trata de investigaciones que se sitúan en las fronteras de la física y de la metafísica[74]. El descubrimiento de que todos los seres no son materiales, nos conduce mejor, puede conducirnos a un nuevo concepto del ente y del ser. Hasta el momento de este descubrimiento el ser no era para nosotros nás que un ser real, un ser presente *in rerum natura*, pero ahora podemos considerar en el ente material, que sigue siendo el sujeto propio de nuestro entendimiento en este estado de unión con el cuerpo, la dimensión del ser en tanto que tal. Vemos que en este ente y su *esse* allí, hay la profundidad del *esse*, que es más fundamental que su realización particular en este ente, este cuerpo, este animal, el hombre. Santo Tomás hace en efecto, la distinción entre ser sin más (*esse simpliciter*), es decir una participación al ser mismo y, por otra parte, una participación a lo otro *para ser alguna cosa* (*ad hoc quod sit aliquid.*). Es necesario por lo tanto distinguir estratos en la realidad de las cosas, que, aunque coincidan en una misma y única realidad, resultan del hecho de que en esta realidad tan rica se encuentre el fundamento para hablar de una profundidad, de una densidad crecientes, a medida que uno se aproxima al núcleo más profundo del *esse*[75]. Es así que descubrimos que el *esse* es la

---

69 *In VI Metaph.* lectio 1, n. 1165.
*la Métaphysique.*

70 *In IV Metaph.*, lectio 1, n. 531. Ver también el Proeminum del *Commentaire sur*

71 *S. Th.*, I., 44, 2.

72 *S. Th.* I, 85, 1.

73 *Expos. in Boetii de Trin.*, q. 5, a. 3. Ver nuestro *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii de Trinitate*, Rome, 1974, pp. 96 ss.

74 *In II Physic.*, lectio 4, n. 175.

75 *Expos. in libr. de hebdom.*, lectio 2, n. 30.

*actualitas omnium actuum et propter hoc perfectio omnium perfectionum*[76]. Notemos que el tenor mismo de este célebre enunciado de Santo Tomás atribuye una prioridad a la *actualitas* por referencia a la *perfectio* ("...propter hoc...") El así llamado sentido intensivo del ser resulta –según nuestra manera de pensar– del hecho de que el ser es la realidad de todo.

El ser mismo (*esse simpliciter*) es más fundamental que cada una de sus realizaciones particulares como cuerpo, animal u hombre[77]. Lo cual quiere decir que la metafísica del ser desecha toda tentativa de reducir el *esse* al pensamiento (como intentan hacerlo ciertos representantes de la así llamada filosofía trascendental) o de substituir la metafísica por una meta-antropología.

Llegamos así a la conclusión de que el ser no presupone nada, sino que él es presupuesto por todos los otros efectos de la operación divina[78]. Porque el ser de las criaturas es limitado, múltiple y contingente, descubrimos que los entes no son su ser, sino que hay una distinción real entre el supósito por una parte y su acto de ser por otra parte. Y de allí nos remontamos hacia Dios, cuya esencia es *esse per se subsistens*.

Desde el punto de vista histórico, Santo Tomás ha desarrollado esta concepción metafísica del ser a la luz de la fe cristiana en la creación, y más particularmente, a la luz de la revelación del nombre de Dios "*Ego sum qui sum*", una revelación que él llama "esta verdad sublime"[79]. Gilson tiene razón al señalarla. Sin embargo un proceder puramente filosófico hacia estas conclusiones es teóricamente posible y Gilson afirma, nos parece que sin razón, que las pruebas de la distinción real entre el supósito y el ser dependen del reconocimiento previo de la existencia de Dios[80]. Por otra parte, es evidente que en una verdadera metafísica del ser todo está en relación y que la existencia limitada y en cada caso diferente de las cosas creadas, no puede ser pensada de otra manera que como una participación al *esse per se subsistens*[81].

La elaboración de la doctrina de la distinción real nos permite ver que el *actus essendi* es lo que hay de más formal en el ente y por lo tanto de más íntimo[82]. Este acto de ser es "ejercido" por el supósito, pero juega sin embargo, respecto de él, el papel de una metacausa cuasi-formal y cuasi-eficiente, siendo el primer efecto, al mismo tiempo, de la causalidad divina.

---

76 *Q. d. de potentia*, q. 7, a. 2 ad 9.

77 *S. Th.*, III, 16, 9 ad 2. Cfr *q.d. de verit.*, q. 22, a. 6 ad 1: "Et tamen non est verum quod intelligere sit nobilius, quam esse".

78 *Q. d. de pot.*, q. 3, a. 4, Cfr *S.C.G.* II, c. 21 et *Comp. theol.* I, c. 68: "Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse quod omnes alii efectus proesupponunt et super quod fundantur".

79 *S. C. G.* I, c. 22.

80 *Elements...*, p. 142.

81 *Q. d. de pot.*, q. 1, a 1: "Esse dicit aliquid perfectum sed non subsistens".

82 *S. Th.* I, 8, 1: "Esse autem est quod est magis intimum cuilibet et quod profundius inest, cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt".

Bajo la influencia del existencialismo ciertos autores han incluso comparado el *octus essendi* con una actividad [83]. Creyeron encontrar un apoyo para su teoría en un texto de Santo Tomás: "Eiusdem rationis sit tendere in finem et in fine quodammodo quisecere. Haec autem duo inveniuntur competere ipsi esse" [84]. Sería necesario, sin embargo, responder que el *actus essendi* es más profundo que una actividad: ésta expresa lo que está contenido, en otro plano, en el *esse*. El *esse* no es un factor o un componente intermitente. Es la concentración permanente de la realidad de tal o tal ente, que, por su esse, es conservado en su identidad fundamental todo el tiempo que existe. Es por ello que se puede decir también con Santo Tomás que el *esse est aliquid fixum et quietum in ente* [85].

El sujeto de la metafísica, la realidad que la primera filosofía estudia, es por lo tanto el ente real, y en primer lugar el mundo físico del hombre [86]. Lo que la metafísica estudia en el ente es su aspecto de ser, su realidad profunda. Santo Tomás designa este aspecto del ser, en su sentido más universal (que no está ya ligado a la materialidad de la aparición concreta del ente) por medio de los términos *ens commune* y *esse commune*. Estas expresiones significan, por lo tanto, que el ser de las cosas compuestas del acto de ser y de la esencia, y este ser, es percibido en su pureza (es decir, despojado de toda materialidad) gracias a un juicio negativo y concebido, a partir del conocimiento alcanzado en este juicio, por una abstracción formal para el *esse commune* y una abstracción total para el *ens commune*.

La primera y la segunda operación del espíritu son por lo tanto inseperables, aún en este nivel del pensamiento metafísico. Notemos todavía que el ser divino no está de ninguna manera contenido bajo el *esse commune*, sino que más bien es su causa [87]. Lo cual quiere decir que el conocimiento del *actus essendi* no es la última palabra de la filosofía del ser de Santo Tomás. El entendimiento humano después de haber alcanzado el *esse commune* y la aprehensión del *esse* como *actus essendi*, debe continuar su camino siguiendo la vía de la causalidad, la vía de la negación y la vía de la eminencia para discernir, más allá de su horizonte natural otro *esse*, que es por sí mismo necesario y que es pura actualidad y perfección sin límite alguno. Pero el estudiar el *esse divinum*, que lo sobrepasa en todo sentido, el hombre debe permanecer en contacto con la realidad física, la suya y la del mundo, de los cuales Dios es la causa. Hay, por lo tanto, en el itinerario del entendimiento humano hacia y a través del ser, una implicación perpetua de la primera y

---

83 G. PHELAN, "The Existentialism of St. Thomas", *proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1946, pp. 35-36.

84 *Q. d. de verit.*, q. 21, a 2.

85 *S. C. G.* I, c. 20.

86 Cfr. *In VI Metaph.*, lectio 1, n. 1165.

87 *De ente et essentia*, c. 5; *Q. d. de pot.*, q. 7, a. 2 ad 6; *S. Th.*, I, 3, 4 ad 1; *Expos. in libr. de div. nom.*, c. 5, lectio 2, n. 658, 660.

de la segunda operación del espíritu. Sería un error negar su distinción[88]: mientras que el juicio asegura el contacto con la realidad existente (con la ayuda de la *cogitativa*), la *simplex aprehension* (que está lejos de ser una simple aprehensión) "conceptualiza", en cada caso, el conocimiento alcanzado en los juicios en los distintos planos de la realidad, que acabamos de enumerar.

## IV

El esbozo que acabamos de dar habrá mostrado, según esperamos, que, a pesar de las apariencias de posiciones, a veces inconciliables, de los tres tomistas cuyas teorías hemos resumido, en lo que respecta a nuestro conocimiento del acto de ser, existe al menos una posibilidad de incluir casi todas sus afirmaciones en lo que creemos es la síntesis de Santo Tomás. La intuición del *esse*, tan capital en la interpretación que de Jacques Maritain, pero vigorosamente criticada por Gilson, puede ser salvada, si la entendemos como el contacto que tenemos en nuestros juicios sobre la realidad, con los entes concretos por la intermediación del conocimiento sensible y la *cogitativa*, conocimiento que acompaña necesariamente cada paso intelectual sobre el *esse*. La explicación que Gilson da de su teoría de la imposibilidad de un verdadero concepto del ser, puede también ser incluida en la síntesis de Santo Tomás: un proceso de abstracción interviene en la formación del concepto de *esse*. Como lo ha hecho Gilson, el Padre Fabro también ha puesto de relieve el sentido intensivo del ser como una plenitud de perfección. Notemos sin embargo que después de Santo Tomás el sentido de actualidad (el ser o el hacer real) precede al sentido del ser concebido como perfección. Este sentido se impone luego del ingreso en metafísica, cuando dscubrimos que el supósito participa del ser, pero no lo es y que, en el *esse* de los entes, se puede distinguir entre contenidos formales más particulares (ser esto o aquellos) por una parte, y el aspecto más formal y más profundo del *esse*, por otra parte, a saber el *esse* como fundamento de toda realidad y de toda perfección. Es necesario sin embargo insistir que aún esa idea "purificada" y más formal del *esse* no concierne más que al *esse* creado. La utilizamos, ciertamente, cuando hablamos de Dios, pero si sabemos verdaderamente lo que afirmamos o negamos de Dios, el concepto del *esse* aplicado a Dios, sufre una ulterior purificación, deviene entonces análogo, pero permanece, muy lejos, más aquí del *esse* divino en sí mismo que nosotros no alcanzamos.

LEÓN ELDERS

---

[88] J. OWENS, "Aquinus on knowing Existence", *Review of Metaphysic*, 29 (1976), 670-690, estima que el problema de saber si las dos operaciones del espíritu sean realmente distintas o bien que sean dos aspectos de una sola actividad, no tenía importancia para Santo Tomás. Pero esta duda es inadmisible. Ver, por ejemplo, *In IV Metaph.*, lectio 6, n. 605.

# EL ESTUDIO DE SANTO TOMAS EN EL MAGISTERIO DE JUAN PABLO II

Se cumplen ahora dos años desde la elección de Juan Pablo II como sucesor de Pedro en la cátedra de Roma. Un período cronológicamente breve, pero de gran intensidad. Entre los muchos desvelos del nuevo Papa ha tenido un puesto destacado su esfuerzo por orientar los estudios de Filosofía y Teología, y más en general, por impregnar de sentido cristiano y auténticamente humano todo el mundo de la cultura.

La coincidencia de estos dos primeros años de pontificado con el centenario de la encíclica *Aeterni Patris* ha brindado a Juan Pablo II una ocasión de oro para reafirmar una vez más la recomendación del Magisterio de estudiar la doctrina de Santo Tomás de Aquino y marcar unas pautas concretas para llevarla a cabo en la situación cultural contemporánea. Las indicaciones precisas, los acentos y modulaciones concretas de sus discursos han de ser ahora asimilados y vividos. Con el deseo de secundarlas, hemos preparado esta nota en homenaje a Mons. Octavio Nicolás Derisi. Gracias a su espléndida labor intelectual y fecunda vida académica, hemos visto arraigar en tierras argentinas un tomismo vivo y vigoroso.

## 1. — *La participación de Juan Pablo II en el centenario de la "Aeterni Patris".*

Los discursos del Papa centrados directamente en el estudio del pensamiento del Aquinate son dos y están ligados a las celebraciones conmemorativas del centenario de la "Aeterni Patris"[1]. El primero fue pronunciado en la Pontificia Universidad de Santo Tomás (*Angelicum*), el 18 de noviembre de 1979, en Roma. En esa ocasión Juan Pablo II quiso unirse también al recién terminado Congreso de filósofos cristianos, que tuvo lugar en Embalse (Córdoba, Argentina) con una cualificada participación internacional. Estas fueron sus palabras casi al comienzo del discurso: "El Encuentro promovido por la

[1] Citaremos los dos discursos con I y II respectivamente. Los números árabes indican las partes del discurso, tal como suele aparecer dividido el texto en *L'Osservatore Romano*. La traducción castellana es nuestra.

«Sociedad Internacional Tomás de Aquino» se une idealmente al que se ha celebrado recientemente cerca de Córdoba, en Argentina, por iniciativa de la Asociación católica argentina de filosofía, que ha querido conmemorar el mismo aniversario, invitando a los más grandes exponentes del pensamiento cristiano contemporáneo a confrontarse sobre el tema «La filosofía del cristiano hoy»". (I, 1). El otro discurso es el que ha dirigido recientemente el Papa a los participantes en el VIII Congreso Tomista Internacional, durante la audiencia que les concedió en Castelgandolfo el 13 de septiembre de 1980.

Aparte de estos discursos es necesario recordar que en la Constitución apostólica *Sapientia christiana*, con todo su peso de ordenación jurídica de los estudios eclesiásticos, se citan las disposiciones del Concilio Vaticano II sobre esta materia y la carta *Lumen Ecclesiae* sobre Santo Tomás de Aquino, escrita por Pablo VI el 20 de noviembre de 1974, tanto al tratar de la Teología como de la Filosofía. Además, en sus visitas a varias universidades pontificias y otros centros educativos de diversos países, el Papa ha insistido oportunamente en este tema [2].

Entre los dos discursos principales, pronunciados a la distancia de menos de un año, se observa una continuidad e insistencia en los mismos puntos fundamentales, aunque con acentos y desarrollos diferentes. Lo común es la afirmación de la gran actualidad que siguen teniendo las orientaciones de la *Aeterni Patris* y el esfuerzo por proponer sugerencias que faciliten su puesta en práctica eficaz e incisiva en la situación presente.

La diferencia estriba sobre todo en que la primera alocución se centra más en el pensamiento filosófico de Santo Tomás, caracterizándolo como filosofía del *actus essendi*; mientras que la segunda trata de la actitud del Aquinate en la investigación, que el Papa sintetiza como fidelidad a la voz de la realidad creada en la filosofía y a la voz de la Iglesia en la Teología.

Juan Pablo II propone un estudio de Santo Tomás atrayente e incisivo, no polémico, constructivo, realizado con elegancia humana y en contacto con los problemas actuales. El mismo tono de los discursos, a cuya lectura quiere invitar este comentario, refleja ya esas características de serenidad, equilibrio y optimismo, capaces de impulsar con nuevo estilo esta tarea, superando ciertos defectos, muy comprensibles, del renacimiento tomista de los últimos cien años.

## 2. — *Significado y actualidad de la Aeterni Patris.*

Como es sabido, en los últimos años más de un historiador ha interpretado esta encíclica de León XIII en clave más o menos política, acercándose a ella

[2] Vid. Discursos pronunciados en las Pontificias Universidades Lateranense (16-II-80) y Gregoriana (15-XII-79)), en el Institut Catholique de París (1-VI-80), en la UNESCO (1-VI-80), en la parroquia San Pío V de Roma (28-X-79).

con una óptica principalmente humana. Por eso cobra especial relieve la declaración de Juan Pablo II sobre la auténtica finalidad de ese documento: "Sin ninguna duda el fin primario del gran Pontífice, al dar ese paso de importancia histórica, fue el de volver a proponer y desarrollar la enseñanza sobre las relaciones entre fe y razón del Concilio Vaticano I, en el que participó muy activamente como obispo de Perugia. Los padres conciliares habían dedicado, en efecto, particular atención a este tema candente: en la Constitución dogmática *Dei Filius*, al tratar de *fide et ratione*, concordemente se habían opuesto a las corrientes filosóficas y teológicas contaminadas por el racionalismo dominante y, sobre la base de la Revelación divina trasmitida e interpretada fielmente por los precedentes Concilios ecuménicos, ilustrada y defendida por los Santos Padres y Doctores de Oriente y Occidente, habían declarado que fe y razón, lejos de oponerse, podían y debían andar de acuerdo" (I, 3).

Juan Pablo II menciona en los dos discursos el conflicto entre racionalismo y fideísmo, existente dentro de la cultura cristiana en el siglo XIX (cfr. II, 2). Precisamente, "la persistencia de los violentos ataques por parte de los enemigos de la fe católica y de la recta razón indujo a León XIII a reafirmar y a desarrollar en su encíclica la doctrina del Vaticano I" (I, 3). Como remedio concreto y para hacer operativa la doctrina del Concilio, el Papa Pecci se propuso "imprimir un nuevo rumbo a los estudios dentro de la Iglesia" (II, 2) e instaurar la filosofía cristiana según la mente de Santo Tomás. Una instauración que, según Juan Pablo II, tiene este preciso sentido: *representar* "el pensamiento perenne de la Iglesia en la límpida y profunda metodolgía del Doctor Angélico" (II, 2).

"Después de cien años de historia del pensamiento —afirma el Papa—, estamos en condiciones de sopesar lo ponderadas y sabias que fueron esas valoraciones. Con razón, pues, los Sumos Pontífices sucesores de León XIII y el mismo Código de Derecho Canónico (cfr. can. 1366, párr. 2) las han recogido y hecho propias. Como es sabido, también el Concilio Vaticano II prescribe el estudio y la enseñanza del patrimonio perenne de la filosofía, del que es parte insigne el pensamiento del Doctor Angélico" (I, 5). Después de citar textualmente algunas de esas indicaciones conciliares, Juan Pablo II concluye: "Las palabras del Concilio son claras: en la estrecha conexión con el patrimonio cultural del pasado, y en particular con el pensamiento de Santo Tomás, los Padres han visto un elemento fundamental para una adecuada formación del clero y de la juventud cristiana y por lo tanto, en perspectiva, una condición necesaria para la deseada renovación de la Iglesia. No es el caso de que afirme aquí mi voluntad de dar plena ejecución a las disposiciones conciliares, puesto que me pronuncié explícitamente en ese sentido ya en la homilía del 17 de octubre de 1978, el día siguiente a mi elección a la Cátedra de Pedro (cfr. AAS, 70, 1978, pp. 921-923) y después en tantas otras ocasiones" (I, 5).

No es difícil descubrir la analogía existente entre los pontificados de León XIII y Juan Pablo II. La divina Providencia ha confiado a los dos la difícil tarea de poner en práctica las decisiones de un Concilio ecuménico terminado poco antes. Por lo que se refiere al tema que nos ocupa el Papa actual puede declarar que "desde el inicio de mi Pontificado no he dejado pasar ocasión propicia sin recordar la excelsa figura de Santo Tomás, como por ejemplo, en mi visita a la Pontificia Universidad "Angelicum" y al Institut Catholique de París, en la alocución a la UNESCO y, de forma más o menos explícita, en mis encuentros con los Superiores, Profesores y alumnos de las Universidades Pontificias Gregoriana y Lateranense" (II, 1). Podríamos mencionar aún otras ocasiones. Por ejemplo, en una de esas visitas pastorales de los domingos por la tarde a las parroquias de la Urbe, que sus feligreses romanos agradecen con tanto calor, Juan Pablo II abría así su corazón a los sacerdotes y religiosos: "Nuestro tiempo exige, en primer lugar, profundas convicciones filosóficas y teológicas. Muchos náufragos en la fe y en la vida consagrada, pasados y recientes, y muchas situaciones actuales de angustia e incertidumbre tienen su origen en una crisis de naturaleza filosófica. Es preciso cuidar con extremada seriedad la propia formación cultural. El Concilio Vaticano II ha insistido en la necesidad de tener siempre como maestro y doctor a Santo Tomás de Aquino, porque sólo a la luz y sobre la base de la *filosofía perennen* se puede fundar el edificio lógico y exigente de la Doctrina Cristiana. León XIII, de venerada memoria, en su célebre y siempre actual encíclica *Aeterni Patris*, de la que este año celebramos el Centenario, confirmó e ilustró de modo admirable la validez del fundamento racional para la fe cristiana. De ahí que nuestra primera preocupación debe ser hoy la verdad, tanto por nuestra necesidad interior como para nuestro ministerio. ¡No podemos sembrar el error o dejar en la sombra de la duda!" [3].

3. — *La preferencia del Magisterio por Santo Tomás de Aquino.*

El Papa se detiene a explicar el sentido y alcance de la preferencia otorgada por la Iglesia a Santo Tomás. "Lejos de ser una preferencia exclusiva —ha afirmado en septiembre de 1980—, se trata de una preferencia ejemplar, que permitió a León XIII declararlo: *inter Scholasticos Doctores, omnium princeps et magister*". Con palabras semejantes se expresaba un año antes en el "*Angelicum*", al hablar de "favor preferencial" (I, 5) y al explicar que, con la *Aeterni Patris*, León XIII quiso "proponer a los profesores y estudiantes de filosofía y teología un modelo incomparable de investigador cristiano" (I, 4). Por eso Juan Pablo II emplea la expresión "primado pedagógico" (I, 4).

Pero ¿cuáles son las cualidades que han hecho merecer a Tomás de Aquino esta singular preferencia por parte del mismo Magisterio de la Iglesia? En el

[3] *L'Osservatore Romano*, 29/30-X-79.

"*Angelicum*", el Papa las resumió en tres: 1) "haber profesado un obsequio pleno de la mente y del corazón a la Revelación divina (...) extendido por el Aquinate a los Santos Padres y Doctores, en cuanto testigos concordes de la Palabra revelada" (*ibid.*); 2) "el gran respeto que profesó por el mundo visible, como hechura y, por tanto, vestigio e imagen de Dios creador" (*ibid.*); 3) "la sincera y total adhesión (...) al Magisterio de la Iglesia", sin limitarlo "al solo Magisterio solemne e infalible de los Concilios y de los Sumos Pontífices. Esto es un hecho muy edificante y digno de ser imitado también hoy por cuantos desean conformarse a la Constitución dogmática *Lumen Gentium* (n. 25)" (*ibid.*).

Un año después Juan Pablo II ha insistido en los mismos motivos, al exponer de modo sugestivo que Tomás de Aquino descuella no sólo por la profundidad, claridad y equilibrio, "sino todavía más por el vivísimo sentido de fidelidad a la verdad, que puede llamarse también *realismo*. Fidelidad a la voz de las realidades creadas, para construir el edificio de la filosofía; fidelidad a la voz de la Iglesia, para construir el edificio de la teología" (II, 2). Como se ve, todos los motivos giran en torno al quicio de la armonía entre fe y razón, maravillosamente vivida por Tomás de Aquino en su investigación y docencia universitaria.

Sin embargo, la preferencia concedida al Aquinate no se reduce a proponerlo como ejemplo en cuanto al método y a las actitudes necesarias para el estudio de la filosofía y de la Doctrina revelada. El Papa habla de "preferencia otorgada por la Iglesia al método y a la doctrina del Doctor Angélico" (II, 2). Además en su primer discurso en el "Angelicum" explica la conexión entre ambos aspectos, al afirmar que "las tres cualidades mencionadas, que acompañan todo el esfuerzo especulativo de Santo Tomás, son también las que han garantizado la ortodoxia de sus resultados" (I, 5). Gracias a esa fidelidad a la voz de la creación y a la voz de la Iglesia, Tomás de Aquino elaboró una doctrina de valor permanente que es "una parte insigne" (I, 5) del patrimonio perenne de la filosofía, y también con esas disposiciones podremos nosotros continuar la misma tarea, según que la reflexión filosófica y teológica no se apoye sobre un «fundamento inestable», que la torne «oscilante y superficial», es necesario que vuelva a inspirarse en la «sabiduría áurea» de Santo Tomás, para sacar de ella luz y vigor en la profundización del dato revelado y en la promoción de un oportuno progreso científico" (I, 5). Juan Pablo II hace suyos estos criterios y confirma su plena vigencia, diciendo que "ni siquiera la teología podrá renunciar a la filosofía de Santo Tomás" (I, 6). No se trata, por lo tanto, de *recomenzar* la tarea con las disposiciones de Santo Tomás, sino de *proseguir* con esas disposiciones una labor cargada de frutos cuyo abandono supondría una pérdida y un daño notables para la vida de la Iglesia y de la humanidad.

4. – *La filosofía del ser y su apertura.*

Juan Pablo II llega al núcleo fundamental del pensamiento filosófico de Tomás de Aquino cuando lo presenta como "filosofía del *ser*, esto es del «actus essendi», cuyo valor trascendental constituye el camino más directo para ascender al conocimiento de Dios, Ser subsistente y Acto puro. Por este motivo, podría incluso llamarse filosofía de la proclamación del ser, canto en honor de lo existente" (I, 6).

De ahí surge, según el Papa ese rasgo tan importante del Aquinate que es "su espíritu de *apertura* y universalismo, cualidades que es difícil encontrar en muchas corrientes del pensamiento contemporáneo" (I, 6). Gracias a que su objeto es el ser, la filosofía de Santo Tomás está abierta a todo lo real, "al conjunto de la realidad en todas sus partes y dimensiones, sin reducciones o particularismos (sin absolutizar un aspecto determinado), como lo exige la inteligencia en nombre de la verdad objetiva e íntegra". (I, 6). Se trata, pues, de una filosofía capaz "de acoger y «afirmar» todo lo que aparece ante el entendimiento humano (el dato de experiencia en el sentido más amplio) como existente determinado en toda la riqueza inagotable de su contenido" (I, 6).

Al poner Tomás de Aquino el ser como punto de mira de la filosofía, ésta se constituye en una "disciplina irreductible a cualquier otra ciencia; más aún, que las trasciende a todas, siendo autónoma con respecto a ellas a la vez que las completa en sentido sustancial" (I, 6). También gracias a eso, la inteligencia se ve como obligada a "llegar al «ipsum Esse subsistens» y a la vez Amor creador, en el que halla su explicación última (y por eso necesaria) el hecho de que «potius est esse quam non esse» y, en particular, el que nosotros existamos... «Ipsum enim esse –afirma el Angélico– est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus» (*De Potentia*, q. 3, a. 7 c.)" (I, 6).

Con estos trazos nítidos y fuertes queda profundamente descrita la filosofía de Tomás de Aquino y su valor. Pero, además, según Juan Pablo II, la amplitud del ser resuelve la aparente oposición –para algunos insoluble– entre la preferencia por la doctrina del Aquinate y la estima por la pluralidad de cultura y por el progreso intelectual. El párrafo merece ser transcrito aquí por su fuerza y su saber decir: "¿No se deberá temer quizá que la adopción de la filosofía de Santo Tomás comprometa la justa pluralidad de cultura y al progreso del pensamiento humano? Este temor sería claramente vano, porque, gracias al principio metodológico mencionado según el cual la fuente de toda la riqueza de contenido de la realidad es el *actus essendi*, la «filosofía perenne» puede decirse que tiene de antemano derecho a todo lo que es verdadero con respecto a la realidad. Y viceversa, toda comprensión de la realidad –que efectivamente la refleje– tiene pleno derecho de ciudadanía en la «filosofía del ser», con in-

dependencia de quien tenga el mérito de haber permitido ese progreso de comprensión, y de la escuela filosófica a que pertenzca. Por lo tanto, desde este punto de vista, las demás corrientes filosóficas pueden y deben ser consideradas como aliadas naturales de la filosofía de Santo Tomás, como *partners* dignos de atención y respeto en el diálogo que se desarrolla ante la realidad y en nombre de la verdad completa sobre ella. Esto explica por qué el consejo de Santo Tomás a los discípulos en la *Epistula de modo studendi*: *Ne respicias a quo sed quod dicitur* se deriva tan íntimamente del espíritu de su filosofía" (I, 7).

5. – *Historicidad de la filosofía.*

La relación de la filosofía de Santo Tomás con otras corrientes de pensamiento es objeto de una atención más detenida en el discurso de 1980. Juan Pablo II insiste en el realismo que debe presidir a toda investigación: "En el saber filosófico, antes de escuchar cuanto dicen los sabios de la humanidad, es necesario, a juicio del Aquinate, escuchar e interrogar a las cosas. «Tunc homo creaturas interrogat, quando eas diligentes considerat; sed tunc interrogata respondet» (*Super Job*, XII, lect. 1)" (II, 3). Por eso, "la filosofía no consiste en un sistema construido subjetivamente a gusto del filósofo, sino que debe ser el fiel reflejo en la mente humana del orden real." (*ibid.*)

Así como el Papa abordaba el problema del pluralismo precisamente desde la amplitud del ser, también ahora se enfrenta con otra cuestión de gran actualidad, la de la historicidad del saber, desde el punto que para algunos sería la raíz de la dificultad: el realismo. Porque si se trata de ser fieles a la voz de las cosas reales, parece que éstas vienen diciendo lo mismo desde hace siglos y por tanto a estas alturas de la historia humana, la filosofía habría escuchado perfectamente esa voz. No quedaría otra tarea sino la de repetir lo dicho sin posibilidad alguna de progreso. Juan Pablo II, por el contrario afirma que el "realismo, lejos de excluir el sentido histórico, pone las bases para la *historicidad* del saber, sin hacerlo decaer en la frágil contingencia del historicismo, hoy ampliamente difundido" (II, 3).

Este sentido histórico es patente en Tomás de Aquino, que ciertamente admitía una única Sabiduría absoluta –la divina–, pero muchos sabios por participación. La única Verdad que resplandece en lo creado es recibida en grado diverso y de modo siempre limitado por la mente humana. De ahí que en la investigación filosófica habla la realidad, pero no es uno solo el sujeto que interroga sino muchos. Así lo expresa Juan Pablo II: "después de haber escuchado la voz de las cosas, Santo Tomás escucha respetuosamente cuanto han dicho los filósofos, para valorarlo, confrontándose con la realidad concreta" (II,3). Se trata, pues, de ver qué hay de verdad y de error en esas opiniones, teniendo en cuenta sin embargo que "es imposible que el conocer humano y las opinio-

nes de los hombres estén totalmente privados de verdad (*ibid.*). El Papa recoge sobre este punto varios textos de Santo Tomás. He aquí quizá el más significativo: "«Licet enim aliquae mente sint tenebrosae, id est sapida et lucida sapientia privatae, nulla tamen adeo tenebrosa est quin aliquid divinae lucis participet... quia omne verum, a quocunque dicatur, a Spiritu Sancto est» (*Ibid.* Lect. 3, n. 103)" (*ibid.*).

Juan Pablo II expone la actitud de Santo Tomás, pero con la mirada puesta en el apostolado que se debe realizar hoy en el campo intelectual. Por eso considera que "esa presencia de verdad, aunque sea parcial e imperfecta o incluso reformada", que encontramos en todas las opiniones en como "un puente que une a cada hombre con los demás y hace posible el acuerdo, cuando hay buena voluntad" (II, 3). Posiblemente con la intención de corregir actitudes nacidas de preocupación por la verdad, pero quizá polémicas y poco atractivas, que no hacen amable la doctrina, el Papa resalta cómo Santo Tomás escuchó con respeto "a todos los autores, aun cuando no podía condividir enteramente sus opiniones: incluso cuando se trataba de autores precristianos o no cristianos, como por ejemplo los comentadores árabes de los filósofos griegos" (II, 3). Pone de relieve el "optimismo humano" del Aquinate que, ante el lenguaje oscuro e imperfecto de los primeros pensadores griegos, mira lo que intentan decir, sin quedarse en la literalidad de sus expresiones (cfr. *ibid.*). Destaca también que cuando "se trata de grandes Padres y Doctores de la Iglesia, entonces trata siempre de encontrar el acuerdo más en la plenitud de verdad que poseen como cristianos, que en el modo en que se expresaban aparentemente diverso del suyo" (II, 3) .

Santo Tomás fue "comprensivo con todos, sin dejar de ser clara y sinceramente crítico, siempre que sentía el deber de hacerlo, y lo hizo con valentía en muchos casos" (*Ibid.*). No se trata, pues, de una actitud confusa o ingenua, ni de renunciar a las verdades sólidamente probadas que uno posee, sino de comprender a los demás y de estudiar serenamente y con seriedad sus doctrinas. "Este método realista e histórico, fundamentalmente optimista y abierto, hace de Santo Tomás no sólo el «Doctor Communis Ecclesiae», como lo llama Pablo VI en su hermosa carta «Lumen Ecclesiae», sino el «Doctor Humanitatis», porque está siempre preparado y dispuesto a recibir los valores humanos de todas las culturas" (II, 3).

### 6. — *La filosofía y la teología.*

Como ya hemos apuntado, el Papa recuerda que el realismo de Santo Tomás implica fidelidad a la voz de la Iglesia en el caso de la teología: "Magis standum est auctoritati Ecclesiae... quam cuiuscumque Doctoris" (*S. Th.* II-II q. 10, a. 12). Es esta adhesión total al Magisterio de la Iglesia, no sólo solemne, sino

también ordinario, la actitud del Aquinate que el Santo Padre subraya con más fuerza en los dos discursos, deseando que sea imitada también hoy en fiel cumplimiento de las disposiciones del C. Vaticano II.

Luego el Papa alaba la profunda y acertada concepción tomista sobre las relaciones entre la sabiduría natural y sobrenatural: "La verdad filosófica y la teológica convergen en la única verdad. La verdad de la razón se eleva desde las criaturas a Dios; la verdad de la fe desciende directamente de Dios al hombre. Sin embargo esta diversidad de método y de origen no rompe su fundamental unicidad, porque idéntico es el Autor de la verdad manifestada a través de la creación y de la que se comunica personalmente al hombre mediante su Palabra. La investigación filosófica y teológica son dos distintas direcciones de marcha hacia la única verdad destinadas a la unión, no al enfrentamiento, para ayudarse en el mismo camino. Así la razón, iluminada, fortelicida y garantizada por la fe, se torna fiel compañera de la misma fe, a la vez que la fe ensancha inmensamente el limitado horizonte de la razón humana (II, 4).

Una consecuencia importante de la diferencia entre estos dos saberes es que "cualquier filosofía, en cuanto obra humana, tiene los límites del hombre" (*ibid.*). Con gran equilibrio y realismo, el Romano Pontífice aplica esta consideración a la propia filosofía de Santo Tomás, sin disminuir con eso sus excelencias: "Incluso la mejor filosofía, la de estilo tomista, que Pablo VI ha definido muy acertadamente como «la filosofía natural de la mente humana», dócil para escuchar y fiel para expresar la verdad de las cosas, está siempre condicionada por los límites de la inteligencia y del lenguaje humanos" (*ibid.*). Estas palabras pueden ayudar a disipar ciertas tonalidades racionalistas que no pocos seguidores actuales de Santo Tomás reconocen en el tomismo de estos últimos cien años. Notemos de paso también que el Papa no utiliza en estos discursos el término "tomismo", sino que habla sólo de filosofía de "estilo tomista", quizá queriendo dar a entender que dentro de la fidelidad a Santo Tomás pueden convivir diversos enfoques de investigación y evitar la constitución de una escuela o grupo aislado, en una palabra, toda estrechez de miras en el estudio de la doctrina del que es "Doctor humanitatis".

Sentadas las diferencias con respecto al saber teológico, Juan Pablo II, sostiene que "la recta filosofía eleva al hombre a Dios" (*ibid.*): "verus philosophus est amator Dei" (San Agustín) y "la sabiduría consiste en mediar principalmente la verdad acerca del primer principio" (C. G. I, 1). Conocimiento de la verdad, que si es auténtico es amor de la verdad y del bien, y conduce a desear la Verdad Total y Absoluta que es Dios. El Papa quiere así rechazar la falsa imagen de un Santo Tomás "frío intelectualista" (*ibidem*), cuando en realidad es "un cantor de la primacía de la caridad", que "es madre y raíz de todas las virtudes en cuanto es su forma" (S. *Th.* I-II, q. 62, a. 4).

7. — *La dignidad del hombre.*

Otro motivo que hace profundamente actual a Santo Tomás es "su altísimo sentido del hombre" (II, 5). Juan Pablo II desarrolla este tema en los dos discursos citando varias expresiones felices del Aquinate reveladoras de su idea del hombre: la persona es *perfectissimum in tota natura* (S. *Th.* I, q. 29, a. 3); "el hombre recoge, unifica y eleva en sí todo el mundo infrahumano, como el mar recibe las aguas de los ríos que a él van a parar" (II, 5; cfr. *In III Sent.* prol.); el hombre es como "el horizonte de la creación, donde se juntan el cielo y la tierra", "el vínculo del tiempo y la eternidad", "síntesis de la creación" (ibidem). Entre esas expresiones, el Romano Pontífice concede especial relieve a la breve fórmula *ipse est sibi providens* (*C. G.* III, 81), porque ve reflejada en ella el constitutivo de "la grandeza sustancial del hombre" (I, 9): "El hombre es señor de sí mismo, porque puede proveer por sí y proyectar su destino. Sin embargo —continúa el Papa— este hecho en sí mismo, no decide todavía la grandeza del hombre y no garantiza la plenitud de su autorrealización personal. Lo decisivo es que el hombre se someta a la *verdad* en su obrar; verdad que él no determina, sino que sólo descubre en la naturaleza, y que ha recibido junto con el ser" (I, 9). La dignidad del hombre radica en su libertad, pero una libertad con sentido que tiene como guía y norma la verdad.

Sólo Cristo "revela plenamente el hombre al hombre" (*Gaudium et Spes*, n. 22). De acuerdo con esa afirmación la cristología es, según Juan Pablo II, "el fundamento y la condición primera para la elaboración de una antropología más completa, según las exigencias de nuestros tiempos" (I, 9). Por eso, la profundidad con que el Aquinate ha sondeado el misterio de Cristo, Verbo encarnado, es otro de los motivos de su actualidad. De este modo, "ha inundado también de luz racional, purificada y sublimada por la fe, las cuestiones acerca del hombre: su naturaleza creada a imagen y semejanza de Dios, su personalidad digna de respeto desde el primer instante de su concepción, el destino sobrenatural del hombre a la visión beatífica de Dios Uno y Trino" (I, 9).

8. — *Perspectivas para el futuro.*

"Santo Tomás ha marcado un camino, que puede y debe ser proseguido y renovado, sin traicionar su espíritu ni sus principios de fondo, pero teniendo también en cuenta las modernas conquistas científicas" (II, 6). En estas líneas se resume de modo adecuado la orientación general que Juan Pablo II propone para la conveniente renovación de los estudios tomistas. Analicemos más concretamente las sugerencias del Pontífice.

Por una parte, se propone un contacto más estrecho entre la ciencia y la filosofía: "pueden y deben colaborar mutuamente —afirma el Papa— perma-

neciendo una y otra fieles a su propio método. La filosofía puede iluminar la ciencia y liberarla de sus límites, así como, a su vez, la ciencia puede proyectar luz nueva sobre la misma filosofía y abrirle nuevos caminos" (II, 6).

Esta tarea parece especialmente necesaria tanto por lo que se refiere a la filosofía de la naturaleza como en lo que respecta a la relación entre metafísica y ciencias humanas.

El Papa desea también que se estudien con más profundidad los temas que se refieren al hombre. El Aquinate ha dicho ciertamente "lo esencial acerca de la dignidad del ser humano", pero "todavía queda mucho por indagar en este campo, con la ayuda de las reflexiones mismas ofrecidas por las corrientes filosóficas contemporáneas" (I, 6). En este ámbito de cuestiones, Juan Pablo II recuerda algunos puntos importantes advertidos en el reciente Congreso Tomista Internacional. En primer lugar, la urgencia de estudiar a fondo los principios morales de Santo Tomás, en íntima relación con sus raíces metafísicas, como hacía el mismo Aquinate. Esta propuesta habrá alegrado a aquellos moralistas que no han dejado de trabajar en esta línea tan necesaria para que la moral no se disuelva en simple casuística o en valoraciones subjetivistas. Es justo que recordemos aquí la obra de Mons. Derisi "Los fundamentos metafísicos del orden moral"[4], que durante años ha sido un punto de referencia firme para esos estudiosos y cuyo interés lejos de disminuir en la situación actual se hace aún más vivo. Es difícil exagerar la importancia de este tema, ya que la separación de la moral con respecto a la dogmática y a la metafísica ha tenido consecuencias graves en la vida de la Iglesia. La otra sugerencia planteada en el Congreso ha sido la de seguir estudiando las cuestiones de moral social, para iluminar y resolver los problemas que plantea al hombre la actual configuración de la sociedad.

Otro de los deseos del Papa es que se preste la debida atención a las corrientes del pensamiento contemporáneo, como lo hizo el propio Tomás de Aquino en su tiempo. Es ésta una tarea que requiere un estudio serio y sin prisas, realizado con serenidad y respeto, y distinguiendo bien los campos de la investigación y de la enseñanza. En efecto, con respecto a la enseñanza, el Santo Padre recuerda que "el Decreto sobre la formación sacerdotal «Optatam totius», antes de hablar de la necesidad de tener en cuenta en la enseñanza las corrientes filosóficas modernas, especialmente las que ejercen mayor influjo en la propia nación", exige que "las disciplinas filosóficas se enseñen de manera que los alumnos lleguen ante todo a un conocimiento sólido y coherente del hombre, del mundo y de Dios, apoyados en el patrimonio filosófico de perenne validez" (núm. 15).

---

[4] O.N.Derisi, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 4ª ed., Ed. Universitas SRL, Buenos Aires, 1980.

Para terminar esta nota, que ha pretendido sobre todo exponer la mente del Pontífice con sus mismas palabras, subrayamos uno de los aspectos más destacados de sus intervenciones, se trata del clima y la actitud que Juan Pablo II recomienda para los estuios sobre Santo Tomás: la exquisita fidelidad al Magisterio de la Iglesia, un estudio orientado hacia la resolución de los problemas actuales, la colaboración entre las distintas ramas del saber, el respeto y comprensión por las opiniones ajenas evitando el espíritu polémico. Quizá podríamos expresarlo con estas otras palabras: estilo auténticamente universitario y elegancia humana. De este modo, el estudio de Santo Tomás, "maestro profundamente humano porque profundamente cristiano" (I, 10), no quedará encerrado en el ambiente eclesiástico, sino que saldrá a la calle —¿no tendrá este sentido que Juan Pablo II haya mencionado a Maritain y Gilson en sus discursos?— para iluminar, con su doctrina y su acttiud universitaria, los más diversos ambientes culturales de la sociedad civil.

LUIS CLAVELL
*Roma*

# LA INDIVIDUACION DE LAS SUBSTANCIAS MATERIALES EN AVERROES Y SANTO TOMAS (*)

## 1. — *Planteamiento de la cuestión.*

El problema de la individuación de las substancias materiales es uno de los más complejos de la filosofía aristotélica. No basta decir que la materia individúa la forma, pues para que algo pueda individuar, él mismo debería ser en cierta medida algo concreto y determinado. Sin embargo, sabemos que la materia es absolutamente indeterminada y que, por esto, puede recibir cualquier forma: "La materia si se considera desnuda (de toda forma) se dispone indiferentemente a todas las formas" [1]. Por tanto, ha de haber un principio que permita dividir la materia, que la haga tener partes atribuibles a un compuesto o a otro. Este principio, como ya expuso Aristóteles, es la cantidad. Santo Tomás con frecuencia repite lo mismo: "quitada la cantidad, la materia permanece indivisible" [2].

El problema que surge es: ¿cómo puede intervenir la cantidad antes de la forma substancial, aunque sea con prioridad de razón? Esta es la cuestión de fondo que se plantearon los filósofos árabes en la lectura de la obra del Estagirita. Las dos respuestas más interesantes se encuentran en Avicena y Averroes; ambas fueron conocidas de Santo Tomás e influyeron en su pensamiento.

Ahora bien, la concepción tomista de la individuación varió a lo largo del tiempo, adoptando diversas posiciones respecto al pensamiento de Averroes. Como en este trabajo interesan especialmente las relaciones entre Ibn Rusd y

---

* Están escritas estas páginas en homenaje a Mons. O. N. Derisi, como reconocimiento a su labor impulsora de los estudios tomistas. A sus numerosos trabajos somos muchos los que debemos el haber descubierto con mayor facilidad la perenne actualidad de Santo Tomás de Aquino. No quiero dejar de mencionar, entre otras publicaciones, aquellas que especialmente me han prestado esta ayuda: *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Buenos Aires, 1945; *Metafísica de la libertad*, Buenos Aires, 1961; *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual*, Buenos Aires, 1975; *Esencia y vida de la persona humana*, Buenos Aires, 1979.

[1] *De Spir. creat.*, q. un., a. 3, ad 20.

Todos los textos de Santo Tomás se citan por la edición Marietti, Torino-Roma 1931-1955, excepto los del comentario a las *Sentencias*, citados por la ed., Vivès, París, 1872-1880.

[2] *In Boethii De Trin.*, q. 4, a. 2, c.

el Doctor de Aquino, para mayor claridad, se expondrá primero la doctrina del pensador cordobés y luego los diversas fases de la teoría de Santo Tomás.

## 2. — *Teoría rusdiana de la individuación.*

El pensamiento de Ibn Rusd acerca de la individuación es bastante complejo, pues lo plantea con una amplitud inusitada. Para él, hay dos preguntas distintas acerca de la individualidad de los entes: una sobre lo que constituye a cualquier individuo, o sea, acerca de su estructura metafísica; la otra, sobre el principio que permite que haya muchos individuos dentro de una misma especie [3].

A la primera pregunta Averroes responderá que la substancia se constituye princpalmente por su forma, y esto no sólo para las substancias separadas, sino también para las materiales: "Estas (substancias individuales) no son substancias, sino por sus formas" [4]; "La forma en los cuerpos naturales es más substancia que la materia, *pues el individuo no es individuo, sino por la forma.* En efecto, no es individuo a no ser que esté en acto, y está en acto por su forma, no por su materia" [5].

Ahora bien, cuando plantea la segunda pregunta, es decir, cuando interroga sobre el principio de individuación de la especie, contesta que ese principio es la materia. Para el tratamiento del problema de la individuación de las substancias materiales, sólo nos interesa este segundo punto de vista, que es tal como Santo Tomás lo plantea. A partir de ahora sólo a él nos referiremos.

Averroes quiere conciliar dos directrices de pensamiento. Por una parte, explica que la materia, considerada en sí misma con exclusión de toda forma universal o individual, es una numéricamente. Pero su unidad no es algo positivo, procedente de una forma, única realidad de donde podría venir, sino que tiene unidad negativa: es una "porque no es" varias ni específica ni individualmente [6]. Por otra parte, considera que la materia es una abstracción, pues en la realidad no existe más que multiplicada numéricamente en las substancias sensibles y determinada en cada una de ellas por una forma individual. Este último punto es una aportación de Averroes, que en el pensamiento de Aristóteles estaba tan sólo implícito. Así lo dice explícitamente Ibn Rusd [7].

---

3 Cfr. J. LOMBA, "El principio de individuación en Averroes", en *Revista de Filosofía*, año XII, nn. 86-87, Madrid 1963, p. 302. Sin tener en cuenta, dice ahí Lomba, este peculiar planteamiento de Averroes, no se pueden entender todos los matices de su pensamiento.

4 AVERROES, *In VII Metaph.*, comm. 21, fol. 170 M. Ver también: *In VII Metaph.*, comm. 5, fol. 155 ss; *Ibid.*, comm. 16, fol. 224 M.

Los textos de Averroes se citan por la edición veneciana de 1562 *(apud Junctas).*

5 AVERROES, *In II De an.*, comm. 9, fol. 53 v.

6 AVERROES, *In XII Metaph.*, comm. 14.

7 *Ibidem* e *In I Metaph.*, comm. 17.

Esta concepción de la materia plantea el problema central de la individuación: si la materia es numéricamente una, ¿cómo es que existe multiplicada? Pues, efectivamente, si suponemos una forma que adviene a la materia en ese estado de unidad, no parece que reste lugar para que haya otra forma; o sea, sólo podría haber una substancia en el mundo. Pero si en este mundo hay una multiplicidad de substancias y no una, es porque la potencialidad de la materia es susceptible de recibir varias formas y porque ella puede ser dividida. Y ¿qué la hace divisible? Averroes responde: la cantidad o (como hace decir a Aristóteles) el continuo; también, a veces, indica que las tres dimensiones de la extensión [8].

Es necesario, piensa Averroes, concebir la materia prima en potencia a todas las formas sensibles y a la vez, como poseyendo unas cantidades o dimensiones que justifiquen su divisibilidad [9]. Ahora bien, estas dimensiones no pueden existir en acto con prioridad a la recepción de la forma, pues la materia prima es pura potencia. Por tanto, han de ser unas dimensiones no determinadas (indeterminadas), o sea, una extensión en general. Sólo tras el advenimiento de la forma substancial, esas dimensiones pasarán a acto y se determinarán, según las necesidades de cada forma [10]. Esta presencia potencial de las dimensiones indeterminadas, previa a la llegada de cualquier forma, es justamente lo que explica que la materia se pueda dividir al ser informada: que cada parte que se une a una forma no pueda pertenecer simultáneamente a otra.

Para Averroes, en rigor, ése es el principio de individuación: las dimensiones indeterminadas preexistentes potencialmente en la materia. Esto quiere decir, que la materia está de tal modo dispuesta, que, al llegar cualquier forma substancial, se utiliza sólo una parte de ella y necesariamente se constituye un cuerpo tridimensional. Por tanto, esas dimensiones jamás pueden perderse, "porque entonces el cuerpo procedería del no cuerpo y la dimensión de la no dimensión" [11].

Los textos de Averroes, a veces, se pueden interpretar en el sentido de que la materia, en un primer momento *temporal*, está actualizada por la extensión y forma un cuerpo con anterioridad al nacimiento de la substancia específica. Pero esto sería una interpretación demasiado burda del pensamiento de Ibn Rusd y que, en efecto, es rechazable de plano, si se considera el conjunto de

---

[8] Cfr. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le "De ente et essentia" de Saint Thomas*, J. Vrin, París, 1948, pp. 68-69.

[9] "Et quando invenit (Aristoteles) substantiales formas dividi secundum divisionem huius subiecti (i. e. materiae); divisio autem non est huic subiecto nisi inquantum habet quantitatem, scivit quod primum eorum quae existunt in hoc sunt tres dimensiones quae sunt corpus" (AVERROES, *De subst. orbis*, c. 1, fol. 3 M - 4 A).

[10] "Et cum invenit (Aristoteles) in eis dimensionibus communicari formas omnes, quarum quaelibet habet quantitatem terminatam propriam, scivit dimensiones terminatas ultimo actu non posse esse, nisi postquam forma substantialis est in eo, sicut est dispositio de aliis accidentibus in actu" (AVERROES, *De subst. orbis*, c. 1, fol. 4 A).

[11] AVERROES, *De subst. orbis*, c. 1, fol. 4 BC.

sus doctrinas. Hay que entender esa prioridad no en un sentido temporal, sino lógico. Es decir, la materia está en potencia a ser determinada primero —con prioridad lógica— por las tres dimensiones en general, después por la forma específica que determina esas dimensiones [12].

Averroes subraya también el carácter accidental de estas dimensiones indeterminadas, pues si fuesen potencia en orden substancial, al actualizarse devendrían substancia en acto. Pero eso es totalmente imposible, pues las dimensiones actuales de cualquier ente material son accidentes [13]. Es interesante notar que Averroes ve en esto una cierta incongruencia, pues parecería que la corporeidad procedería de unas dimensiones accidentales anteriores a toda forma substancial; habría entonces unos saccidentes sin substancia. Por esto, "se advierte en Averroes, una como lucha. Por un lado, ve la necesidad de hacer intervenir las dimensiones en la definición de cuerpo; pero por otro, ¿cómo va a definir una substancia por medio de los accidentes? Por eso echa mano de la *forma de la inclinación* como soporte de lo que verdaderamente cree necesario para la formación del cuerpo" [14]. A pesar de todo, Ibn Rusd no consiguió salvar con suficiente claridad ese escollo, pues afirma insistentemente la preexistencia potencial de las dimensiones indeterminadas, con anterioridad al advenimiento de cualquier forma.

Por todo esto, Averroes polemiza contra las dimensiones determinadas de Avicena, que pensaba que eran determinadas por depender de una primitiva forma simple. Esta forma sería la *forma corporeitatis*, que constituiría a la materia prima en una materia tridimensional, apta para entrar en composición en los entes materiales.

Dejando de lado el problema de la multiplicidad de las formas substanciales, Averroes objeta que, si fuese cierto lo que pretende Ibn Sina, no podría haber una verdadera multiplicidad de individuos, pues la materia, careciendo de dimensiones, no podría recibir más que esa forma. Además tampoco podría darse el cambio substancial, sino sólo el accidental, pues la primera forma substancial no se multiplicaría, sería una, eterna, indivisible, incorruptible y sin contrario; sólo podría admitir especificaciones accidentales [15].

---

12 Todos los intérpretes modernos de Averroes son unánimes sobre este tema. Cfr. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le "De ente..."*, p. 69; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la filosofía hispano-musulmana*, Asociación española para para el progreso de las ciencias, Madrid 1957, 2º vol., p. 125; J. LOMBA, *El principio...*, p. 305.

13 "Impossibile autem est quod tales dimensiones, sint substantia. Iam si essent substantia, tunc, quando exirent ad actum recipiendo terminos suos, essent substantia, non quantitas, quod falsum est" (AVERROES, *Epitomes in Metaph.*, tract. 2, fol. 373 M - 374 A).

14 J. LOMBA, *El principio...*, p. 307.

15 "Unde putavit Avicenna quod dispositio trium dimensionum existentium in materia simpliciter, scilicet, non terminatarum, est dispositio dimensionum terminatarum in ea: quapropter dixit necesse est formam primam existere in prima materia antequam dimensiones existant in eo. Ex quo accident ei multa impossibilia. Unum ets forman non dividi per divisionem materiae quapropter non rescipit divisionem: et ipsam esse aetermam, non divisibilem per divisionem sui subiecti et ipsam non habere contrarium sibi succedens in eodem subiecto. Quod si ita esset, tunc materis nullam reciperet formam praeter ipsam sibi propriam" (AVERROES, *De subst. orbis*, c. 1, fol. 4 KL).

"En conclusión, dice Lomba, el principio de individuación (...) es la materia de una manera general. Más estrictamente, la materia en cuanto que es potencia. Y aquilatando aún más los conceptos, la materia potencial en cuanto que tiene necesaria (y por tanto, primariamente a la recepción de cualquier forma substancial) dimensiones indeterminadas" [16].

3. — *Posición de Santo Tomás respecto a Averroes.*

a) *Evolución del pensamiento tomista*

Los estudiosos del pensamiento de Santo Tomás coinciden en señalar que ha habido una evolución en la doctrina sobre el difícil tema de la individuación de las substsancias materiales. Sin embargo, no son unánimes acerca del significado de las diversas etapas recorridas. Por esto, es preciso estudiar con algún detenimiento los pasos dados por el Doctor de Aquino antes de llegar a su solución definitiva.

1. Santo Tomás, en sus primeros escritos —comentario al libro I de las *Sentencias*—, hace uso de la forma de la corporeidad, tomada de Avicena, para justificar la divisibilidad de la materia: "Es necesario que la primera forma substancial perfeccione toda la materia. Pero la primera forma que se recibe en la materia es la forma de la corporeidad, que nunca se pierde" [17]. Esta *forma corporeitatis* conferiría a la materia el grado de la corporeidad, que a su vez permitiría su divisibilidad, pues por ella la materia tendría en acto la cantidad y sus dimensiones; dividida de este modo, ocuparía posiciones diversas, que podrían recibir diversas formas.

2. En el *De ente et essentia* [18], Santo Tomás, profundizando en el pensamiento de Avicena, introduce las *dimensiones determinadas* como principio de

---

16 J. LOMBA, *El principio...*, p. 310. Cfr. AVERROES, *De subst. orbis*, c. I, fol. 4 DG.

17 *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, sol. Santo Tomás menciona a Averroes en el citado texto, como si la *forma corporeitatis* hubiese sido tomada de él. Sin embargo, Ibn Rusd era enemigo acérrimo de dicha forma, y sobre ella polemizó con Avicena. M.-D. Roland-Gosselin ha mostrado la dependencia aviceniana de Santo Tomás: "Santo Tomás admite, pues, en este momento, la teoría de Avicena sobre la corporeidad como forma primera" (*Le "De ente"...*, p. 104). Y explica en nota: "Que esta teoría y el argumento del que se sirve Santo Tomás son de Avicena, lo sabemos por el texto paralelo que se lee *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 1. Ver AVICENA, *Suffic.*, tr. I, c. 2, fol. 14 b; c. 3, fol. 15 v a (Venetiis 1508)" (pp. 104-105).

A. FOREST, en *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin*, Etudes de Philos. Med. XIV, J. Vrín, París 1931, ha estudiado la evolución del Doctor de Aquino en este punto, quien gracias a Averroes abandonó esa teoría: "Esta expresión (*forma corporeitatis*) se presta a confusión; la lectura de Averroes va a mostrar a Santo Tomás la gravedad de estas confusiones, cuando estudie el problema de la naturaleza de la generación substancial" (p. 195).

18 Como M.-D. Roland-Gosselin ha demostrado, el *De ente* es posterior a la distinción 25 del comentario al primer libro de las *Sentencias* y anterior al segundo libro. Por tanto, su lugar de estudio viene inmediatamente después de la mitad del *In I Sent.*

Para la cronología de las obras de Santo Tomás he tenido en cuenta: A. WALZ, *Saint Thomas d'Aquin*, Adopt. française par Paul Novarina, Louvain 1962, pp. 221-226 y J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquinos His Life, Thought, and Work*, Doubleday and Company, New York, 1974, pp. 355-405. Esta última obra ofrece el catálogo más riguroso y científico —hasta hoy día— de las obras de Santo Tomás.

individuación: "Por tanto, es preciso saber que el principio de individuación no es la materia tomada en cualquier modo, sino sólo la materia signada, es decir, considerada bajo unas dimensiones determinadas" [19].

De la misma época debe ser el opúsculo *De principio individuationis* [20], como se puede deducir de la identidad de doctrina y terminología: "Por tanto, la materia bajo la cantidad determinada es el principio de individuación" [21].

3. Observamos el siguiente cambio en el comentario al *segundo* libro de las *Sentencias*. Al mismo tiempo que aparece la teoría de la forma de la corporeidad como forma primera [22], se hace uso por vez primera de las dimensiones *indeterminadas* —tomadas del *De Substantia orbis* de Ibn Rusd— anteriores en la materia a las dimensiones determinadas: "Una parte de la materia no puede recibir simultáneamente diversas formas opuestas y separadas. Pero es imposible entender en la materia diversas partes a no ser que se conciban de antemano en la materia una cantidad dimensiva al menos indeterminada, mediante la cual se divida, como dice el Comentador" [23].

También en el comentario al libro segundo, encontramos dos referencias más a Averroes. Ambas se exponen en la *distinctio* 30: "La tercera posición es la que sostuvo Averroes diciendo que nada material es fijo y permanente en el cuerpo signado" [24]. Tras una larga aplicación al tema que allí trata, concluye: "Y esta posición (tercera) es más aceptable, aunque sin prejuicio de las otras" [25]. Como vemos, la adhesión a Averroes no es plena.

El otro texto pertenece a la respuesta a la segunda objeción; ahí se limita a recoger la interpretación de Averroes a un pasaje de Aristóteles: "Y que éste sea el sentido del pensamiento de Aristóteles, es evidente por las palabras del Comentador, que así lo expone" [26].

Esta vacilación de su pensamiento se nos muestra de modo indirecto en el comentario al tercer libro, cuando al volver sobre nuestro tema, sólo menciona las dimensiones determinadas como principio de individuación [27].

4. Sin embargo, en el comentario al *cuarto libro*, la concepción rusdiana comienza a prevalecer, pues la utiliza para explicar los misterios teológicos de

---

19 *De ente*, c. 2, n. 7. Para la dependencia de Avicena, ver M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le "De ente..."*, pp. 11 y 106.

20 Este opúsculo fue considerado espurio por Mandonnet, pero hoy día lo podemos tener como auténtico, tras las investigaciones de Grabmann, Michelitsch, Ottaviano y Walz.

21 *De principio individuationis*, n. 428.

22 "Ante corporeitatem non potest intelligi aliqua diversitas... Unde aportet quod tota materia sit vestita forma corporeitatis": (*In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, sol.).

23 *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4, sol.

24 *In II Sent.*, d. 30, q. 2, a. 1, sol.

25 *Ibidem.*

26 *Ibidem*, ad. 2.

27 L. Raeymaker sostiene que en el tercer libro de las *Sentencias* "todavía prevalecen las dimensiones determinadas como principio de individuación" (*Metaphysica generalis*, editio altera 1935, vol. 2º, p. 348, en nota).

la transubstanciación eucarística y de la resurrección. Con su ayuda consigue salvar la identidad individual del cuerpo resucitado y comprender cómo las especies consagradas pueden prestarse a una acción exterior cualquiera generación, corrupción, nutrición, división... [28]. He aquí uno de los múltiples textos en que expone las doctrinas de Averroes: "Es necesario, como dice el Comentador, entender en la materia de lo generable y corruptible dimensiones no determinadas antes de la forma substancial, según las cuales se pueda dividir la materia, para que pueda recibir diversas formas en diversas partes" [29]. Es importante notar que Santo Tomás no tematiza explícitamente el principio de individuación, por esto aún no se puede hablar de una total adhesión a la doctrina de Averroes, sino tan sólo de una preferencia de las dimensiones indeterminadas sobre las determinadas, para solucionar algunos problemas.

5. El siguiente texto que nos encontramos pertenece a la cuestión segunda del *De Veritate*, por tanto, de inicios del curso 1256-57. En el artículo seis, se pregunta si el intelecto humano conoce los singulares; en el *ad 1*, establece un paralelismo entre el individuo concreto y la especie abstracta. Explica que "la materia es llamada signada cuando se la considera bajo unas *dimensiones determinadas;* y no signada, cuando se la considera sin determinación" [30]. Y a continación añade: "Según eso, es preciso saber que la *materia signada* es el principio de individuación, materia de la que abstrae el intelecto, al prescindir del aquí y ahora" [31]. Tenemos pues una confirmación clara de que en cuarto libro de las *Sentencias* la adhesión a las dimensiones *indeterminadas* como principio de individuación aún no era plena. Sin embargo, hay que tener en cuenta el contexto: está comparado el singular con el abstracto y, por tanto, no tiene inconveniente en afirmar que el concreto es tal por estar bajo unas dimensiones determinadas, al contrario del abstracto.

En un texto inmediatamente posterior, la q. 5 del *De Veritate*, también del msimo curso, vuelven a aparecer las dimensiones indeterminadas, aunque de modo colateral, a propósito de los cuerpos celestes. Santo Tomás se muestra partidario, una vez más, de las dimensiones indeterminadas. El único cambio digno de ser notado es de terminología. Utiliza una vez el verbo *praeintelligere*, pero también habla de *praesupponere* y de *praeexistere*: "Como dice el Comen-

---

28 los pasajes más importantes son: d. 11, q. 1, q1ª 3, arg. 4 ad 4 (cita expresamente a Averroes); d. 12, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 3; d. 12, q. 1, a. 2, sol. 4 (cita nominalmente al Comentador); *ibidem*, sol. 6; *Ibidem*, ad 5; d. 12, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 3; d. 44, q. 2, a. 2, sol. 2; S. *Th.*, Suppl., q. 79, a. 1, ad 3. También esta última cita pertenece al mismo período, pues está tomada del comentario al cuarto libro de las *Sentencias*, d. 44, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 3.

29 *In IV Sent.*, d. 44, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 3.

30 "Et dicitur signata secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum, harum scilicet vel illarum; non signata autem quae sine detreminatione dimensionum concideratur.

Secundum hoc igitur est sciendum, quod materia signata est individuationis principium", (*De ver.*, q. 2, a. 6, ad 1).

31 *Ibidem*.

tador, las formas corporales *presuponen* las dimensiones indeterminadas en la materia"[32], estas palabras las atribuye a Averroes; pero exponiendo su propia doctrina dice: "Las dimensiones se «*preentienden*» en la materia", pero más adelante: "Si la materia o las dimensiones *preexistentes* en la materia..."[33]. Sin embargo, de esa afirmación no se puede deducir que Santo Tomás propugne la preexistencia de esas dimensiones, pues la frase es condicional y está argumentando contra la objeción. Además, esa preexistencia puede ser sólo de razón, o sea, una "preintelección". De todos modos, no queda claro la dependencia de las dimensiones respecto a la forma substancial.

6. Un texto especialmente importante para el estudio del principio de individuación es el *De natura materiae et dimensionibus interminatis*. Este opúsculo fue considerado apócrifo por Mandonnet, pero los críticos recientes unánimemente lo consideran auténtico. Más difícil es fijar con precisión la fecha de composición. Lo seguro es que es posterior al *De ente* y anterior al *In Boëtii De Trinitate*. En mi opinión, ateniéndose a la doctrina expuesta, hay que fecharlo en el año 1257, o sea, ligeramente posterior a las primeras cuestiones del *De Veritate*, e inmediatamente anterior al comentario del *De Trinitate*[34].

En el capítulo tercero, Santo Tomás se pregunta cuál es el principio de individuación. En su respuesta, al igual que hizo en la cuestión segunda del *De Veritate*, sostiene que "el aquí y ahora demostrables no resultan sino de las dimensiones determinadas y precisas (*certis*), pues es necesario. En efecto, es imposible que la materia la reciba sin que se constituya el cuerpo de la substancia, bajo cuya propia figura están las dimensiones. Por tanto, la *materia bajo unas dimensiones precisas* (*certis*) *es la causa de la individuación*"[35]. La doctrina coincide plenamente con la mencionada cuestión del *De Veritate*: las dimensiones determinadas son el principio de individuación.

---

32 *De ver.*, q. 5, a. 9, arg. 6.

33 *Ibidem*, ad. 6.

34 U. DEGLI'INNOCENTI, en *Il ripncipio d'individuazione nella scuola tomistica*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1971, sostiene que el *De natura materiae* de anterior al *In II Sent.*, es decir inmediatamente posterior al *De ente*. Pero para eso se ve obligado a hacer una exégesis difícil y poco convincente de los textos del *In IV Sent.* El autor argumenta basándose en la forma de la corporeidad, aunque en la materia de los casos suele evitar esa terminología: "Ora queste «*diversae* formae substantiales», che non pesseno esser ricevute che in *diverse parti* della materia, non pesseno esser la forma generica della *corporeitas* perchè questa non solo puè ma deve informare *tutta* la materia, dal momento che tutta quanta la materia è corpo" (pp. 28-29). Además identifica excesivamente las dimensiones determinadas con las indeterminadas, como si fuese prácticamente lo mismo decir que el principio de individuación son unas o las otras. Sin embargo, fuera de la exégesis de los textos difíciles explica claramente que son diversas.

De todas formas, hay que tener en cuenta que la fecha de composición de este opúsculo no afecta al resultado final de nuestra investigación sobre la influencia de Averroes en Santo Tomás. En efecto, si este opúsculo fue escrito en torno al 1254, como sostiene Degl' Innocenti, eso querría decir que Santo Tomás rechazó el modo rusdiano de poner las dimensiones indeterminadas tres años antes de lo que yo sostengo. Sea lo que fuere, a partir de 1258 la posición tomista respecto a esa cuestión estaría ya precisada.

35 "Materia sub certis dimensionibus est causa individuationis" (*De nat. mat.*, c. 3, n. 378).

En este opúsculo también se admiten las dimensiones indeterminadas de Averroes, pero con una importante precisión: se rechaza el *modo* en que Ibn Rusd las concebía en la materia. "De todo lo dicho se evidencia que Averroes erró..., sosteniendo que las dimensiones indeterminadas *preexisten* en la materia y que esto es necesario para la producción de la forma substancial (...); pero contra esto es preciso argumentar (...). Es necesario que tales dimensiones dependan de alguna forma substancial presente en la materia (...). No se pueden poner dimensiones en la materia sin una forma substancial (...). Por tanto, es imposible que las dimensiones indeterminadas estén en la materia con precedencia a toda forma substancial, a no ser que según una concepción de razón, como hacen los matemáticos"[36]. Todo el capítulo cuatro es un rechazo de las dimensiones rusdianas basado en la imposibilidad de que el ser accidental preceda al substancial, o se conciba sin él[37].

En el capítulo sexto, Santo Tomás se pregunta qué son las dimensiones indeterminadas según la verdad. Allí acepta la teoría rusdiana, pero señalando claramente que han de depender de una forma substancial. En concreto, dependen del primer grado de actualidad que confiere a la materia, cualquier forma substancial: el grado de la corporeidad[38].

La dependencia de las dimensiones indeterminadas de la forma es un claro avance sobre los anteriores textos. Mientras que en *In IV Sententiarum* teníamos "oportet intelligere dimensiones interminatas *ante adventum formae substantialis*[39], en el *De natura materiae*, "non ergo erunt dimensiones interminatae in materia *ante formam substantialem*"[40]. Además, hay que tener en cuenta que Santo Tomás no sólo rechazó la *preexistencia* de las dimensiones indeterminadas, sino también la *preintelección*: "Es imposible entender las esencias de las dimensiones en la materia prescindiendo del ser. Y el ser es el primero de todos los actos. Por tanto, sin acto (forma) no es posible *entender* las dimensiones en la materia"[41].

7. Santo Tomás vuelve a hacer uso de las dimensiones indeterminadas en textos del 1258, para explicar temas semejantes a los tratados en el comentario

---

36 *De nat. mat.*, c. 4, nn. 379, 380, 383, 385 y 389.

37 Este principio ya había sido enunciado en el comentario al primer y segundo libro de las *Sentencias*, y por esto se hacía depender a las dimensiones de una forma anterior a la forma substancial específica, es decir, Santo Tomás pone una *forma correreitatis* para poder sostener la precedencia de las dimensiones indeterminadas a la forma substancial específica, y a su vez la dependencia de otra forma. Los textos son: *In II Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, sol. (ver nota 18 del capítulo anterior) e *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, sol. (ver nota 22). Sin embargo, al perder vigencia la *forma corporeitatis*, Santo Tomás habla de un *praeintelligere* las dimensiones indeterminadas antes de la forma substancial.

38 "Patet ergo quod dimensiones interminantae non trahunt originem a quocumque gradu quem facit forma ignis in igne, sed solum a primo" (*De nat. mat.*, c. 6, n. 398).

39 *In IV Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2, sol. 4.

40 *De nat. mat.*, c. 4, n. 383.

41 *De nat. mat.*, c. 4, n. 382.

al *IV Sententiarum.* Baste con un ejemplo: "Por el hecho de que aumente la cantidad, no es preciso sostener que haya una nueva especie (sacramental), pues la misma adición no suprime la esencia de las dimensiones, pues sólo varía su terminación, la cual varía no sólo por acción sino también por división"[42]. Evidentemente Santo Tomás está sosteniendo que aunque varíen las dimensiones *determinadas,* el cuerpo sigue siendo el mismo, por tanto, esas dimensiones no pueden ser el principio de individuación.

8. Una vez que Santo Tomás ha corregido el modo rusdiano de poner las dimensiones indeterminadas, parece que el obstáculo que impedía el triunfo definitivo de esas dimensiones ha sido removido. En efecto, en el comentario al *De Trinitate,* el Doctor de Aquino expone de una manera muy elaborada lo que será su pensamiento definitivo al respecto: "La materia no es divisible sino por la cantidad... Por tanto, la materia deviene individual y signada, al estar bajo unas dimensiones.

"Esas dimensiones pueden ser de dos tipos. a) Las dimensiones determinadas. Sostengo que éstas se determinan según la medida y la figura, y de este modo los entes se colocan perfectamente en el género de la cantidad. *Estas no pueden ser el principio de individuación,* porque tal determinación de las dimensiones varía frecuentemente en cada individuo y esto implicaría que no sería siempre el mismo. b) El otro modo en que pueden considerarse las dimensiones es sin esa determinación, o sea, sólo en cuanto son dimensiones, aunque realmente han de existir con alguna determinación... Y *de estas dimensiones indeterminadas resulta esta materia signada,* y así se individúa la forma, y así la materia causa la diversidad numérica dentro de la misma especie... *la materia en cuanto que está bajo la dimensiones indeterminadas*"[43].

En este texto, todos los elementos de la teoría tomista de la individuación aparecen armónicamente sintetizados: la forma no puede individuarse a no ser que sea recibida en *esta* materia o en aquélla, pero la materia sólo es divisible por la cantidad, o sea, cuando tienen dimensiones. Las dimensiones, explica Santo Tomás, pueden ser: a) *determinadas,* es decir, con una precisa figura y medida (tantos cms., tal figura, etc.). Todo individuo posee estas dimensiones, pues en cada momento de su existencia tiene una determinada estatura, perímetro... Pero estas dimensiones no pueden ser el principio de individuación, pues varían continuamente: el menor cambio implicaría que *este* individuo deviene otro. b) *Indeterminadas,* es decir, sin figura ni medida precisas; éstas no son más que las dimensiones que dan a la materia la extensión y la hacen tener *partes extra partes.* Estas dimensiones indeterminadas son el prin-

[42] *Quodl.,* X, q. 1, a. 3, c. Cfr. también: *Quodl.,* VII (1256), q. 4, a. 3, c.; Quodl., XI (1258), q. 6, a. un.

[43] *In Boethii De Trinitate,* lect. 1, q. 2, a. 2, c.

cipio de individuación, pues permiten que podamos señalar *esta* porción de materia (prescindiendo de su figura y medidas exactas), distinguiéndola de aquélla; por ellas podemos decir que esta materia, que antes era un árbol, es ahora un montón informe de ceniza.

En resumen: en el comentario a Boecio, las dimensiones indeterminadas son netamente preferidas a las determinadas como principio de individuación, pues permiten dar razón de los continuos cambios que un mismo individuo experimenta a lo largo de su existencia, sin que por ello pase a ser otro. El principio de individuación es, pues, la *materia signata sub dimensiones interminatas.*

B) *La solución definitiva de Santo Tomás.*

A partir del texto del comentario a Boecio, Santo Tomás no utiliza la palabra *indeterminada,* para explicar la individuación. Siempre que se refiere de modo explícito a esta cuestión, la fórmula preferida es *materia signata quantitate.* Como es lógico, no utiliza las dimensiones *determinadas* como principio de individuación, pues ha mostrado suficientemente que son ineficaces para explicar la identidad del individuo a pesar de sus numerosos cambios[44]. El problema consiste en saber si el cambio fue sólo de terminología o también de doctrina.

Entre los tomistas ha habido algunas vacilaciones en la respuesta a esta cuestión, pero hoy día la podemos considerar definitivamente resuelta: Santo Tomás no cambió de doctrina en absoluto; las dimensiones indeterminadas aparecen continuamente como principio de individuación, aunque no emplee la palabra *indeterminada,* para evitar que su pensamiento sea malentendido[45].

---

[44] Tan sólo en una ocasión menciona las dimensiones determinadas refiriéndose a la individuación: "Individuatio autem naturae communis in rebus corporalibus et materialibus, est ex materia corporali, sub determinatis dimensionibus contenta; universale autem est per abstractionem ab huiusmodi materia, et materialibus conditionibus individuantibus" (*In II De Anima,* lect. 12, n. 377). Sin embargo, hay que observar dos cosas: 1ª) que se menciona a la materia corporal, o sea, a la materia en cuanto que es cuerpo. Evidentemente, la materia así concebida no puede tener más que dimensiones indeterminadas, pues para que sean determinadas se requiere que el ente esté completo con su figura y últimas determinaciones específicas;

2ª) Se mencionan también las dimensiones determinadas, porque —como ha dicho en el *In Boethii De Trin.*—, en cada momento, todo ente material ha de tener unas dimensiones perfectamente determinadas, de las cuales se prescinde al abstraer, qué es lo que en ese texto del *In De an.* Santo Tomás pretende subrayar.

[45] El más importante estudio sobre el principio de individuación es el de U. DEGL' INNOCENTI, *Il principio d'individuazione nella scuola tomistica,* de 1971. El autor tiene en cuenta las opiniones de todos los tomistas anteriores, ya antiguos (el Ferrariense, Cayetano, Juan de Santo Tomás...), ya modernos (Roland-Gosselin, Hugueny, Raeymaeker...), y demuestra que, tras el comentario al *De Trinitate,* no hubo ningún cambio en el pensamiento de Santo Tomás. Cfr. pp. 37-63. C.

Fabro es de la misma opinión, cfr. su *Curso de metafísica,* Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina y librería I.C.R.S., Buenos Aires (sin fechar), pp. 132-136. Ver también V. REMER, *Cosmología,* Univ. Gregoriana, Roma, 1949 (8ª ed.), pp. 69-75.

Para entender a fondo las explicaciones de Santo Tomás, hay que tener en cuenta que, en el pasaje citado del *In Boethii De Trinitate*, se llama signada a la materia en la medida en que se encuentra bajo unas dimensiones indeterminadas; por tanto, las fórmulas *materia signata quantitate* y *materia sub dimensionibus interminatis* son absolutamente idénticas: la materia es signada porque está bajo las dimensiones indeterminadas.

Santo Tomás, después del comentario a Boecio, volvió en numerosas ocasiones a tratar el problema de la individuación [46]. En esos textos suele referirse a la materia *signata* y a las dimensiones, pero sin precisar nominalmente si son determinadas o indeterminadas. Sin embargo, su pensamiento es claro: las dimensiones a las que se refiere son las indeterminadas. Veamos dos textos a modo de ejemplo.

El primero del *Compendium Theologiae* [47] versa sobre la identidad numérica del cuerpo resucitado: "Es evidente que la materia del cuerpo humano, cualquiera que sea la forma que recibe tras la muerte del hombre, no escapa al conocimiento y la virtud divina. Esa materia permanece la misma numéricamente en cuanto que se concibe existiendo *bajo unas dimensiones*, las cuales permiten que la podamos llamar *ésta* (*haec, signata*) *y que sea el principio de individuación*" [48].

¿Qué dimensiones son las mencionadas en el texto? Indudablemente no pueden ser las determinadas, pues Santo Tomás habla explícitamente de un cambio de forma y, por tanto, de figura: un cuerpo tras la corrupción es muy distinto de un cuerpo vivo. Sólo cabe una respuesta: el *Doctor communis* se está refiriendo a las dimensiones *indeterminadas*, que permanecen invariables en medio de todos los cambios de figura, aumento o disminución, etc. Por tanto, el principio de individuación es la materia signada bajo las dimensiones indeterminadas, que son precisamente las que permiten la signación de la materia, o sea, permiten que sea ésta o aquélla.

El otro texto, del *De spiritualibus creaturis* (1267-68), tiene especial interés, porque mencionar a Averroes: "Dice el Comentador que las dimensiones preexisten en la materia antes de las formas elementales" [49]. Como es fácil de ver, se está hablando de las dimensiones indeterminadas, aunque sin mencionar

---

[46] Prácticamente en todos los textos Santo Tomás se refiere a las dimensiones como principio de individuación. Dimensiones que no pueden ser más que las indeterminadas. Los pasajes más importantes son los siguientes: *C. G.*, I, c. 21, n. 199; *C. G.*, II, c. 71, n. 1480; *C. G.*, IV, c. 65, nn. 4019-4020; *C. G.*, IV, c. 81, nn. 4151-4152; *De Pot.*, q. 9, a. 1, c.; *De Pot.*, q. 9, a. 2, ad 1; *De anima*, a. 9, c. y ad 15; *De spir. creat.*, a. 3, c. arg. 18 y ad 18; *De malo*, q. 16, a. 1, ad 18; *S. Th.*, I, q. 3, a. 2, ad 3; *Ibid.*, q. 76, a. 4, ad 4; *Ibid.*, a. 6, c. y ad 1; *S. Th.*, III, q. 77, a. 2, c.; *In II De an.*, lect. 12, n. 377; *In V Metaph.*, lect. 8, n. 870; *Quodl.*, I, q. 10, a. 1 (21); *Quodl.*, II, q. 2, a. 1 (3); *De subst. sup.*, c. 7, n. 77; *Compend. Th.*, c. 153, n. 305 y c. 154, n. 308.

[47] La cronología de esta obra no es segura: oscila entre el 1265 y el 1273. Lo más probable es que fuera compuesta entre el 1269 y el 1273.

[48] *Compendium Theologiae*, c. 154, n. 308.

[49] *De spir. creat.*, q. un., a. 3, arg. 18.

la palabra *interminatae*. En la respuesta Santo Tomás rechaza el modo rusdiano de ponerlas, o sea, la anterioridad respecto a toda forma, pero las admite: "Por tanto, cuando la materia se entiende perfecta según la razón del género cuerpo, entonces pueden entenderse en ellas las dimensiones"[50]. Vemos que de nuevo se omite la palabra *indeterminada*, pero eso no induce al menor error, pues indudablemente se está hablando de las dimensiones rusdianas y, además, se las hace depender de la forma en cuanto concede la formalidad genérica de la corporeidad, y no en cuanto da el último grado específico de ser.

* * *

Para concluir, vamos a establecer una comparación entre el pensamiento de Averroes y el definitivo de Santo Tomás. Ibn Rusd propugnó que la individuación procede a) de la *materia*, b) de las *dimensiones indeterminadas* presentes potencialmente en la materia con anterioridad a toda forma, y c) de la *forma substancial* (*individuum non sit individuum nisi per formam*). Para Santo Tomás, "a la individuación de los cuerpos concurren tres cosas: 1) la *materia* como primer sujeto irreceptible; 2) la *forma substancial* en cuanto confiere a la materia el grado de la corporeidad, o sea, constituye con ella el cuerpo del cual resultan como accidentes propios; 3) las *dimensiones indeterminadas*, como condición indispensable para que un cuerpo de la misma especie pueda distinguirse numéricamente de otro, ser demostrable (señalable con el dedo) y determinado al *hic* (al lugar) y al *nunc* (al tiempo)"[51].

Los tres elementos que concurren a la individuación son los mismos en ambos pensadores. La única diferencia es el *modo* en que uno y otro ponen las dimensiones indeterminadas: Averroes, con absoluta independencia de la forma; Santo Tomás, en necesaria dependencia de ella.

ALFONSO GARCÍA MARQUÉS
*Roma*

50 *Ibidem*, ad 18.
51 U. DEGL'INNOCENTI, *Il principio d'individuazione*..., pp. 70-71.

# EL PRINCIPIO DE LA SINDERESIS: FUENTES Y FUNCION EN LA ETICA DE TOMAS DE AQUINO

A pesar del gran número de estudios sobre la ley moral natural en el pensamiento de Sto. Tomás de Aquino [1] no existe aún un tratamiento definitivo del primer principio de la moralidad tomista. Que "debe hacerse el bien, debe evitarse el mal" *(bonum faciendum est et prosequendum, et malum vitandum)* es una norma básica, es vagamente aceptado, pero muchos tratados en la ciencia moral de Aquino ni siquiera lo mencionan.[2] El breve artículo presente intentará sugerir algo acerca del origen y rol de esta regla de sindéresis en el tomismo.

## 1. *El principio en el texto de Tomás de Aquino*

Si bien cada estudiante del pensamiento tomista conoce el famoso enunciado de la regla de sindéresis en el tratado *De legibus* de la *Summa Theologiae,* no todos están familiarizados con sus varias formulaciones en otros escritos de Sto. Tomás. Nosotros las consideraremos aquí en orden cronológico.

En los escritos previos a 1256, Sto. Tomás mencionó la parte negativa de la regla en una discusión acerca de la sindéresis como habitus. Después de explicar que así como la razón especulativa procede de ciertos principios que son intuidos *(per se nota),* así también el razonamiento práctico parte de su propia evidencia en orden a la acción. Dice así:

> oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur, ut quod est malum non esse faciendum, praeceptis Dei obediendum fore, et sic de aliis: et horum quidem habitus est synderesis.[3]

---

[1] Consultar T. L. MIETHE y V. J. BOURKE, *Thomistic Bibliography,* 1940-1978, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1980, secciones III, G y H, y IV, F, para la literatura reciente.

[2] Esta es la fórmula más conocida tal como aparece en Sto. Tomás, *Summa Theologiae,* I-II, 94, 2, c.

[3] *In II Sententiarum,* d. 24, q. 2, art. 3, c.

Esta no era la primera vez que se refería a la sindéresis. Anteriormente en el *Comentario sobre las Sentencias* Tomás señaló que los principios universales de la ley natural (juris naturalis) son conocidos a través de la sindéresis pero, a esta altura, aún no había establecido estos principios.[4]

En este punto de su temprana carrera, Sto. Tomás se hallaba bajo la influencia de los teólogos de los cincuenta años precedentes, cuyos tratados han sido profundamente investigados por Dom Odon Lottin.[5] Generalmente en este período pretomista el trabajo de la sindéresis era descripto como *"instigare ad bonum et murmurare de malo"*. El papel afectivo y volitivo de este hábito era bastante prominente en la escuela franciscana, por ejemplo en Juan de La Rochelle y Alejandro de Hales. Esta puede ser la razón por la cual nosotros no hallamos la regla *bonum faciendum, malum vitandum* en su formulación cognitiva, enfatizada por Aquino en sus escritos sobre las *Sentencias*.

Pocos años después (circa 1258) en las *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad* Tomás aún tiene en cuenta el papel afectivo de la sindéresis al hablar de su acto como un apartarse con aversión al mal e inclinarse hacia el bien *(remurmurare malo, et inclinare ad bonum)*.[6] No obstante, más adelante en el mismo trabajo, al discuiir la infusión de la gracia y la remisión de los pecados, el Aquinate observa que una cierta Glosa sobre el Salmo 62:3 está construido en término de evitar hacer el mal y realizar actos buenos.[7] Volveremos luego a referirnos a la importancia de los Salmos en el panorama del principio de la sindéresis.

Las *Cuestiones Disputadas sobre el Mal* (1266-1267 d.C.) presenta una larga discusión de la envidia *(invidia)* como pecado.[8] Para demostrar que realmente es un pecado, Sto. Tomás explica cómo el bien y el mal se constituyen objetos de las virtudes apetitivas. El piensa en las virtudes morales que tienen su asiento en los apetitos sensoriales y la voluntad. Todos los actos de tales virtudes son movimientos de búsqueda o alejamiento de sus objetos *(omnes autem actus appetivae virtutis ad duo communia reducuntur, scilicet ad prosecutionem et fugam)*. A continuación indica cómo uno puede buscar

---

4 *In II Sent.*, d. 7, q. 1, art. 2, ad 3m.

5 Consultar LOTT/N, "La traité de la syndérèse au moyen âge", *Revue Néoscolastique de Philosophie*, 38 (1926) 430 y sgs. y "Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles", en *Psychologie et Morale*, Gembloux, Duculot, 1949, tomo II, 105-157.

6 *De veritate*, q. XVI, art. I, ad 12m, et art. 2, c.

7 *De verit.*, q. XXVIII, art. 7, ad primum: "Glossa illa loquitur quantum ad vitationem operis mali, et operationem operis boni." (La referencia es a la *Glossa interlinearis* sobre el Salmo 62,3 en *Glossa ordinaria*, Basel, Frobenius, 1498, vol. II, fol. 1721.)

8 *De malo*, q. X, art. 1, c.

el bien y huir del mal (y estos movimientos son moralmente aprobables) o uno puede buscar el mal y huir del bien (y estos son moralmente pecaminosos).[9] Así, su conclusión es que la envidia es genéricamente mala. Pero el significado de este texto, para nuestro propósito, es que claramente implica la regla, "el bien debiera ser buscado y el mal evitado", aunque el texto no usa dicha breve fórmula, ni tampoco menciona la sindéresis. En otras partes de las *Cuestiones sobre el Mal* la sindéresis aparece y en una objeción se la reporta como algo que "siempre deplora el mal".[10]

Así, aunque no encontramos mención alguna de la fórmula completa de la regla de la sindéresis en los primeros escritos de Aquino, dos cosas son evidentes en estos trabajos. Primero, Tomás, el joven profesor, está bien al tanto de la noción general de que el hábito de la sindéresis alerta contra hacer el mal y estimula al hombre a buscar el bien. Segundo, el rechazo del mal (esto es, el mandato negativo en la regla de la sindéresis) es lo que primero viene a la mente de Aquino en este momento. Veremos que el trasfonde bíblico provee la razón para esta prioridad de la prohibición de hacer el mal.

Entre 1266 y 1273 Sto. Tomás revisó y condensó sus puntos de vista en la *Suma de Teología*. La sindéresis es cuidadosamente explicada y su papel sigue el que le fuera asignado por los teólogos anteriores: *"instigare ad bonum et murmurare de malo"*.[11] El mandato positivo de buscar el bien es ahora colocado antes que la prohibición de hacer el mal. No obstante el tratado sobre las leyes en la *Prima Secundae* nos mune de la fórmula establecida de la regla de la sindéresis. Que el bien deba hacerse y el mal evitarse es el primer precepto de la ley natural.[12] Esto está relacionado con la máxima aristotélica, que el bien es aquello que todos deseamos.

Si observamos una sección posterior de la *Summa Theologiae*, descubrimos cómo este principio de la sindéresis está conectado con las partes integrales de la virtud de justicia. Los dos actos del querer, perfeccionados por la justicia son: 1º) alejarse del mal (*declinare a*

---

[9] "Sic ergo omnis actus appettivae vistutis ad prosecutionem pertinens, cujus objectum est malum, est actus non conveniens suae materiae vel objecto: et idea omnes hujusmodi actus ex genere suo mali ... et similiter etiam omnis actus ad fugam pertinens ... Nom tamen sufficit ad hoc quod actus sit bonus, quod importat prosecutionem boni vel fugam mali (nisit sit prosectio convenientis, et fuga mali quod ei opponitur). (El texto completo es demasiado largo para ser citado en su totalidad pero es una de las mejores explicaciones de qué significa desear lo moralmente bueno y apartarse del mal moral). *Ibid.* c., ad fin.

[10] *De malo*, q. III, art. 12, obj. 13: "synderesis nunquam extinguitur, quae semper rem remurmurat malo."

[11] *S.T.*, I, q. 79, art. 12, c.

[12] *S.T.* I-II, 94, 2, c: "Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequandum, et malum vitandum."

*malo)* y 2º) hacer el bien *(facere bonum)*.[13] Estos actos tienen un significado especial al amparo de la justicia, como el de gobernar las acciones externas que afectan a otras personas, pero están también analogadas por movimientos similares hacia el bien y contra el mal en el campo de las virtudes morales. Más aún, en este artículo Tomás encara la cuestión de la prioridad de los mandatos negativos o positivos en la formulación del precepto. Argumenta que la orden de hacer lo que es bueno debiera ir primero, porque es una regla de perfección, mientras que la prohibición de hacer lo malo es imperfecta y secundaria.[14] En su conclusión Tomás justifica su inversión de la secuencia de estos mandatos en las usuales formulaciones bíblicas de la regla. En otras palabras, las Sagradas Escrituras generalmente ordenan evitar el mal antes de realizar buenas acciones. Para demostrar esto a continuación examinaremos los comentarios de Tomás acerca de los Salmos.

Probablemente Sto. Tomás escribió en forma incompleta sus explicaciones de los Salmos (trató solamente los primeros cincuenta y cuatro) en Nápoles en 1272-1273. Estos están entre sus últimos trabajos.[15] En el Libro de los Salmos que leyó Sto. Tomás, el Salmo 33:13 ordenaba: *"Diverte a malo et fac bonum"*. Al explicar esto Tomás, mencionaba las dos partes integrales de la justicia, citaba Eccl. 7:1, *"noli facere mala"*, y luego sugería que, tomada como una prohibición puramente negativa, el rechazo del mal no es meritorio en sí mismo sino que requiere hacer el bien con voluntad informada por la caridad. Entonces él asociaba el mandato positivo, *"Et fac bonum"*, con Isa.: 1,17 *"Discite benefacere"*.[16]

De esto queda claro que, mientras que la terminología y psicología del hábito de sindéresis no aparecen en el Antiguo Testamento, la formulación imperativa del precepto de la sindéresis es obviamente derivado de los muchos mandatos bíblicos de desdeñar el mal y adherir al bien.

## 2. *Antecedentes históricos del principio*

Una lectura superficial del tratado *De legibus* en la *Prima Secundae* puede sugerir que el hábito intelectual de los primeros prin-

---

13 S.T., II-II, q. 79, 1: "Utrum declinare a malo et facere bonum sunt partes iustitiae".

14 *Ibid.* ad 3m: "facere bonum est actus completivus iustitiae, et quasi par principalis eius. Declinare autem a malo est actus imperfectior, et secundaria pars eius."

15 Consultar a J. A. WEISHEIPL, O. P., *Friar Thomas d'Aquino*, New York, Doubleday, 1974, pp. 368-369.

16 *Postilla super Psalmos*, 33,15. Desafortunadamente este comentario de Sto. Tomás no ha sido publicado aún en edición Leonina, pero consúltese *Opera Omnia*, edición Parma, tomo 14, págs. 264-269.

cipios prácticos permite a todo hombre comprender que debe hacer el bien y evitar el mal. Bien puede ser que Sto. Tomás sintiera que la gente que no conoce el Antiguo y el Nuevo Testamento pudiera ver en forma inmediata, por medio de sus poderes naturales, la validez de la regla de la sindéresis. Pero históricamente, el primer precepto práctico de la ley natural no es encontrado (que yo sepa) en ninguno de los filósofos morales que trabajaron independientemente de la Biblia.

Sto. Tomás trata de relacionar la afirmación de Isa. 1, 16-17, *"Quiescite agere perverse, discite benefacere"*, con lo que Aristóteles dice en *De anima*, 1, 5, 411 a 5, a saber que "por medio de la línea recta (per rectum) conocemos a aquélla y a la quebrada (obliquum)". El Aquinate discute cómo los preceptos afirmativos ordenan actos de virtud y los negativos prohíben los actos viciosos.[17] No obstante esto está lejos de ser una formulación aristotélica de la regla de la sindéresis. Uno esperaría encontrar alguna versión de la regla cuando Aristóteles trata de lo justo (to dikaion), en el libro quinto de la *Etica Nicomaquea*. Pero no hace mención alguna a ello. Ni tampoco el comentario de Santo Tomás sobre esta parte de la *Etica Nicomaquea* dice algo acerca de este primer precepto moral.

Por otro lado, desde los tiempos de San Agustín en adelante, los pensadores cristianos de cada siglo discuten los varios textos del Antiguo y Nuevo Testamento que ordenan evitar el mal moral y la realización de buenas acciones. La norma, "Evita el mal y haz el bien", no es generalmente asociada con la sindéresis en el primitivo período cristiano, aun cuando el término sindéresis es conocido en latín a partir de San Jerónimo en adelante.[18] Es a partir de varias menciones en los Salmos, y de diversos textos dispersos en otras partes de la Biblia que proviene la fórmula con la prohibición negativa al comienzo.[19]

En otra parte he señalado cómo San Agustín discute en muchos lugares la orden de los Salmos, *"Declina a malo et fac bonum"*.[20] En ningún lado Agustín sugiere que esta regla sea intuida; para él ese es un texto de la Escritura harto conocido y no emplea el término

---

[17] *S.T.*, I-II, 100, 6 ad 2m: Después de citar a Isaías, Tomás añade: "tamen in cognitione prior est virtus quam peccatum, qui 'per rectum cognoscitur obliquum', ut dicitur in I de Anima."

[18] Ver BOURKE, *History of Ethics*, New York, Doubleday, 1968, p. 91.

[19] En el *Salterio Latino*, ver los salmos 33:15, 36:19 y 44:5; y también Eccles. 7:1, Isa Isa. 1:16-17 y en el Nuevo Testamento, 1 Pedro 3:11.

[20] Para un tratamiento más completo del uso de S. Agustín, ver BOURKE: *Joy in Augustine'a Ethics*, Villanova, Pennsylvania, Villanova University Press, 1979, Apéndice V: "Augustine and the Origins of the Synderesis Rule". En Agustín, consultar *Enarrationes in Psalmos*, XXXIII, n. 19: "sed quid est, *Declina a malo?* ... Non. También ver *De civitate Dei*, XIX, 4, 4.

sindéresis. En el siglo siguiente (6to.) Cassiodorus ofrece comentarios similares sobre el Salmo 33, 15. Sus observaciones son incorporadas en los *Comentarios* bíblicos posteriores.[21] Después de poco más de un siglo Alcuino proporciona el texto que es muy usado en las centurias siguientes:

> Prudentia est rerum divinarum humanarumque, prout homini datum est, scientia; in qua intelligendum est, quid cavendum sit homini, vel quid faciendum: et hoc est quod in Psalmo legitur, *Diverte a malo et fac bonum.*[22]

Es obvio que la primera mención que se hace de la norma en inglés primitivo deriva de Alcuino. Un sermón del siglo X de un desconocido predicador cita "algunos salmos" que dicen, "Gicyr fram yfele 7 (y) dó gód (Evitad el mal y haced el bien).[23]

En el siglo once la norma de la sindéresis puede ser hallada en el *Libro de los Proverbios* recopilado por Othlo de St. Emmeran. Citaba el mandato de la Biblia latina: *"Declina a malo et fac bonum"*.[24] Por supuesto las apariciones de esta fórmula son más frecuentes a partir del siglo doce, en parte por el crecimiento del interés en el derecho canónico y el rápido desarrollo de las síntesis teológicas. Los escritores de la *Summa* en ambos campos estuvieron muy activos. Un ejemplo de ley eclesiástica es ofrecida por Uguccione da Pisa quien habló de "razón natural, ese poder del alma por el cual el hombre distingue el bien del mal, al elegir el bien y evitar el mal".[25] Mientras que esta formulación enfatiza el conocimiento natural de la regla, el comentario de Pedro Lombardo sobre el Salmo 33,15 lo relaciona directamente a su fuente escrituraria, Pedro Lombardo dice que el mandato del salmista implica evitar la culpa (*culpa*) más el hacerse digno de la vida eterna y la recompensa (vitam et palmam), por hacer efectivamente lo que es bueno.[26] Esta es la explicación utilizada por Sto. Tomás en sus primeros trabajos.

---

21 CASSIODORI, *In Psalterium Expositio*, super Ps 33, 15; P.L. 70, 237.

22 ALCUINI, *De virtutibus et vitiis*, cap. 35; P.L. 101, 637. Cicerón (*De Inventione rhetorica*, II, 160) había definido a la prudencia como "rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia."

23 El texto completo en Inglés Antiguo está impreso en P. E. SZARMACH, *"Vercelli Homily XX"*, *Mediaeval Studies* (Toronto) 35 (1973), para la expresión de la regla, p. 15, líneas 25-26.

24 OTHOLONI, *Libellus Proverbiorum*, ed. W. C. Korfmacher, Chicago, Loyola University Press, 1936, p. 16, n. 12.

25 "Ratio scilicet naturalis, vis animi ex quo homo discernit bonum et malum, eligendo bonum et detestando malum." Para este texto de la *Summa super decretum* de Uguccione (post A.D. 1188) ver Guido Fasso, *La legge della ragione*, Bologna, Il Mulino, 1964, p. 56, citing MS 1222, Biblioteca Palatina di Parma, fol. 1r.

26 PETRI LOMBARDI, *Glossa*, Ps 33,15; P.L. 191, col. 343.

Ya hemos mencionado la investigación de los tratados sobre la sindéresis realizados por Lottin en las décadas previas a la actividad docente de Tomás. De esto y de nuestra presente investigación de los siglos que van de Agustín a Sto. Tomás, es evidente que el origen verdadero de la fórmula, "Haz el bien y evita el mal", está en la Biblia. La norma no es un nuevo descubrimiento hecho por Sto. Tomás al escribir la *Prima Secundae* pero sí es un lugar común entre los escritores cristianos de las ocho centurias precedentes..

### 3. *El carácter de la regla de la sindéresis*

Varias preguntas pueden hacerse acerca de la naturaleza de esta regla. Consideraremos dos de ellas. La primera, si el principio de la sindéresis tal como fue formulado por Sto. Tomás es un imperativo, o más bien una exclamación exhortativa que estimula a los hombres a realizar cierta clase de actos, o si es simplemente una expresión de aprobación emocional. Segundo, si la regla es de carácter material o formal.

La reciente ética británica ha dedicado mucho tiempo y esfuerzo a lo que es llamado la lógica del discurso moral. Algunos miembros de la escuela analítica han tratado de reducir todas las expresiones morales a exclamaciones emotivas. Así, "No matarás", está tomado como una expresión por la cual el hablante indica que le disgusta el homicidio. Ahora bien, no cabe ninguna duda que la intención de Aquino fue demostrar que la norma de la sindéresis es algo más que una simple aprobación de las buenas acciones y desaprobación de las malas.

Habría menos certidumbre acerca de este punto si estuviéramos considerando la regla como fuera expresada por algunos de los predecesores de Tomás. Cuando se dice que la sindéresis "impulsa a uno a las buenas acciones y a detestar el mal *(instigare ad bonum et murmurare de malo),* este acto de la sindéresis es en verdad una respuesta afectiva (ya sea volicional o emocional). No obstante esta concepción apetitiva medieval de la sindéresis se halla un tanto apartada de los presupuestos de las éticas emotivas recientes. De todos modos, aunque Sto. Tomás algunas veces cita la fórmula *instigare/murmurare,* en sus escritos más maduros se vuelca hacia una formulación en la que emplea las palabras *bonum faciendum et malum vitandum.* Hay evidentemente algo así como un problema lógico con reglas expresadas en términos de gerundivos. ¿Es *bonum faciendum* el equivalente de *fac bonum?* Si así se lo entiende,, entonces la regla de la sindéresis es una orden imperativa en sentido pleno. Si en cambio "debe hacerse el bien" sólo significa una adecuación o

conveniencia *(convenientia)* de ciertas acciones con relación a ciertos agentes morales, entonces la necesidad implicada es menor que la de un imperativo.

Para resolver esta dificultad debemos notar que el texto clave (S. T., I-II, 94,2) está situado en el contexto de un tratamiento de la ley *(lex)* como una *ordo rationis.*[27] La misma Cuestión nos dice que la ley es una regla y una medida *(regula et mensura)* de las acciones, de acuerdo a las cuales uno es inducido *(inducitur)* a actuar o impedido a actuar. Desafortunadamente el verbo *"inducitur"* no expresa claramente el grado de obligación implícito pero en el resto del pasaje, Sto. Tomás no deja dudas de que la ley impone una obligación *(obligat ad agendum)* a actuar.[28] Puesto que la *ordo rationis* expresada en la regla de la sindéresis es el primer mandamiento *(ordinatio)* del razonamiento práctico, nuestra conclusión debe ser que el *bonum faciendum et malum vitandum* es un imperativo complejo.

Nos volvemos ahora hacia nuestra segunda pregunta acerca de la naturaleza de esta regla: a algunos intérpretes les ha parecido que el primer principio de la ley natural contiene implícitamente todas las reglas más específicas de la moralidad. En esta interpretación los preceptos menos universales de la ley natural derivan de la regla de sindéresis por un proceso de deducción. Un ejemplo típico de este énfasis sobre el análisis deductivo de la regla fue ofrecido por el excelente erudito Heinrich A. Rommen. El lo veía así: "El bien debe ser hecho, el mal debe ser evitado: esta norma básica de la ley moral natural tiene así el carácter de un axioma... El hombre conoce otros principios sólo a través de la razón deductiva".[29] Ahora bien, debemos admitir que Sto. Tomás ocasionalmente usa el verbo *deducere* cuando habla del razonamiento de una ley general hacia juicios prácticos más limitados.[30] Pero semejante punto de vista material y analítico, del uso de la norma de la sindéresis no va de acuerdo con la explicación total del razonamiento y juicio moral que se encuentra en Sto. Tomás. Las primeras Cuestiones de la *Prima Secundae* (que aparecen mucho antes del tratado sobre Las leyes)

---

27 *Lex es definida* (*S.T.*, I-II, 90, 4, c.) como, "quaedam *rationis ordinatio* ad bonum comune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata." (El énfasis está puesto sobre *rationis ordinatio.*)

28 *S.T.*, I-II, 90, 1, c: "lex quaedam regula est et mansura actuum, secundum quam inducit inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum."

29 Ver H. A. ROMMEN, *The Natural Law*, traducción de T. R. Hanley, St. Louis, B. Herder, 1948, p. 51.

30 Así en *S.T.*, 1-11,90, 4, c: leemos: "Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum *deducitur* ex ipsa promulgatione." Ver también *deducatur*, en la Nota 3, arriba.

presentan una laboriosa *inducción* hacia variados tipos de bondad moral y de vicio.[31] Esta investigación no es un mero ejercicio en lógica deductiva. Es un complejo esfuerzo para relacionar nuestra experiencia y entendimiento de la condición moral humana con el ideal de un fin último supremo.[32]También, si consideramos seriamente las sugerencias ofrecidas por Sto. Tomás en el artículo clave (I-II, 94,2) notaremos que él recomienda una investigación de las distintas tendencias *(inclinationes)* que son naturales en el hombre. Esto es para establecer reglas de buena conducta más específicas. Tal estudio de las tendencias y naturales necesidades humanas requiere mucho conocimiento de los hechos de la vida. En esta área las distintas ciencias sociales pueden ser de gran ayuda. En otras palabras, Sto. Tomás no pretendió que su primer precepto de ley moral fuera entendido materialmente, o fuera interpretado solamente por medio del análisis lógico. Por este motivo estoy completamente de acuerdo con Guido Fasso cuando dice que el principio de la sindéresis es "puramente formal".[33]

Como un principio formal de razonamiento práctico la regla de la sindéresis es la guía más universal para juzgar la conducta humana. En efecto, dice: "cuando usted descubre una acción cuya realización desde todo punto de vista es bueno para usted, ¡pues hágalo!". Lo que implica es un principio formal que permite a un pensador moral ir de una conciencia cognitiva del hecho de que un cierto acto sea juzgado como concretamente bueno, a la decisión más práctica de llevar a cabo el acto. Así la regla de la sindéresis gobierna la traducción del pensamiento en una actividad apropiada. En cierto modo es una respuesta a la queja de David Hume de que ninguno de sus predecesores en los escritos sobre ética había formalmente considerado la transición de *es* a *debiera.*[34]

Por supuesto la diferencia entre la consideración formal y material está enfatizada en la lógica de la Escolástica Renacentista. También es importante en la Filosofía de Emanuel Kant. Pero el uso

---

31 Consultar especialmente *S.T.* 1-II, custiones 18-21: "De bonitate et malitia actuum humanorum."

32 G. P. KLUBERTANZ, S. J., ha remarcado el carácter experimental e inductivo de la ética de Sto. Tomás de Aquino, en "The Empiricismo of Thomistic Ethics", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* XXXI (1937) 1-24.

33 "Ora, questo principio 'bonum faciendum, malum vitandum' e puramente formale: che cosa sia el *bonum* e che cosa el *malum* non e specificato." *Storia della filosofia del diritto,* Bologna, Il Mulino, 1966, vol. I, 260.

34 HUME, *Treatise on Human Nature,* III, 1, 1; ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1888, . 541. Por supuesto Hume no sabía nada del pensamiento ético de Tomás de Aquino. Ver los comentarios pertinentes de O. N. DERISI, "Actualidad del intelectualismo Tomista frente al inmamentismo irracionalista contemporáneo", *Atti del Congresso Internazionale, Tommaso d'Aquino nel suo settimo Centenario,* Napoli, Edizioni Domenicane, vol. I (1975) 105-118.

no es ajeno a Tomás de Aquino. El habló de la distinción entre el pensamiento ético formal y material en un pasaje poco conocido en las *Cuestiones Disputadas sobre el Mal:*

> Lo justo y lo bueno (*iusta et bona*) pueden ser considerados desde dos puntos de vista (*dupliciter*): por un lado formalmente (*formaliter*) y así considerados son siempre y en todas partes lo mismo, porque los principios de lo que es correcto (*principia iuris*) que reside en la razón natural no cambia. Por otro lado, son considerados materialmente (*materialiter*) y en este sentido lo justo y lo bueno no son lo mismo en todas partes y para toda la gente pero deben ajustarse a la determinación de la ley. Esto ocurre debido a la mutabilidad de la naturaleza humana y las condiciones diversificadas de los hombres y de las cosas, una diversidad de lugares y épocas.[35]

Tomás luego agregó como ejemplo de lo que se halla bajo una consideración material, a la variación en el precio del trigo. La razón de esta explicación era la objeción de que si las acciones justas y buenas fueran *naturalmente* tales, entonces deberían serlo siempre.

Una manera material de pensar es, entonces, mucho menos universal y abstracta que una visión formal. Razonar materialmente en el orden práctico es incluir todas las circunstancias pertinentes a nuestro pensamiento. Claramente la regla de la sindéresis no contiene estas múltiples condiciones del actuar humano. Así como el principio de no contradicción gobierna el correcto razonamiento especulativo sin especificar dentro de sí misma todas las condiciones de los problemas teóricos que contiene, así también el primer principio del razonamiento práctico se aplica formalmente pero no materialmente al recto juicio de la conducta humana. Este paralelismo no le pasó desapercibido a Sto. Tomás. Como él lo expresó:

> El primer principio no demostrable es que *la misma cosa no puede ser afirmada y negada al mismo tiempo,* lo cual se basa en la noción de ser y no ser... Y así el primer principio de la razón práctica es aquél que se encuentra en el significado racional (*rationem*) de lo bueno, que es: lo bueno es aquello que todos desean. De allí que éste sea el primer precepto de la ley, que *lo bueno debe ser hecho y buscado y lo malo evitado.*[36]

---

[35] *De malo*, q. II, art. 4, ad 13m.

[36] *S.T.*, I-II, 94, 2,c: "primum principium indeonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur super ratione practica est quod fundatur super rationem boni .... quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum."

Algunos críticos han declarado que la regla de la sindéresis está tan desprovista de contenido, que es tautológica.[37] Esto representa una incomprensión de la naturaleza de este principio. El sujeto de la orden positiva (lo bueno, *bonum*) no tiene idéntico significado con el predicado (debe hacerse, faciendum est). Obviamente en su forma imperativa (Fac bonum, haz lo bueno) no hay posibilidad alguna de tautología. Esta formulación imperativa es común en uno de los trabajos maduros de Aquino, el *Comentario sobre los Salmos*. Por lo tanto, pocas dudas pueden quedar acerca de que la regla de la sindéresis es un principio formal.

4. *Aplicaciones primarias de la norma*

Para nuestra conclusión es importante recalcar los dos distintos tipos de razonamiento en el orden moral. Una clase pertenece al hábito cognoscitivo que Sto. Tomás llama *scientia*. Esta clase de razonamiento procede bajo el gobierno de principios generales (tal como el de la sindéresis) y se mueve hacia juicios más limitados que son normas específicas. Tales conclusiones de la ciencia moral son aún de carácter universal y cognoscitivo. Así un tomista, pensando acerca de las condiciones de la vida económica del siglo veinte, puede llegar a razonar la regla específica: "No es injusto agregar un moderado tipo de interés sobre un préstamo financiero". Este es un ejemplo de un precepto secundario de la ley natural en el presente siglo. Es una norma práctica pero no termina en una acción moral concreta. Semejante razonamiento científico es característico del trabajo del teólogo moral y del filósofo ético. Pero, como una forma necesaria del conocimiento práctico, esta clase de pensamiento moral cognitivo es también formulado (de manera más inexperta quizá) por todo agente moral. La persona media de la calle debe tener ciertas reglas que tomar como normas de juicio moral para sus propias acciones. Todas esas normas cognoscitivas son gobernadas por el principio de la sindéresis porque todas ellas son ejemplos de bienes especiales que deben ser realizados y males que deben ser evitados. Más estos ejemplos son clases universales de acciones morales, no una actividad moral concreta.

En segundo lugar, se halla el razonamiento moral que procede de reglas prácticas universales (el principio de la sindéresis y muchas otras reglas específicas) y a través de una consideración de las circunstancias concretas de una acción u omisión particular. Esta clase

[37] De esta manera después de enunciar la regla como "(a)" entre los preceptos de la ley natural, D. J. Connor comenta que, "(a)" parece ser en efecto, una vacía tautología." Ver su *Aquinas and Natural Law*, Londres, Macmillan, 1968, p. 43.

de pensamiento acaba en el hacer, (*actio, praxis*) o rehusar hacer un determinado acto moral. Esto es lo que Sto. Tomás llamó el orden prudencial del razonamiento. Su propósito no es "conocer" sino "hacer". El hábito de la prudencia no es de ningún modo el mismo que el de la ciencia moral. En primer lugar, la prudencia no es realmente enseñable, mientras que el conocimiento moral (ya sea científico u ordinario) es comunicable. Por otra parte, el razonamiento prudencial es altamente personal: generalmente implica un juicio sobre el problema del accionar del propio pensador, o si se dirige hacia la consulta de otras personas, entonces el consejero prudencial piensa acerca del problema de la otra persona, de manera completamente concreta e individual. Pero la ciencia moral es siempre algo impersonal. Así un sacerdote que escribe un libro acerca de cómo lograr un buen matrimonio está actuando como un científico moral; él no está pensando personalmente en el orden prudencial. El razonamiento prudencial no es nunca simplemente teórico o especulativo; es práctico-práctico, absolutamente dirigido hacia la actividad real.

Por lo tanto concluimos que el principio "Haz el bien y evita el mal", funciona como una guía muy general a fin de corregir pensamiento y acción, tanto en la ciencia moral (teología ética y moral) como en el más personal e inmediato razonamiento práctico para la realización de buenas acciones y evitar la realización de las malas.

VERNON J. BOURQUE
Houston, Texas

# LA METAFISICA Y LAS CIENCIAS DEL HOMBRE

## I

Quince años antes de la aparición de su *Crítica de la Razón Pura*, Kant publica su estudio *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. El interés despertado en Alemania por los escritos de Swendenborg incita al filósofo a definirse, a la vez que le da ocasión para exponer las conclusiones a que había llegado en el problema (agudamente planteado por Descartes) de las relaciones entre lo espiritual y lo corpóreo, que él reduce al de la relación entre la razón y la experiencia.

El teólogo sueco había sacudido el clima intelectual europeo (impregnado de racionalismo) al hablar de su experiencia personal del "mundo espiritual". El filósofo prusiano, formado por Knutzen en la veneración a la metafísica wolffiana y la admiración a la física de Newton, había sido (como confesará más tarde, en sus *prolegómenos a toda metafísica futura*) "despertado de su sueño dogmático" por la lectura del resumen del *Treatise* de Hume traducido al alemán pocos años antes, descubriendo en él la función de la experiencia en todo saber verdadero.

La metafísica racionalista, respondiendo al ideal cartesiano de deducir toda la filosofía de un principio, es ajena a la experiencia. La física newtoniana, en cambio, parte de la experiencia sensorial y la racionaliza al aplicarle un tratamiento matemático. A todas luces, éste es el método de toda ciencia. Los admirables resultados de su aplicación, por otra parte, no dejaban dudas acerca de su validez. La metafísica racionalista (la única conocida por Kant) desea mantenerse en el campo de la inteligible; por ello soslaya la experiencia y se condena a la esterilidad.

Swendenborg aseguraba haber tenido experiencia del "mundo de los espíritus". Kant considera "sueños de un visionario"; no puede haber otro experiencia que la sensorial. Estas fantasías de "candidatos al hospital" eran castigadas

en otros tiempos; los "magos" eran quemados en la plaza pública. Ahora basta con darles una purga: hacerles abrir los ojos para que vean que el saber no puede ir más allá de lo sensible; el resto es objeto de creencia. Sobre lo metasensible el filósofo sólo tiene un conocimiento negativo. Y aquí aplica este principio a la metafísica: puesto que prescinde de la experiencia, también ella es "un sueño".

Tres años antes de la publicación de *Sueños,* en 1763, Kant, que hasta entonces había considerado a la metafísica como la ciencia suprema, escribe, en *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios,* que esa disciplina es "como un océano tenebroso, sin riberas y sin faros". Es que le falta el fundamento de todo saber, la experiencia. Por ello rechaza las demostraciones "a prori" de Descartes y de Leibniz, basadas en el análisis del concepto de Dios: el predicar de un concepto la existencia no le agrega nada. Sólo admitiendo el dato de experiencia de la existencia del mundo se puede concluir en una existencia absoluta que hace posible toda otra existencia.

Años más tarde ,en su *Crítica de la razón pura,* asienta que "no se puede dudar que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia", aunque luego añade: "si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella", reintroduciendo el apriorismo racionalista. Es que la ciencia versa sobre lo universal y necesario; pero esa universalidad y necesidad no proceden de las cosas, individuales y contingentes: les son conferidas por el entendimiento al subsumir en sus categorías las intuiciones de la sensibilidad.

El empirismo de Hume, para el que "no es posible ir más allá de la experiencia" ha convencido al más riguroso de los racionalistas que sólo es cognoscible el mundo de los fenómenos. En la "Dialéctica Trascendental" que remata su primera *Crítica,* Kant renuncia definitivamente a las "pretensiones de la razón". La metafísica, tan venerada, se convierte en "una ilusión trascendental". No sin añoranza recuerda, en el prefacio a la primera edifición que "hubo un tiempo en que se la llamó la reina de todas las ciencias...".

## II

Los admirables avances de las ciencias positivas avalaban, en la mente de la moyaría de los filósofos, la posición kantiana. La experiencia volvía por sus fueros y cobraba con creces el menosprecio en el que la había sumido la metafísica racionalista. Los mismos idealistas apelaron a una forma de experiencia, la autoconciencia, que es la clave del idealismo de Fichte en su *Teoría de la ciencia,* del de Schelling en su *Sistema de idealismo trascendental,* del de Hegel en su *Fenomenología del Espíritu.*

Por su parte la reacción antiidealista se centra ya en la experiencia de la propia existencia, en Kierkegaard, ya en la del "dato positivo" en Comte. Si la

influencia del primero sólo se hace notar tardíamente, en nuestro siglo, la del positivista francés fue enorme, tanto en Europa como, sobre todo, en América Latina. La metafísica parecía una rémora de tiempos pasados, un recuerdo que sólo cabía en mentes retardatarias. La "ley de los tres estadios" parecía de una evidencia meridiana.

Sin embargo hubo algunos pensadores que no se designaron a la desaparición de la metafísica. Comprendían que la validez de las ciencias depende de su método experimental; sabían, por otra parte, que Kant era lógico al renunciar a una ciencia cuyo objeto, por estar más allá de lo físico, era inexperimentable. Pero creyeron posible elaborar una "metafísica inductiva", resultante de una generalización de los datos de las ciencias positivas. Es la conclusión a la que arivaron, aunque transitando por caminos distintos, Lotze, Fechner, von Hartmann y Wundt. En realidad, lo que proponían era más una "superfísica" que una metafísica.

De hecho, lo que hoy se recuerda de estos "metafísicos inductivos" no es precisamente metafísico: de Lotze son sus reflexiones sobr los valores, que carecen de ser; de Fechner es su psicofísica ajena a la ontología; de Wundt su psicología extraña a la metafísica; de von Hartmann su pesimismo, incoherente con su monismo. Todo parecía indicar que la posición kantiana era la correcta: la metafísica no es sino "una ilusión". Sin embargo dentro del mismo positivismo comenzó a sentirse un malestar. La ciencia no resolvía los problemas humanos más decisivos. La profecía de Renán, de que gracias al saber científico desaparecerían los delitos, las cárceles, las enfermedades y las religiones, aparecía ya como otra ilusión.

El sabio alemán Emil du Bois Raymond publicó a fines del siglo pasado un libro impactante, *Los enigmas del universo*. En él mostraba que la ciencia no sólo no resuelve las cuestiones más importantes que acucian al hombre, sino que no puede resolverlas. El método experimental tiene límites precisos que restringen su campo de acción. Otros hombres de ciencia eminentes, como Henri Poincaré, Emile Boutroux y Pierre Duhem, aceptaron las limitaciones de la ciencia y, además, la posibilidad de un saber filosófico que indague los aspectos de la realidad inabordables al método científico.

Aquí aparece la figura de un gran pensador, Henri Bergson. Tras incursionar por las matemáticas y la psicología, entró en el campo de la metafísica. Su obra ha sido considerada como el tiro de gracia dado al positivismo, al mostrar con claridad meridiana que las ciencias sólo abordan el aspecto empírico-cuantitatico de la realidad, sin atender, porque no es de su competencia, "lo más substancial", es decir, lo cualitativo y esencial. Acepta que la ciencia debe ser experimental, pero la experiencia no es sólo la del laboratorio. Hay una experiencia interior, la de la propia duración, que fundamenta una metafísica realista. En un artículo de 1915, titulado "La filosofía", declara que su intención ha sido "llevar la metafísica al campo de la experiencia".

III

Contemporáneamente a Bergson, otro filósofo, Edmund Husserl, volvió a subrayar, en sus *Ideas,* en 1913, que "todo conocimiento comienza con la experiencia", añadiendo que, a partir de ella, mediante el método fenomenológico, se llega a una intuición de las esencias. Queda así abierto un camino para la metafísica, aun cuando la "esencia" husserliana no llegue a coincidir con la de la tradición filosófica. Quienes han seguido sus huellas, pese a disentir en su enfoque esencialista, Heidegger, Jaspers y Sartre, no vacilan en ubicarse en pleno campo metafísico.

Independientemente de las posiciones existencialistas o existenciales, el tomismo de Maritain, de Gilson, de De Finance, de Fabro, de Philippe, de otros muchos investigadores, continuando y corrigiendo una tradición secular, centró sus reflexiones filosóficas en el "acto de ser" constituitivo del ente, que confiere a cada cosa su realidad o existencia. La metafísica vuelve a ser la disciplina fundamental, distinta de las demás pero justificante de ellas. No se trata ya de inferirlas de la metafísica por un proceso deductivo, sino de basarlas en la solidez del ser.

Este inesperado auge de la metafísica no podría dejar de provocar reacciones. Pese al receso del positivismo en el campo filosófico, de hecho las ciencias continuaron avanzando sin tener en cuenta lo que sucedía en el plano filosófico. La psicología, la antropolgía cultural, la sociología, el derecho, la política, están impreganadas, en la mayoría de sus cultores, de una dosis notable de prejuicios antimetafísicos. Su formulación teórica está a cargo de una serie de tendencias que, aunque impropiamente, se han dominado "neopositivistas".

El "Círculo de Viena" y los grupos que derivaron o estuvieron emparentados con él, el "fisicalismo", "empirismo lógico", la Escuela de Berlín" de Reichenbach, la "Escuela de Cambridge" de Russell y Wittgenstein, la "Escuela de Oxford" de Moore, sus secuelas, el "deontologismo" y la "filosofía analítica", coinciden en atacar, frecuentemente con saña, todo resabio de "espíritu metafísico". No se trata ya de considerar que las proposiciones metafísicas son erróneas, sino de declararlas "sin sentido" ("unsinnig").

Ya Schlick consideró que los problemas metafísicos son pseudo-problemas; Carnap asentó que "ni Dios ni el diablo pueden darnos nunca una metafísica"; Neurath afirmó que palabras como "esencia", "valor" o "norma" son sin sentido y deben ponerse "en el índice de palabras prohibidas"; Wittgenstein, en su *Tractatus* sostuvo que "la mayor parte de las proposiciones que se han escrito en materia filosófica no son falsas, sino sin sentido («unsinnig»)"; en consecuencia, "el verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino lo que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural, algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía".

Este decreto de muerte de la filosofía ha encontrado su verduro en Alfred Ayer; mientras sus cercanos antecesores atacan el saber filosófico apelando ya

a los viejos argumentos del empirismo inglés, ya a la "ley de los tres estadios" de Comte, este nuevo adalid de la cruzada antimetafísica trata de demostrar la imposibilidad de toda ciencia que pretenda trascender el dato experimentable. Uno de sus trabajos se titula precisamente "Demostración de la imposibilidad de la metafísica" y en toda su obra abundan los análisis antimetafísicos y antiteológicos.

## IV

En toda esta historia late un equívoco: el de identificar la metafísica con una de sus deformaciones, la racionalista. Roto el acceso a la realidad extramental por la duda metódica de Descartes, los metafísicos que admitieron esta ruptura vieron su saber atrapado por la inmanencia del sujeto pensante. De nada valió, en esta perspectiva, el intento cartesiano de deducir la existencia del mundo de pensamiento, apoyándose en la veracidad divina; ya Malebranche comprobó, en sus "Entretiens", la invalidez de la demostración. Pronto Leibniz sostuvo que las "mónadas", entre las que se cuenta el espíritu humano, "no tienen puertas ni ventanas".

Lo real se diluyó en el pensamiento. Reducida a un juego de nociones, la metafísica racionalista perdió vigencia. Por soslayar la experiencia, dio espaldas al mundo: no es de extrañar que el mundo volviera también las espaldas a esa metafísica. Ya Santo Tomás había advertido que si las ciencias no versan sobre la realidad sino sobre los conceptos no habría más ciencia que la lógica. Y es precisamente ésto lo que afirma el idealismo de Hegel: su metafísica se llama, justamente, *La ciencia de la Lógica*. El deseo racionalista de alcanzar una inteligibilidad total se vio colmado: nada queda fuera de las tríadas dialécticas de tesis, antítesis y síntesis, ni la misma nada, que también se racionaliza al fundirse con el ser en el devenir.

Se retorna así a la vieja postura de Parménides: se debe optar por la verdad de la razón, olvidando el engañoso testimonio de los sentidos. Y, por supuesto, si lo experimentado no concuerda con el sistema, lo que falla no es el sistema, sino la experiencia. Es que la razón siempre tiene razón. Pese a todo, el reinado del idealismo comenzó a trastabillar ante los ataques del existencialismo de Kierkegaard, del positivismo de Comte y del materialismo de Feurbach y de Marx. La metafísica racionalista, que había soslayado la experiencia, la rechazada por el empirismo de Locke y de Hume, por el criticismo kantiano y por el antiidealismo existencialista, positivista, materialista y, finalmente, por el neoposivismo y la filosofía analítica, terminó por mostrar su ineficacia.

Aristóteles, para quien "nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos", nunca pensó que sea preciso optar entre la razón y la experiencia. Su sólido realismo lo liberó de la visión parcializada de su maestro Platón: lo inteligible es, sin duda, distinto de lo sensible, pero ésto no indica

que deba existir separado necesariamente de lo corpóreo. Y, a la vez, comprendió la irreductibilidad de lo inteligible a lo sensible, superando el reduccionismo de Demócrito y de los demás presocráticos.

El problema, en el aristotelismo, es respetar la doble evidencia de que todo conocimiento comienza por la experiencia sensorial y de que el entendimiento trasciende esa experiencia al captar lo que son las cosas. El descubrimiento de la abstracción armonizó esta doble evidencia: las cosas son singulares y concretas, pero conocemos su naturaleza en forma universal y abstracta. La inteligibilidad está potencialmente en lo sensible: es preciso admitir un poder intelectual capaz de actualizar esa potencialidad, permitiendo al entendimiento captar lo que cada cosa es. De este modo la ciencia halló su fundamento.

Santo Tomás profundizó el descubrimiento aristotélico. Las cosas, al actuar sobre los sentidos, producen en ellos una "forma" similar a la que poseen en sí mismos; el "sentido común" sintetiza los datos de los sentidos externos, haciendo presente al objeto en el sujeto cognoscente. Pero las determinaciones accidentales del objeto no son sino la manifestación de su substancia, que es, por ello, sensible "per accidens". Es precisamente por ello que el "entendimiento agente" puede abstrar de la imagen concreta que deja la percepción su contenido inteligible, que actúa al "entendimiento posible" que entiende lo que son las cosas.

De este modo se capta lo metasensible a partir de lo sensible. El entendimiento se apodera del ente, primero en su realidad física y lugo en su dimensión metafísica. Del ente particularizado se pasa al ente como ente, liberado de sus realizaciones particulares y visualizado como "lo que es", con sus facetas de realidad, unidad, verdad y bondad, analógicamente presente en todo lo que de algún modo "es". En esta dimensión metafísica adquieren consistencia las manifestaciones fenoménicas de las cosas. Es por medio de sus accidentes sensibles que las cosas revelan lo que son.

## V

El rechazo de la metafísica racionalista, identificada con la metafísica misma, centró la ciencia en el estudio de los fenómenos. Ya Galileo, precedido por Leonardo da Vinci (y éste por los ockamistas científicos), había establecido un estatuto del saber científico: la observación sugiere una hipótesis explicativa que debe verificarse por la experimentación metódica realizada con un instrumental adecuado, orientada a una formulación matemática de las leyes que rigen los fenómenos. "El gran libro de la naturaleza", dice Galileo, "está escrito en lenguaje matemático".

El problema de que hay en la realidad física aspectos que resisten a la mensuración, lo resuelve mediante un reduccionismo mecanicista: el calor y el sonido

equivalen a orden cuya longitud, latitud y frecuencia son mensurables: el calor se reduce a la dilatación de una columna de alcohol o de mercurio. El mismo procedimiento se aplicará más tarde a otras cualidades, reducidas a un efecto electromagnético. Pero ésto no soluciona el problema. Primero, porque lo medido no son las cualidades, sino un efecto producido en un medio; segundo, porque aun así hay zonas que siguen resistiéndose a la mensuración.

Esto último aparece claro en las llamadas "ciencias del hombre". La psicología, la sociología, la historia, el arte, el derecho, la antropolgía cultural, son indudablemente ciencias u objetos de ciencias. Sin duda hay en ellas algunos aspectos mensurables, al menos estadísticamente, pero no son los más decisivos. Esta diversidad epistémica hizo que se aceptara la distinción de Dilthey entre "ciencias de la naturaleza" y "ciencias del espíritu" que oponía el mundo del determinismo al de la libertad. Pero ambos sectores se abocan, como toda ciencia, a lo fenoménico. Dilthey rechaza la metafísica, pero admite un "saber universal" que sería una "psicología descriptiva y analítica", justificada luego por una "autognosis histórica".

Pero la fundamentación del saber sigue siendo un problema. Aun admitiendo que las "ciencias del hombre" se ubican en un plano distinto del propio de las ciencias físicas, no queda claro por qué una de ellas, que tiene un objeto determinado, puede dar razón de las demás, justificar sus principios, fijar sus límites, resolver su validez, determinar si el fenómeno es manifestación de algo metafenoménico. Como escribe De Finance, "la simple afirmación de que existe el fenómeno distingue en él el aspecto ser del aspecto fenómeno y se sitúa ella misma sobre el plano del ser". Si afirmo que es verdad que hay fenómenos, planteo la cuestión metafenoménica de la verdad y de la existencia; a la vez enuncio un principio universal y por ello absoluto, que se opone a todo relativismo.

La salida del positivismo lógico de que estas cuestiones son "sin sentido" porque toda proposición significativa se reduce a una tautología o a un enunciado verificable empíricamente es un contrasentido, ya que esta reducción no es en sí misma una tautología ni un dato de experiencia. Por otra parte, el análisis del lenguaje no explica por qué todos nuestros enunciados se refieren directa o indirectamente a lo que es. Reaparece así la pregunta por el ser y con ella la metafísica.

Si, como de hecho sucede, se admite que la ciencia trata de los fenómenos, hay que admitir que Kant tiene razón al negar que haya una "ciencia" metafísica, ya que su objeto, el ser, los principios y las causas no pertenece al mundo fenoménico. Sería vano pedir a una ciencia inexistente que fundamente el saber. Pero, como ha subrayado Meyerson, la misma ciencia sugiere que, además de los fenómenos, hay aspectos reales inabordables al saber científico: por ello los considera "irracionales". Sin embargo cabe preguntar si las ciencias tiene el monopolio de lo inteligible.

## VI

Los problemas antes señalados provienen, como hizo notar Zubiri, en univocar la noción griega de "epistéme" con la moderna de "ciencia". Desde fines del Renacimiento hasta la crisis interna del positivismo se ha dado por sentado que la ciencia nos descubre la estructura y el modo de actuar de las cosas. Eso era, precisamente, lo que pretendía hacer la "epistéme", sólo que su exigencia de inteligibilidad la llevaba a no detenerse en los fenómenos, sino que prolongaba su indagación hasta las causas y principios. No se distinguía la ciencia de la filosofía.

La obra de Boyle que marca el comienzo de la química moderna se titula *Filosofía corpuscular;* Newton llama a su fundamental tratado de mecánica celeste *Principios matemáticos de filosofía natural;* Lamarck propone su teoría de la evolución biológica en un volumen de *Filosofía zoológica* y Dalton publica un tratado de *Filosofía Química.* Hoy nos resulta sorprendente leer tales títulos: todos sabemos distinguir una obra científica de un libro de filosofía. Lo que no es uniforme es la determinación del criterio distintivo.

Quienes, como Vanni Rovighi, propugnan una diferenciación de métodos, olvidan que la diversidad de métodos responde a una diversidad de objetos. Los que, siguiendo una propuesta de Wundt, distinguen la filosofía de las ciencias asignando a la primera el estudio de los causas últimas y a la segunda el de las causas próximas, olvidan que la noción de "causa" no es unívoca; en ambos casos se la entiende de modo diverso: en filosofía, como un principio que influye en el orden del ser; en ciencias como el antecedente fenoménico de un fenómeno. De ahí que la distinción de Maritain entre el aspecto "ontológico" y el "empiriológico" de la realidad sea el que proporciona el mejor fundamento objetivo a la diversificación entre filosofía y ciencias.

Hoy sería un trabajo inútil el buscar un científico que sostenga que las ciencias buscan las razones de ser o un filósofo que crea que su disciplina investiga leyes fenoménicas. Sin embargo es posible que la especialización, indispensable para el avance del saber, incline a ver en la disciplina que se cultiva un feudo amenazado por las demás en su autonomía. De ahí una actitud defensiva que fácilmente se convierte en ofensiva, minimizando o desvalorizando otras ramas del saber, de las que por lo general se tiene escaso conocimiento.

Una actitud lógica es la de comprender la riqueza de lo real, inagotable pero conquistable gradualmente. Los aspectos empiriológicos y los ontológicos de la realidad exigen ser abordados de manera diversa. Esto no significa que sean excluyentes: un conocimiento adecuado de un objeto exige al menos una información sumaria de los resultados obtenidos por otros métodos y desde otras perspectivas. Sin duda las ciencias nos dan los aspectos más accesibles y, consiguientemente, los más inmediatamente aplicables. Pero la metafísica nos descubre los aspectos más decisivos y fundantes.

Cuando el objeto de estudio es el hombre, no basta la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu o de la cultura. Por valiosos que sean sus aportes, si se quedan en el ámbito de lo fenoménico no llegarán a una real comprensión del sujeto humano. Para ésto es preciso pasar del aparecer al ser, determinar los constitutivos esenciales y existenciales de su realidad, es decir, entrar en el campo de la Antropología Filosófica y culminar en una reflexión metafísica. Sólo así se llega al mundo de lo que da sentido a la existencia humana y a su destino y se comprende al hombre como sede de libertad y de verdad, capaz de autodeterminación y de apertura a lo Absoluto.

GUSTAVO ELOY PONTERRADA

# METAFISICA Y CONCEPTO DEL MUNDO. A PROPOSITO DEL PROBLEMA FILOSOFICO DE LA EVOLUCION DE UNA PERSPECTIVA TOMISTA

## I. – *METAFISICA Y CONCEPCION DEL MUNDO*

Al estudiar un filósofo, especialmente un metafísico, es importante distinguir en sus afirmaciones lo que concierne propiamente a la filosofía de lo que es inherente a su visión o concepción del mundo. (Prefiero este término al de "cosmología" que significa a la vez mucho y muy poco: mucho porque incluye una reflexión filosófica [cosmología en sentido wolffiano]) y/o científica [cosmología en sentido moderno: Cf. J. MERLAU-PONTY, *Cosmología del Siglo XX*] que "concepción del mundo" no comporta necesariamente; muy poco, porque deja de lado elementos como sociedad e historia. La prefiero también a *Weltanschauung*, palabra que sin duda dice lo mismo, pero que por el uso sugiere una riqueza, una profundidad, una abundancia de ideas de ningún modo incluidas en la "concepción del mundo" tal como la entendemos, que en el nivel del sentido común está antes de toda elaboración filosófica o científica. Las dos –metafísica y "concepción del mundo"– se distinguen tanto por su objeto como por su origen.

1. *Por su objeto.* La metafísica, alma y esencia de la filosofía, se esfuerza en responder a la "pregunta siempre formulada" de la que habla Aristóteles: *Tí to on?*: "¿Qué es el ser"?, ¿cuáles son sus condiciones generales y sus propiedades absolutamente universales? La pregunta se remonta hasta las últimas razones, a los principios –al Principio– del que todo depende. "Filosofía primera" como dice el Estagirita, lo es en dignidad y justamente porque contempla el fundamento y la fuente, pero, en el orden de la búsqueda y de la enseñanza, debería –al menos según Aristóteles y Santo Tomás– llegar al término. Su lugar en el corpus aristotélico y el nombre que le han dado sus editores responden suficientemente a su intención. Los principios de las cosas cuyo conjunto constituye la Naturaleza están, por definición, más allá de la Naturaleza; la ciencia que estudia estos principios está más allá y por encima de la que estudia la Naturaleza: *metá ta physiká*. Cualquiera sea la razón de la elección del título, no se hubiera podido encontrar uno más apropiado.

La "concepción del mundo" está en relación con el conjunto de las cosas y los hechos dados en la experiencia individual y colectiva: el mundo precisamente, como dice Wittgenstein: "Alles, war der Fall ist", con sus dimenciones espaciales y temporales, con sus estructuras y las leyes que nos parecen lo rigen. Es, si se quiere, una cierta manera de ver el mundo: no un registro pasivo sino una "lectura", una interpretación de lo dado que puede, lo hemos dicho, operarse en niveles muy diferentes de temática y elaboración. A menudo se tratará de una interpreación espontánea, inconsciente, dirigida por estratos de pensamientos ya establecidos y no analizados; otras veces, por el contrario, la interpretación se elaborará en una auténtica Filosofía de la Naturaleza. Comprendiendo, por supuesto, todos los grados intermediarios, esos diferentes elementos que pueden por otra parte coexistir en un mismo pensamiento.

2. — *Por su origen.* En rigor, tomada en toda su pureza, la metafísica se enraíza en lo que se podría llamar la experiencia fundamental, el "reencuentro del ser", que es también experiencia fundamental del pensaminto. Su pureza, su profundida, dependen de la pureza y de la profundidad de este reencuentro. Teóricamente no debería depender de la cualidad ni del contenido de experiencias particulares en las que el ser se manifiesta, sino en la medida, muy amplia por otra parte, en que estas experiencias ayudan a purificar la experiencia fundamental al liberarla de elementos adventicios, haciendo aparecer la relatividad, la no pertinencia, de lo que parecería pertenecerle por derecho, haciendo surgir problemas que obligan al pensamiento a volver sobre sus certezas a fin de probarlas, elucidarlas, purificarlas, darles bases más sólidas y una importancia nueva y, si fuese necesario, corregirlas. En este sentido la metafísica debe ser siempre totalmente respensada por cada metafísico. Esta ciencia supone videntemente un espíritu formado por un largo ejercicio. Santo Tomás pensaba, con Aristóteles, que no sabría ser un buen metafísico antes de los cincuenta años: su ejemplo muestra que esta regla tiene sus excepciones... y no es de ninguna manera concebible fuera de un medio cultural que condicione esta formación. Pero se debe reencontrar su contenido. No se aprende la metafísica como no se aprende la química o la sociología. Las tesis establecidos ordenadas según un catecismo metafísico, no tienen valor formativo sino en la medida en que permiten al espíritu orientarse en una cierta dirección, en lo que quizás el espíritu verá lo que le sugiere y podrá luego afirmarlo bajo su propia responsabilidad.

Por el contrario, lo que la sociedad y la historia proporcionan a la "concepción del mundo", no es simplemente una cierta educación de la mirada interior, es ese material de representaciones, de principios, de valores llevados por el medio, conducidos por la tradición, que permite modelar interiormente el dato, "concebirlo" en lugar de simplemente "recibirlo". La experiencia no juega aquí simplemente un rol purificador: aporta elementos positivos que formarán parte de "mi" mundo, del mundo tal como yo lo concibo, no sin haber sido ellos mis-

mos trabajados nuevamente, reinterpretados —conscientemente o no— en los distintos niveles del pensamiento. Tal visión del mundo puede llevar, lleva a menudo, a rechazar o a deformar de la manera más extraña lo que no concuerda con ella. Así, una "concepción del mundo" determinista y materialista será reticente de aceptar lo que parece manifestar la intervención de una libertad, humana o trascendente: llegará hasta negar a veces los hechos más confirmados o a dar de ellos interpretaciones cuyo único fundamento sea que permitan excluir aquello que no interese. En otro plano de pensamiento, vemos hoy de qué manera unos creen en los OVNI y en los "extra-terrestres", mientras que otros se muestran excépticos o ni siquiera quieren referirse a ellos. Dos visiones del mundo se encuentran en conflicto —y, sin duda—, ¿quién no lo sabe?, la metafísica, o mejor el metafísico, tienen también sus limitaciones. Pero la metafísica tiene, en su origen, la manera de superarlas. La "concepción del mundo" es menos libre a causa de todo lo que la estructura y de lo que involuntariamente la ocupa.

En la realidad, por supuesto, la distinción entre metafísica y "concepción del mundo" está lejos de ser tan tajante. Hay intereferencia, dependencia mutua y, entre ambas: lo que se podría denominar una zona de espera o de transición. Veamos esto más detenidamente.

1. — La metafísica se presenta sólo excepcionalmente con la pureza que le hemos atribuido. La formación del espíritu no se da, en efecto, sin la transmisión de contenidos, tomada de una cierta "concepción del mundo" que, escapando a la reflexión crítica, llega a confundirse con los datos primeros e irrecusables y que reciben así la categoría de verdades metafísicas. Esto se refiere principalmente a las ideas religiosas (cualquiera sea su origen), que forman parte de la "concepción del mundo". Estas ideas desencadenan la reflexión metafísica, como se ven los grandes pensadores de la India, lo que es normal, pero muy a menudo también se amalgaman con sus resultados sin haber sido ellas mismas recuperadas de modo racional. Así, por ejemplo, las tentativas de ciertos pensadores cristianos para introducir en el discurso filosófico acerca de Dios la idea, de una estructura pluripersonal tomada del cristianismo, como parece querer decir Blondel en *El Ser y los seres*, aunque siempre se haya excusado de admitirlo. Inversamente, una "concepción del mundo" materialista, podrá proyectarse sobre la experiencia fundamental hasta obnuvilarla, velar sus aspectos esenciales, o por lo menos, falsear su expresión y su interpretación.

Lo que la metafísica toma inevitablemente de una "concepción del mundo", los cuadros, los elementos conceptuales que le permiten construir su discurso, las ejemplificaciones y sus "manuducciones" que la ayudan a elucidarla, para el mismo metafísico y para los demás, sus principios y sus razonamientos, con el inevitable peligro de entorpecer más o menos la experiencia fundante. Seguramente, todo este material debe ser controlado, retrabajado, a la luz de esta experiencia, para darle una expresión más adecuada a partir de sus concep-

tos "hechos a medida" de los cuales habla Bergson. Pero el trabajo debe ser siempre retomado y llevado más lejos, pues el pensamiento humano tiende naturalmente a caer del plano del ser al de las cosas.

Es ejemplar la reelaboración que hace Santo Tomás de los conceptos aristotélicos que le han permitido expresar su propia visión metafísica, donde se encuentra el *esse* y ya no la forma, que es el acto por excelencia. Queda que la "concepción del mundo" para el Doctor Angélico, conserva de la del Filósofo casi todos los elementos que la fe cristiana no excluía y esto no ha dejado de influir en los problemas que no tenían relación con esta concepción. Por ejemplo, la tesis tomista clásica —¿es en realidad la de Santo Tomás?— sobre la impecabilidad del angel *in statu naturae,* podría bien ser un reflejo de la antigua creencia, aceptada como irrefutable por Aristóteles, de la incorruptibilidad de los cuerpos celestes. En cuanto al rol de la visión cristiana del mundo en la formación de la metafísica tomista, es demasiado evidente para insistir en ella, aunque Santo Tomás haya querido siempre distinguir lo que en el dato cristion puede ser racionalmente recuperado de lo que no puede ser sino objeto de fe.

Inútil agregar que estos dos componentes, aristotélico y cristiano, de la visión tomista del mundo, han influido de manera diferente en la metafísica de Santo Tomás, el primero sobrecargándola a veces de falsos problemas, mientras que el segundo descubriéndole nuevos y vastos horizontes.

2. — Pero la metafísica influye a su vez en la "concepción del mundo". El *cogito,* que es para Descartes la experiencia fundamental, con su interpretación dualista y la reducción del psiquismo al pensamiento, entraña una visión mecanicista del mundo material. Y toda la física cartesiana se presenta —cf. el Prefacio a la traducción francesa de los *Principia Philosophiae*—, como el tronco de un árbol cuyas raíces son la metafísica. Se sabe Descartes llega hasta a identificar la ley (errónea) de la conservación de la cantidad del movimiento (mv) a la constancia del querer divino. Aún si se tratase solamente de justificar a posteriori dándole un nuevo título de nobleza, una afirmación fundada en otras razones, se puede hablar entonces de una influencia de la metafísica. La metafísica habría reforzado la convicción de Descartes en este punto particular. Pero, sobre todo es por un golpe en retorno de la metafísica, que la "concepción del mundo" termina de elaborarse en filosofía de la naturaleza, en 'cosmología' (en sentido wolffiano). Esta es para Wolff, una "metafísica especial" que depende de la "metafísica general" de la cual aplica las conclusiones al dato material, como lo hace, por su parte, la "psicología racional'. Aquí y allá un dato es solicitado, no deducible de la "filosofía primera", pero es en realidad ésta lo que confiere al conocimiento de este dato su estado filosófico. Este esquema wolffiano ha sido, se sabe, parcialmente aceptado por la escolástica reciente, de manera que la ciencia del ser, en tanto que "ser", se presenta allí como la primera etapa del *cursus philosophicus* en lugar de ser su coronación. ¿Es necesa-

rio ver allí una infidelidad al espíritu de Aristóteles y Santo Tomás? Creemos que no necesariamente; de todas maneras esta infidelidad puede tener ventajas prácticas que sobrepasan ampliamente sus inconvenientes. Si estas últimas fueran evidentes, se habría sin duda renunciado rápidamente a ellas.

3. — Agreguemos finalmente que entre los elementos que componen la "concepción del mundo" es posible que figuren juicios que, sin relación directa con la experiencia fundamental, aspiran sin embargo, de alguna manera, a presentarse como unidos a la estructura del ser. Yo pienso que en especial en ciertas leyes que parecen verificarse analógicamente en los dominios más diversos y más irreductibles: el mundo físico, el mundo espiritual, la historia, la sociedad, el universo de los valores, etc. en este sentido se puede hablar de una metafísica inductiva. No se excluye, por otra parte, que la reflexión sobre estas leyes pueda llegar a mostrar en ellas, o por lo menos hacer entrever en ellas, como de lejos, la unión con lo que habrá manifestado, por su parte, la reflexión sobre la experiencia fundamental. Tendrán entonces plena vigencia en el dominio de la metafísica.

No solamente en lo concreto, la frontera entre la metafísica de un pensador y su concepción del mundo es indecisa, más aún, no siempre las dos están de acuerdo. En la medida en que está permitido hablar aquí de progreso, sucede que una avanza sobre la otra. Unas veces es la visión del mundo la que, especialmente bajo la influencia de una luz más alta, alcanza alturas que la filosofía del pensador no alcanza. Es, en cierta medida, el caso de todos los filósofos cristianos, si se incorpora a su visión del mundo todo el contenido de su fe, pero hemos tenido aquí en cuenta sobre todo, a aquellos cuya metafísica ha quedado por debajo de lo que su fe les hubiera exigido y les hubiera ayudado a formolar: por ejemplo, Tertuliano, cuyo cristianismo permanece —en cuanto a su expresión— prisionero de esquemas filosóficos que se pueden llamar "materialistas". Otras veces, por el contrario, es el pensamiento metafísico el que arrastra consigo elementos que conciernen a una visión del mundo atrasada con respecto a él. Por otra parte, avance y retraso pueden coexistir; metafísica y "concepción del mundo" son entonces entre ellas, como decía un escolástico "*sicut excedentia et excessa*", bajo distintos aspectos, por supuesto.

Estas consideraciones nos ayudarán a elucidar una cuestión más compleja y que no aparece habitualmente: si una doctrina *auténtica* de la evolución —entiendo una doctrina en la que no está ni escamoteada, ni reducida (por ejemplo considerando las especies "sistemáticas" entre los que se admite como simple variedad de verdades, a especies "metafísicas")— puede encontrar un lugar en un tomismo parejamente *auténtico* (es decir conforme al auténtico pensamiento de Santo Tomás).

## II. – *LA EVOLUCION Y LA CONCEPCION TOMISTA DEL MUNDO*

La metafísica tomista –lo hemos dicho y no hay necesidad de insistir en ello, sobre todo a partir de los trabajos del desaparecido. E. Gilson –es una metafísica donde el acto de ser, *ipsum esse*, es el acto fundamental, que funda la actualidad de todos los otros (*actualitas omnium actuum*). En este sentido, se opone netamente en la metafísica de Aristóteles que es una metafísica de la *substancia* y de la forma. Pero el pensamiento del Aquinate, aunque ha sabido también introducirse en las categorías y utilizar los conceptos aristotélicos de modo que esta diferencia, no aparece de primera instancia en toda su profundidad y sobre todo, la "concepción del mundo", que, en el Estagirita, se hace cuerpo con su metafísica, es adoptada en general por Santo Tomás con los retoques impuestos por la fe cristiana! por ejemplo, en lo que respecta a la eternidad del mundo). Es cierto que el Doctor Angélico ha leído a Aristóteles con ojos cristianos y los historiadores actuales están mucho más seguros que él de que Averroes haya "corrompido" el pensamiento del Filósofo en lo que respecta al intelecto humano... Pero, finalmente, en el conjunto, ha hecho suya la "concepción del mundo" que creía leer en Aristóteles y, más a menudo, reconoscámoslo, su lectura era correcta. Lo que no deja de ser meritorio.

Entre los elementos de esta "concepción del mundo" que Santo Tomás ha conservado sin criticarlos verdaderamente –por que no disponía en aquel entonces de medios para hacerlo– figura evidentemente la doctrina, ya señalada, de cuerpos celestes incorruptibles, punto muy importante de su cosmología como se lo reconoce bastante comunmente hoy. ¡Extraña categoría la de estos cuerpos que no son vivientes y son más, sin embargo, en cuanto dignidad que todos los seres sometidos a la generación y a la corrupción! Condicionan la vida sobre la tierra, no simplemente como la luz del sol condiciona la asimilación clorofiliana, sino porque la vida (orgánica), en su esencia misma, depende de ella aunque las determinaciones específicas, por lo menos para los vivientes superiores, exijan un generador específico. Tendremos la ocasión de volver a hablar sobre el tema más adelante. Pero pienso, en particular, en un cierto "estatismo", perfectamente ubicado dentro de la visión aristotélica de un mundo donde la rotación uniforme y eterna de los cielos perpetúa sin fin, en la esfera sublunar, el juego de las generaciones y de las corrupciones, sin aportar novedad alguna verdadera, sin permitir la aparición de un nuevo tipo de ser, ya que la eternidad de las especies, al carecer de la de los individuos, rsponde aquí a la de las formas separadas y la de los cuerpos celestes. Santo Tomás no adimte la eternidad del mundo: la fe, la fe sola, piensa, se lo impide. Pero su universo está poblado de naturalezas que tienden a conservarse y son en sí mismas todo lo que les hace falta para ejercer sus propias operaciones. Bajo la influencia de una causa superior, un agente puede producir efectos que lo sobrepasen: se trata entonces tan solo de un instrumento y sus efectos no son verdaderamente suyos. Es más,

sucede que bajo la moción de otro agente actúa contrariamente a su naturaleza, pero cuando este agente depende esencialmente de aquel que lo mueve, cuando saca de él su naturaleza, la acción o el movimiento que resultan de este movimiento no son violentos sino naturales. De esta manera el agua tiende naturalmente hacia abajo, pero bajo la acción del cuerpo celeste, del cual depende esencialmente como todos los elementos sublunares, el agua se eleva (fenómeno de la marea) y esta ascención es natural, ya que el cuerpo celeste, forma parte él también de la Naturaleza (S. *thoel.*, I, 105, 6, ad 1 *um*). De esta manera aún, siempre bajo la influencia de cuerpos celestes, de organismos elementales primarios, nacen de la materia en putrefacción (*ib.*, I, 71, art. unic., ad 1 um). Así, finalmente, gracias al mismo cuerpo celeste, se opera en el embrión el paso de una forma inferior a una forma superior. Y todo esto es natural, por la razón ya indicada.

Parece pues que si Santo Tomás hubiese tenido a su disposición los datos de los que disponemos, no habría tenido gran dificultad en integrar la evolución en su visión del mundo. El cuerpo celeste habría jugado el rol de "evolucionador". Todo hubiera transcurrido gracias a la sola ayuda de fuerzas inmanentes de la Naturaleza formada por cuerpos celestes, sostenidos, por supuesto, por la causalidad trascendente de la Causa primera. La filogenesia se hubiera explicado sobre el plano filosófico, como una octogénesis ampliada hasta las proporciones de la materia cósmica. La aparición del hombre hubiera exigido, sin duda, una especial intervención de Dios, pero ni más ni menos que, en la embriología aristotélica-tomista, la aparición del alma intelectual cuando el embrión ha llegado a un cierto grado de desarrollo. Evidentemente, tal explicación habría obligado a Santo Tomás a extender los rayos de acción del cuerpo celeste, pero aquí, creemos, no habría modificado esencialmente la economía del sistema.

¿Pero, qué queda cuando se elimina de la visión tomista del mundo este resto de astrobiología (por no decir astroteología), que es la doctrina de los cuerpos celestes? Entonces no hay nada más en el interior de la Naturaleza que pueda explicar la evolución. Atribuir al Cosmos la función que Aristóteles y Santo Tomás reconocían a los cuerpos celestes, nos pone por delante las mismas dificultades. O bien el Cosmos es un Gran Viviente (como en el estoicismo) y los vivientes particulares participan en diversa medida del Alma universal —pero esto Santo Tomás no lo admitiría— o bien el Cosmos no es un Viviente y entonces ¿cómo se puede explicar la vida y su progreso? ¿Se recurrirá a una doctrina de las razones seminales, que Santo Tomás admite, en efecto, acerca de la autoridad de Agustín (S. *theol.*, 115, 2; *De Pot.*, 4, 2)? A decir verdad esta doctrina desempeña en cierta medida un cuerpo extraño dentro del tomismo; este fragmento de agustinismo nos parece que se identifica con dificultad con la doctrina del verbo mental, tan maravillosamente integrada en la epistemología tomista con los elementos aristotélicos. De esto es testimonio una cierta

imprecisión de vocabulario: los futuros vivos —pues se trata, en Tomás como en Agustín, del origen de la vida— están contenidos en las "razones" *causaliter, virtualiter, in potentia* y estas expresiones, en rigor, no son sinónimas. Pero, de todas maneras, *o bien* las razones seminales poseen ya en estado latente la actualidad de aquello de lo cual son razones, y entonces no hay ni verdadera generación espontán- (en el origen), ni auténtica evolución, sino solamente un aparecer de lo que había sido dado de entrada como un juego; *o bien* están simplemente *orientados hacia* la actualidad (algo más, entonces, que una simple potencialidad) y queda por explicar el atravesar del intervalo metafísico que les separa de ésta.

Falta entonces referirse, careciendo de agentes naturales, a la intervención de la Causa primera. Nos encontramos aquí en un dominio donde "concepción del mundo" y metafísica se entrecruzan. Inmediatamente señalaremos que este llamado a una acción trascendente nos hace salir de las perspectivas, tan habitual en Santo Tomás, de una Naturaleza que se basta para sus propias operaciones. Pero consideremos ésto más atentamente.

1. Santo Tomás admite evidentemente, como todo pensador cristiano, que el agente creado está sostenido en su ser y en su actuar por el Principio del cual depende radical y totalmente... Su actuar es una participación del Actuar absoluto. Si da el ser, como toda causa digna de este nombre, es *ex virtude divina* (*Cont. gent.*, III, 66), por la "virtud del actuar primero" que opera en lo más íntimo de él mismo (*S. Theol.*, I, 105, 5). Pero esta causalidad trascendente deja intacta la naturaleza del acto y del efecto, directamente determinada por la del agente creado. Dios mueve los seres conforme a lo que ellos son.

Evitemos sobre todo en el agente creado un simple instrumento entre las manos de la Causa primera. La causalidad instrumental no se enraíza, ni 'prende' en el instrumento, se mantiene extraña. Se apoya en la causalidad propia del instumento pero no se confunde con ella. Depositar colores sobre una tela no es lo mismo que pintar la *Gioconda*, es otra cosa. Por el contrario, la Causalidad primera, lejos de sumarse como desde fuera a la del agente creado, la constituye desde dentro. El binomio Causa primera-causa segunda no es en absoluto reductible, para Santo Tomás, al esquema: agente principal-instrumento.

Hay sin embargo casos donde el agente creado obra verdaderamente, respecto a Dios, a la manera de un instrumento: cuando su causalidad propia es elevada por la Causa primera a producir efectos desde afuera y más allá de su campo natural de acción. (*S. Theol.*, I, 105, 6). Planteado de esta manera el acto, producido así el efecto, no son *contra naturam*, por lo menos contra la "inclinación" del agua dependen del cuerpo celeste (cf. *ib.*, ad lum; *De Pot.*, 6, 1, ad 1 um) aunque puedan ser considerados *contra anturam* (*particularem*), cuando quedan "disposiciones" contrarias al efecto producido (el fuego que

no consume a los tres niños: *De Pot.*, 6, 2, ad 3um). La acción es *supra naturam* cuando su efecto no podría ser producido por ningún agente natural: así la justificación del pecador (*De Pot.*, ib., *S. Theol.*, I, 105, 7, ad 1 um). Pero, de todas formas, ya que hipotéticamente el agente principal no toma parte aquí de la Naturaleza, la acción será *praeter naturam.*

¿En qué categoría ubicaremos la evolución? La evolución no es *contra naturam*: las "disposiciones contrarias" no quedan en el efecto; ni *supra naturam*: el efecto —el individuo más "evolucionado"— podría, de sí, ser producido por generadores de su especie. Se le llamará entonces *praeter naturam.*

Solamente para Santo Tomás todo este Dios que opera *praeter ordinem naturalium*, es milagroso (*De Pot.*, 6, 2; *S. Theol.*, I, 105, 7). Y la frecuencia no modifica en absoluto el hecho: un milagro que se repitiera cada día no sería menos milagro. Ahora bien, nadie admitiría que la evolución presenta tal carácter. Se responderá que, precisamente no es *praeter ordinem naturalium rerum*? Pero el orden de la Naturaleza debe, según Santo Tomás, tener en sí mismo factores adecuados. Ahora bien, este no es el caso, se trata de la evolución, una vez eliminados los cuerpos celestes. La conclusión parece, pues, imponerse: *en la "concepción del mundo" de Santo Tomás, separada de la doctrina de los cuerpos celestes, es imposible integrar la evolución.*

Y sin embargo...

## III. *LA EVOLUCION Y LA METAFISICA DE SANTO TOMAS*

Observemos ante todo que, para el mismo Santo Tomás, la sobreelevación del agente creado no es siempre milagrosa. Hay por lo menos un caso, donde, lejos de ser extraño al desarrollo de las cosas, la sobreelevación contribuye a fundarla. Nos referimos aquí a la aparición de los primeros vivientes, de los que nacen normalmente *ex semine* y que una vez originados no pueden ser producidos de la materia inorgánica por la única virtud del cuerpo celeste. La energía creadora reemplaza entonces, para estos seres, a la "virtud" del *semen.* Santo Tomás trata la cuestión cuando, siguiendo el relato (sacerdotal) de la creación, estudia la obra del quinto día (*S. Theol.*, I, 71, art. unic.). ¿Se trata de una acción divina sobreelevando las virtualidades de la materia de una manera paralela y complementaria a la actividad del cuerpo celeste, o de una moción instrumental que se ejerce directamente sobre este último para aumentar su campo de acción? Poco importa. No se podría, en todo caso, contentar con recurrir a los motores angélicos, a causa de lo incapaces que son de suplir la acción de los generadores naturales (cf. *ibid.*, 110, 2). Esta intervención divina pertenece, sin duda, a la obra de la creación, más precisamente al *opus ornatus*, pero no es propiamente creadora, ya que no produce *ex nihilo* a un subsistente. Es, en el antiguo sentido de la palabra y en el actual, una *información.* La creación, tal como Santo Tomás la expone cuando, contrariamente a la opinión de

San Agustín (que le parece sin embargo más fina, *subtilior* y menos expuesta a las burlas de los incrédulos, *De Pot.*, 4,2). expone a través del tiempo la obra de los seis días. Comporta pues, un progreso, una información aún mayor. No se trata de la "creación evolutiva" de la cual habla Cl. Tresmontant, ni es tampoco una luvia de seres vivientes cayendo, completamente acabados, materia y forma, del cielo: nacen según la escritura del Génesis, del seno de la materia, de la tierra y de las aguas. ¿Por qué la intervención fundamental de la Causa primera, en lugar de ejercerse solamente sobre el Cuerpo celeste o la materia inorgánica no se hubiese realizado sobre vivientes ya creados, más precisamente sobre su "virtud" generadora? No es fácil comprender lo que hubiese impedido admitirlo a Santo Tomás.

Sin duda, "la creación no interviene en las operaciones de la Naturaleza" (S. *Theol.*, I, 45,8). Muy pronto reencontraremos esta objeción. Pero precisamente, hasta el advenimiento del hombre, *finis totitus generationis*, estamos aún en el *opus creationis*. Es sólo después de este advenimiento que Dios descansa...

Una cosa, en todo caso, es segura: el estatismo aristotélico, ligado a la eternidad de las especies, no puede subsistir tal cual en una visión cristiana del mundo, y por consiguiente en la de Santo Tomás. En efecto, no está ligado de ninguna manera a la metafísica tomista en lo que esta tiene de más propio, más original, en lo que constituye precisamente su novedad con respecto a la del Filósofo.

La metafísica de Aristóteles es una metafísica de la forma, una metafísica donde lo Absoluto es concebido como la Forma de las formas, la Forma perfecta, donde el Pensamiento del pensamiento dice la perfecta coincidencia, la identidad de la forma inteligible y de la forma óntica. Y la perfección, para Aristóteles como para la mayoría de los pensadores griegos clásicos, no tiene nada que ver con la infinitud: estas dos nociones que en Descartes serán prácticamente equivalentes, se oponen por el contrario en el Estagirita, para quien el *apeiron* conserva un sentido privativo.

Sin duda reconoce que el Acto puro contiene una cierta infinitud que se podría llamar dinámica: el Acto puro mueve el Universo con un movimiento infinito, en una duración infinita. Para la mecánica pre-galileana esta infinitud supone, en efecto, una fuerza infinita. Pero esta noción consiste, para el Acto puro, en dejarse desear por un mundo que él no ha creado ni siquiera organizado y que no conoce. Todo el dinamismo, en realidad, se ejerce fuera de él, en el interior del sistema formado por las esferas celestes y sus motores (de los cuales la moción no parece ser, por otra parte, de otro orden que la suya).

Pero, ¿qué es este deseo a través del cual se mueve el mundo? ¿Qué busca? Imitar al Motor supremo, imitar su eternidad por el movimiento prepetuo de las esferas, por la sucesión, sin comienzo y sin fin, de sus revoluciones, y, por consiguiente, en la esfera más baja, allí donde los seres nacen y mueren, por la sucesión sin comienzo y sin fin de las generaciones. Esfuerzo infinito,

pero en el sentido en que, sin fin, literalmente, "gira en redondo". No hay rastro, en Aristóteles, de un dinamismo que llevaría al Universo a imitar siempre más perfectamente a la Perfección por su perfección creciente.El Universo es un sistema armonioso de formas desde siempre dadas: no carece de nada. Esta armonía es menos perceptible en la esfera inferior, porque se detiene en el nivel de los individuos donde reinan la contingencia y el azar, donde la vida sabe de derrotas; pero es necesario superar este nivel. Puesto que la multiplicidad de los individuos deriva a la materia y lo que cuenta verdaderamente, lo que es "divino", es su forma... Por encima de la agitación caótica de las generaciones y de las corrupciones, la armonía reaparece en el orden y en la permanencia de las especies. Aristóteles, a pesar de su gusto de naturalista por lo concreto, está sin duda menos alejado de Platón de lo que él pensaba...

Así el mundo, para quien lo considera en su conjunto, recordando que la esfera de los corruptibles ocupa en él solamente una ínfima parte y que en esta esfera misma la armonía de las formas desaparece en su luz, la contingencia tenebrosa de los individuos no ofrece más que orden y belleza. En cuanto al hombre, aunque parezca contener en sí mismo aspiraciones que lo superan, permanece él también encerrado en los límites de su naturaleza. La felicidad a la que puede pretender es una felicidad a su medida, no a la medida de los dioses: felicidad terrestre, sabia mezcla de contemplación y de acción y de la cual la salud, la riqueza, los amigos, constituyen un acompañamiento nada despreciable. Y la humanidad, tomada en su conjunto, no va de ninguna manera hacia un progreso indefinido. Aristóteles sabe bien que la humanidad se encuentra más o menos y de manera desigual entre la barbarie y la cultura, pero considera que las "artes" han sido ya descubiertas y redescubiertas muchas veces, lo que implica, parece, que las civilizaciones son mortales, que los progresos alternan con las decadencias y que, aún en este nivel, generaciones y corrupciones se suceden sin fin.

Por relación a esta metafísica de la forma, la metafísica tomista del *esse* aparece tan nueva como la filosofía bergsoniana de la duración, en relación al positivismo cientificista de fines del siglo XIX. Ciertamente, la actitud de Santo Tomás con respecto al Filósofo, no ofrece nada comparable a esta crítica sistemática, a menudo irónica y a veces denigrada, a esta conciencia y a esta voluntad de ruptura de las que Bergson demostrará, con respecto a las filosofías consideradas conceptualistas y estéticas, por empezar la del Estagirita. Por el contrario Santo Tomás sabe utilizar tan bien a Aristóteles para expresar su propio pensamiento, que se lo ha podido considerar sinceramente fiel intérprete del Filósofo; si ha captado perfectamente la novedad de su noción del *esse* (cf. *De Pot.*, 7, 2, a 9 um: "hoc quod dico esse") no ha dejado de percibir, sin duda, todas las consecuencias y los trastornos que seguirían como consecuencia en la metafísica que utilizaba. Ciertamente también y sobre todo, el *esse* tomista, a diferencia de la forma, se presenta en su pureza como *infinito*. Su "perfección"

no tiene nada de "acabado" ni de "inacabado" tampoco, puesto que estas palabras pierden aquí toda posibilidad de aplicación. Es esencialmente comunicativo de sí (como todo acto: cf. *De Pot.* 2,1: "*Natura cuiuslibet actus est quod seipsum communicet, quantum possibile est,* infinitamente participable "*ab infinitis et infinitis modis*" (*Cont. gent.*, I, 43). Estamos lejos de Aristóteles. Se pensaría más bien es Spinoza, si esta participación no fuera el efecto de una sobreabundancia cuya suficiencia excluiría toda clase de necesidad. En una palabra, el ser, para Santo Tomás —y esto nos esclarece la manera en la que el Doctor Angélico lo ha reencontrado en su experiencia fundamental— es *generoso,* abierto.

Esta generosidad difusiva expresa hacia afuera a la "naturaleza" íntima del *esse* (si se lo puede llamar así y en realidad Santo Tomás dice, de vez en cuando, *natura essendi*). Evitemos en esto las confusiones. No se trata para Santo Tomás de ver en el *Ipsum Esse subsistens* un acto de autoposición que haría de Dios "causa de sí". Tal causalidad, en sentido absoluto, es a sus ojos la imposibilidad misma (cf. *Theol.*, I, 2, 3, secunda via). Sin embargo Descartes no se equivocaba cuando refutaba una concepción puramente negativa de la anseidad. Y Santo Tomás no se hubiera adaptado a la interpretación que funda en la infinidad o en la perfección de la esencia divina la necesidad de una existencia por otra parte idéntica a esta...

No hay que explicar la existencia de Dios puesto que es la existencia de Dios la que explica todo: nuestra afirmación de Dios es lo que hay que explicar. El *Esse* divino no es "sin razón", en sentido privativo, como si necesitara de una justificación: está más allá de todo lo que necesita explicación. De la misma forma en que está —y esto complacería a Descartes— más allá de todo aquello cuya causa puede ser indagada, de todo lo que pueda ser objeto de un "¿por qué?".

*Causa sui* es una expresión poco feliz en el léxico de la causalidad, de la pura actualidad existencial, del *Ipsum Esse Subsistens.* La causalidad eficiente tiene un carácter netamente existencial: "una pura esencia", dice Maritain "no será jamás causa". Suprimamos la distancia ontológica entre la causa y el efecto, pretendiendo mantener lo esencial de la eficiencia. ¿Qué queda al final? La dualidad ha desaparecido, sólo queda la pura actualidad existencial, pero que ahora aparece rica a causa de esta causalidad que ha reabsorbido. Es así que comprendo la respuesta de Descartes a las objeciones de Arnould a propósito justamente de la noción de Dios *causa sui,* enunciada en la *Tercera Meditación.* Lo mismo ocurre con el devenir, con la duración cuando se sintetizan los momentos de un instante único. Dado que el movimiento, el tiempo, tienen también un carácter existencial: una esencia no dura, no se mueve. El bergsonismo está en el fondo, en la búsqueda del acto de ser, pero solamente lo reencuentra a través de aquello que lo atestigua "alterándolo". Es porque la eternidad bergsoniana no se identifica con la eternidad tomista. Ciertamente, también para

Santo Tomás, el Absoluto "dura", pero esta duración, idéntica al Acto puro de ser, no se deja captar a través de la intuición de nuestra propia duración, como el término presentido de un proceso indefinido de condensación. La duración está pensada a través de un juicio, mediante esta *separatio* que, según Santo Tomás, caracteriza el proceso metafísico (Cf. *In Boethium de Trinitate*, 5,1). La idea de un Dios "causa de sí", la de un Dios "en devenir", de un Dios "haciéndose" u otros parecidos, bastante en boga hoy en día para ciertos teólogos, tienen valor de paradojas cuya incoherencia racional obliga al espíritu a sobrepasar el plano donde los predicados afirmados o negados son pertinentes. Dios no "se hace", pero tampoco está "completamente acabado"; no es su propia causa, pero su existencia no es simplemente una realidad irrefutible, así fuera en virtud de una exigencia *a priori;* no deviene, pero su inmobilidad concentra en si toda la riqueza existencial del movimiento, etc. La metafísica del acto de ser no se detendrá en estas paradojas; sin embargo, reflexionando sobre ellas, podrá tomar mayor conciencia de su riqueza y de su profundidad.

Por el contrario, más allá del nivel del Acto puro, estas paradojas se verifican literalmente pero en sentido atenuado. El ser finito, y particularmente el viviente, puede ser llamado *causa sui*: lo que significa que es "causa de su movimiento" (*S. Theol.*, I, 83, 1, ad 3um) de su operación (*Cont. Cent.*, II, 48), de su acabamiento. Por la misma razón "se hace", dándose bajo la moción divina, su figura definitiva y su valor último. Pues una cosa no merece ser llamada "buena" pura y simplemente, sino cuando está provista de todas las cualidades y propiedades que convienen a su naturaleza (cf. *S. Theol.*, I, 5, 1, ad 1 um) de la cual ella misma es el principio activo y productor (*ibid.*, 77, 6 y 7); puesto que es en la acción que sus propiedades se actualizan. El ser se perfecciona en el obrar, es en el obrar que alcanza su fin y ya que es causa de su obrar, es también causa de su perfección; "se perfecciona".

Por lo demás la misma existencia —palabra rara en Santo Tomás— no es de ninguna manera un estado pasivo, un simple "estar puesto". O bien, si se quiere, distinguiendo existencia y existir, la existencia es la expresión, el efecto formal de un acto que interioriza en cualquier manera en la criatura la generosidad del Acto creador, dándose a las determinaciones que actualiza.

Todo ocurre, parece, como si el ser, descendiendo del existir absoluto de los existentes, manifestara su energía hiperdinámica a través de la dualidad, ahora real del *esse* y de la esencia, del ser y del obrar, del causante y de lo causado y de los distintos momentos del devenir. La imagen de la distensión sigue inmediatamente al pensamiento. Pero los críticos de Bergson, contra la Filosofía Griega, culpable de haber considerado el movimiento como una degradación de lo inmóvil, no están de acuerdo aquí —en tanto que apuntan contra Aristóteles o Plotino— porque la inmovilidad del Acto puro en Santo Tomás no es a la que aspira el autor de *La evolución creadora.*

Este dinamismo por el cual el ser creado es un "puesto que se pone" e imita, por su imperfecta e impropia "causalidad de sí" al Acto que, más allá de todo dinamismo, nada nos impide extenderlo al Universo tomado en su conjunto. Todo nos invita a ello, por el contrario, pues el Universo para Santo Tomás, no es simplemente una colección de naturalezas singulares y su perfección es más que la suma de sus perfecciones. Tiene su unidad, que no es ciertamente la de un Individuo Colosal sino la de una simple multitud. Unidad bastante estrecha para que pueda ser cuestionada como un "bien común del universo". Unidad de orden, que refleja en lo múltiple la unidad del Acto creador (Cf. *De Pot.*, 3, 16, ad 1 um). Ahora bien en una "concepción del mundo" donde el Universo se muestra "haciéndose", colaborando activamente para su propio acabamiento, le evolución se ubica sin dificultad, se muestra hasta exigida. No pretendemos que tal visión del mundo provenga necesariamente de la metafísica de Santo Tomás, más precisamente de la metafísica del acto de ser, afirmamos simplemente que se integra muy bien en ella.

No hay que lamentar, como algunos quizá lo hacen sin confesarlo, que la admisión de un Universo en crecimiento ontológico contradiga el principio de causalidad y torne caducas las pruebas clásicas de la existencia de Dios. Sin duda sería así para quien quisiera ver en el principio dicho un fruto de la experiencia, pero tal empirismo no tiene fundamento alguno. La expeirencia inmediata nos presenta, por el contrario, mil casos donde el *más* parece salir del *menos* y es una exigencia racional, inscripta en la estructura de nuestro espíritu, de todo espíritu, que nos hace buscar, más allá de las apariencias, la fuente de donde proviene este *más* y provoca así el escándalo de la razón. Y es la misma exigencia que nos lleva finalmente a afirmar el Principio de toda causalidad, el *Non plus ultra* que engloba y condiciona todos los *más*. Dios no es menos necesario para un Universo "haciéndose" que para un Universo ya "realizado", para un Universo en expansión y en ascensión que para un Universo que gira sobre sí mismo. Por el contrario, esta exigencia se encuentra allí, si no la más fuerte, por lo menos la más legible. Y es entonces que adquiere verdaderamente toda su fuerza el argumento del primer Motor. Sobre todo si se lo integra en el devenir total del espíritu, de la historia. Y ésto nos lleva a otra consideración.

El Acto puro de Aristóteles mueve únicamente como deseo —y hemos visto cuán vagas quedan la naturaleza y el objeto de este deseo—. Dios, para Santo Tomás, mueve también (no únicamente) como Fin supremo, Objeto de deseo universal, pero aquí este Deseo tiene otro aspecto: es interpretado a través del esquema platónico de la "partida" y del "retorno", se diría —aunque Santo Tomás no lo dice formalmente— que la ilimitación del *Ipsum esse Subsistens*, ha dejado en el *esse* limitado y participado una huella dinámica, una llamada, como una nostalgia: la tendencia que impulsa a la criatura a reunirse de una manera o de otra con el Creador. Esta tendencia encuentra su plena expresión y su

verdadera realización en el espíritu que no se satisface ni con el conocimiento del mundo ni con el conocimiento de Dios a través de una representación finita (ésta le viene de la metafísica o de la fe), pero que quisiera captar directamente, inmediatamente la esencia divina, aunque no puede llegar a ella más que por una libre iniciativa de Dios: es su grandeza el hecho de estar orientado hacia un Fin que no puede esperar por su propia fuerza (cf. *In Boethii de Trinitate,* 6, 4, fin), pero esta tendencia es la obra, también en la materia, que aspira a elevarse hacia formas más y más perfectas, hasta la forma humana, a través de la cual el mundo accede al ser inmaterial del pensamiento y puede ser reencontrado con su Principio: *Homo est finis totius generationis* (*Cont. Gent.* III, 22). Escribiendo ésto, Santo Tomás no piensa, evidentemente con la evolución, pero en el hecho de que en un mundo donde los vegetales sirven de alimento a los animales y unos y otros al hombre, la materia se eleva progresivamente y recibe de ésta su forma más "noble". De hecho también y sobre todo, en el proceso de la generación, tal como se lo concibe, la forma humana llega en último lugar, como término y fin de lo que la ha precedido, pero, lo hemos ya observado, esta fórmula se adaptará admirablemente a una concepción evolucionista del Universo y es recién entonces que tomaría todo su sentido.

Hay así una cierta analogía entre la apertura espiritual que va hacia el infinito: infinito del conocimiento, infinito del deseo, y el ascenso de la materia hacia formas superiores. Y ésta está ordenada a aquélla: el Universo es para el espíritu y para el bien del espíritu que es la Verdad (*Cont. Gent.* I, 1). Sin embargo, estas dos formas de apertura permanecen distintas e irreductibles. El devenir espiritual, individual o colectivo no acaba en una especie nueva, pues no supera al espíritu del hombre, para realizarse plenamente como espíritu no neecsita renunciar a su humanidad.

Pero el devenir del espíritu repercute sobre el de la materia, se trata del dominio de la cultura, del arte como dice Santo Tomás. Ningún acto, humano o angélico, puede por el mismo hacer surgir una nueva forma en la materia: es necesario la mediación de agentes naturales proporcionados (*S. Thol.,* 110,1). Pero el acto puede —Santo Tomás alega aquí curiosamente, el ejemplo del cocinero— empleando juiciosamente agentes (por ejemplo, el fuego), hacerles producir efectos que por ellos mismos no producirían (*ibid.,* ad 3um). Ahora bien estas *artificiata* no son forzosamente totalmente accidentales. La forma del pan es, para Santo Tomás, un forma substancial (*In IV Sent.,* d 11, 1, 1, qa. 3, ad 3um: no veo que haya cambiado más tarde su opinión sobre este tema) y el pan no se encuentra tal cual en la naturaleza. Sin duda, el agente empleado —el fuego— es el más noble de los cuatro elementos, pero, en fin, el orden de los mixtos" —y el pan es un mixto— está de sí más allá del orden de los elementos (*Cont. Gent.* III, 22; *Q. de anima,* 7, etc.). Así, los principios de Santo Tomás no se oponen a la producción, por el arte humano de especies verdaderamente nuevas, incluso en el mundo de los vivientes.

Siempre con la mediación de agentes naturales proporcionados, pero no necesariamente del nivel del efecto obtenido.

## IV. – CONCLUSION

Una visión evolucionista del Universo no nos obliga de ninguna manera, aunque lo quiera –y debe, quizás, más que ninguna otra– permanecer al mismo tiempo creacionista, a derogar el principio tomista ya recordado: "*in operibus naturae non admiscetur creatio*" (S. *Theol.*, I, 45, 8), por lo tanto, se extendería la evolución más allá de lo que, desde la perspectiva de Santo Tomás, puede ser considerado como perteneciente al *opus creationis*. Y todo esto simplemente porque no se trata de una creación. La forma nueva que aparece en el salto evolutivo no ha sido creada más que en la generación ordinaria puesto que no subsiste. Si el salto hacia adelante de la homización supone un acto creador, ocurre lo mismo cada vez que un ser verdaderamente humano aparece (ya sea en el momento de la concepción o más tarde como lo creía Santo Tomás). El problema, en todo caso, no es esencialmente diferente.

La evolución presupone naturalmente la creación, pero, como tal, no dice creación: la evolución dice "sobre elevación" del agente creado (del generador). Ahora bien, insistamos en esto:

En una metafísica del *acto de ser*, la única capaz de dar al singular su pleno valor, la multiplicación de los individuos en el seno de la especie, representa un aumento del ser que se requiere no menos que el pasaje a una especie de orden más elevado, una Causa superior. El hecho de que organismes elementales se multipliquen como parásitos de un viviente mejor provisto, se podrá quizás explicar suponiendo que este último suministra a aquéllos una fuerza vital por la cual se debilita. Pero no insistamos más. Imaginemos una gota infinitesimal de materia viviente apareciendo sobre el planeta "informe y desnudo" y recubriéndolo poco a poco con una película biosférica. Ningún fixista tendrá aquí la menor dificultad. Y, sin embargo, hay en ello una elevación ontológica de una parte de la corteza terrestre. Lo *más* ha salido de lo *menos*. No ver el problema sería o bien negar la especificidad irreductible de la vida o bien retornar a la metafísica de la forma donde sólo cuenta lo que puede abarcar el concepto universal, o el existente singular no tiene, como tal, interés alguno. En efecto, el problema no es esencialmente diferente del que presenta la primera aparición de la vida o el pasaje de una especie a otra más "evolucionada".

El pasaje del *menos* al *más* no es un escándalo sino para la perspectiva que desconocía la permanente fecundidad del Acto creador. La Causalidad divina no es solamente haciente sino también promoviente. No se lanza en

el ser, de una vez por todas en el origen de los tiempos, Universo embrionario ya enteramente programado. La Causalidad divina no se contenta con darle este "impulso" inicial, como Descartes juzgado por Pascal. No le inyecta más, de cuando en cuando, una cantidad suplementaria de ser, una "información" venida del cielo y que la materia se limitaría a recibir (algo parecido ocurre a veces, pero ahora no se trata ya de evolución). El Acto creador presenta eternamente un mundo que no es eterno, que se desenvuelve y se desarrolla en el tiempo que, en cada etapa de su desarrollo, participa más del Ser y del Obrar absolutos; sin que haya que imaginar dos causalidades paralelas y complementarias, como si la acción divina hiciera por otra parte lo que sobrepasa al poder del agente creado. Es el mismo agente creado que, dadas ciertas condiciones, se encuentra sobreelevado en su actuar por la eficacia siempre presente del Obrar absoluto y su acción alcanza la totalidad del efecto. Prefiero la expresión "creación evolutiva" de Cl. Tresmontani, y es así que la entiendo.

Esta sobreelevación, esta moción promoviente del agente creado no es de manera alguna *"praeter naturam"*. Sin duda, si consideramos al generador y a su especie en ellos mismos, el *más* implicado por la evolución progresiva no está inscripto en su naturaleza: aparece las más de las veces como un accidente; es el fixismo, aquí, que es la norma. La especie considerada en sí, aisladamente, busca perpetuarse, he aquí todo. Todo como el agua, según la comparación de Santo Tomás, tiende, por su propia naturaleza, hacia abajo. Todo sería de otra manera si consideráramos al agente creado en su relación con el Universo, con un Universo que no es sistema de naturaleza definitivamente e inmutablemente constituido desde el origen o por lo menos desde el "sexto día", pero que, bajo la acción promoviente del Actuar absoluto, imita la aseidad divina "haciéndose".

Esto contradice, sin duda, una cierta "concepción del mundo" que Santo Tomás ha heredado de Aristóteles. Contradice quizás también ciertas de las afirmaciones de éste, en el dominio mixto y mal definido donde metafísica y visión del mundo coinciden y se interfieren... Pero esto no contradice de ninguna manera, creemos haberlo demostrado, a lo que hay de más profundo, más central, e incluso más original en su metafísica.

Finalmente, nuestro objetivo al escribir estas páginas no fue el de sostener la tesis de la evolución o de examinar sus bases científicas: nada nos califica para hacerlo. Se trataba, simplemente, de ver si tal teoría puede ser integrada en una filosofía de inspiración tomista y en qué medida y bajo qué condiciones. Hoy es aceptada sin dificultades, aparentemente sin dificultad, por el conjunto de los discípulos de Santo Tomás, pero este hecho no nos dispensa de examinar la cuestión de derecho: ¿Es coherente tal aceptación con el pensamiento del Doctor Angélico? Sí, respondemos, a condición de distinguir perfectamente en este pensamiento entre metafísica y "concepción del mun-

do". No es esta distinción la que se insinúa en una frase de la Encíclica *Aeterni Patris*:

> "Sapiuentiam sancto Thomas disimus; si quid enim est a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens vel quoquo modo non probabile, id nullo modo in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi" (*Acta Leonis XIII*, I, Roma, 1881, p. 282).

No se trata aquí de oponer la sabiduría de Santo Tomás a la de los otros "doctores escolásticos" ¿Quién se atrevería a sostener que en todo el *Circus Thomisticum* no haya nada demasiado sutil o menos "probable", nada que no concuerde con las conclusiones de una ciencia mejor basada y fundada? Pensemos solamente en la teoría de los cuerpos celestes. La oposición está ante todo, en el interior del pensamiento de Santo Tomás entre lo que concierne propiamente a la "sabiduría", es decir, en el plano donde se desarrolla la encíclica, de lo que hay más propiamente filosófico en la filosofía de Santo Tomás (la "filosofía primera") y ...todo lo demás. Y esto está en relación con lo que hemos llamado "visión —o concepción— del mundo". Es esta la parte vulnerable en la obra filosófica de Santo Tomás. Pero las correcciones que precisa una ciencia mejor advertida, lejos de debilitar o de disminuir los principios generadores de la metafísica tomista, manifiestan, por el contrario, más netamente su solidez y su fecundidad.

JOSEPH DE FINANCE, S. J.
*Roma*

# INDICE DEL VOLUMEN XXXV

## EDITORIALES



## ARTICULOS

## NOTAS Y COMENTARIOS



## BIBLIOGRAFIA

# SAPIENTIA


| | | |
|---|---|---|
| DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN: | Revista SAPIENTIA<br>*Bartolomé Mitre 1869*<br>*1039 Buenos Aires, R. Argentina* | |
| REPRESENTANTE EN BUENOS AIRES: | *Sr. Enrique M. Lagos*<br>*Grupo de Editoriales Católicas*<br>*Viamonte 525*<br>*Buenos Aires - Rep. Argentina* | |
| REPRESENTANTE EN BRASIL: | *Srta. Prof. Gizelda Cabral de Mello*<br>*Rua Riachuelo 284 - Apto. 3*<br>*Porto Alegre* | |
| PRECIO DE SUSCRIPCIÓN: | *Número suelto del año* | 10.000 pesos |
| | *Un año* | 30.000 pesos |
| | *Exterior, un año* | 20 dólares |


*Esta revista no mantiene correspondencia sobre las colaboraciones no solicitadas ni devuelve los originales, ni publica sino artículos enviados por sus propios autores.*


*Registro de la Propiedad Intelectual Nº 0063.985*

*Con las licencias necesarias*

SAPIENTIA *se publica parcialmente subvencionada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

**Sapiens diligit et honorat intellectum,**
**qui maxime amatur a Deo**
**inter res humanas.**
(In X Eth. Nic., lect 13)


Correo Argentino
Sucursal 48

FRANQUEO PAGADO
Concesión Nº 1135

TARIFA REDUCIDA
Concesión Nº 3971

**$ 20.000.-**