

# SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras

---

## EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Capacidad de la mente humana para alcanzar el ser de las cosas, hasta el mismo Esse Subsistens (III)* ..... 163

## ARTICULOS

- CARLOS I. MASSINI CORREAS: *El primer principio del saber práctica: objeciones y respuestas* ..... 171
- MARÍA C. DONADÍO M. DE GANDOLFI: *La justificación de los juicios morales en Tomás de Aquino*..... 179
- JOSÉ M. DE ESTRADA: *El saber del arte* ..... 187
- GRACIELA L. RITACCO DE GAYOSO: *¿Es la teología una ciencia?* ..... 191
- CIRO E. SCHMIDT ANDRADE: *La figura del sabio en Platón* .... 203
- GUSTAVO E. PONFERRADA: *Filón de Alejandría: filosofía y Biblia* 219

## NOTAS Y COMENTARIOS

- ALBERTO CATURELLI: *La obra de Francisco Canals Vidal sobre el conocimiento* ..... 231

## BIBLIOGRAFIA

GIUSEPPE ABBA: *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale* (Mario E. Sacchi), p. 237; CARLOS I. MASSINI CORREAS: *Los derechos humanos. Paradoja de nuestro tiempo* (Mario E. Sacchi), p. 238; JOSEF PIEPER: *¿Qué significa sagrado? Un intento de clarificación* (J. Fernández Aguado), p. 240.

---

1991

Año XLVI

(Julio-Setiembre)

Nº 181

# **SAPIENTIA**

Propiedad de la Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires"

SAPIENTIA es órgano oficial del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina; es también órgano de la Sociedad Tomista Argentina.

*Director:* Octavio N. Derisi

*Subdirectores:* Vicente O. Ciliberto, Héctor Aguer.

*Secretarios de Redacción:* Gustavo E. Ponferrada, Juan R. Courrèges

*Prosecretario de Redacción y Administración:* Néstor A. Corona

*Comité de Redacción:* Juan A. Casaubón, Alberto Caturelli, Abelardo F. Rossi, Carmelo E. Palumbo

*Coordinadores:* Mario E. Sacchi, María C. Donadío de Gandolfi

*Encargada de Publicidad:* Nélida S. Danese de Brennan

---

*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

## CAPACIDAD DE LA MENTE HUMANA PARA ALCANZAR EL SER DE LAS COSAS, HASTA EL MISMO ESSE SUBSISTENS

### III

#### EL FUNDAMENTO DEL VERDADERO REALISMO DEL CONOCIMIENTO HUMANO

##### 9. — La auténtica conjunción de los sentidos y de la inteligencia

*Ni las posiciones unilaterales del empirismo y positivismo —sensación sin inteligencia— y del racionalismo —inteligencia sin sentidos— ni la de Kant, que quiso superarlas pero fracasó por su formalismo apriorístico, llegan a la verdadera concepción del conocimiento humano.*

*El hombre no es ni ángel ni bestia, no conoce con sólo el espíritu, la inteligencia, ni con sólo el cuerpo, los sentidos. La frase de Pascal: El hombre es mitad bestia y mitad ángel, tiene otro sentido paradójal.*

*Ya hemos dicho que los sentidos aprehenden intuitivamente el ser concreto bajo alguna formalidad fenoménica: esto coloreado, esto sonoro, etc. El ser está aprehendido bajo el fenómeno, pero no de-velado en su formalidad propia de ser, porque el ser en cuanto tal es inmaterial, inasible por los sentidos en su formalidad propia.*

*Para de-velarlo y aprehenderlo como tal, es menester la intervención del conocimiento espiritual de la inteligencia.*

*El problema consiste en cómo la inteligencia llega a de-velar ese ser oculto en los datos sensitivos. Porque el entendimiento es pasivo, debe pasar de la potencia al acto para ponerse en contacto con el ser velado en los sentidos, ya que no tiene ideas innatas, contra lo que creían Platón y Descartes.<sup>1</sup>*

##### 10. — El entendimiento agente y la abstracción

*Es menester que la inteligencia inmaterialice el ser oculto en la materia de los datos sensitivos para conferirle inteligibilidad en acto. En efecto, la materia primera, por su mismo concepto, es enteramente indeterminada —“no es esencia, ni cualidad, ni cantidad, ni ninguna determinación del ser”, dice Santo Tomás— la quiddidad o esencia del ser no puede manifestarse sin independizarse de ella, sin espiritualizarse.*

*Por eso, es menester una función de la inteligencia, no para conocer sino para hacer inteligible el ser oculto en el dato sensible, es decir, para desmate-*

<sup>1</sup> S. Th., I, 79, 1, 1.

*rializarlo y darle una existencia en un acto espiritual. "Es necesario una virtud intelectual de parte del intelecto, que haga inteligible en acto los objetos materiales dados por los datos sensitivos de la fantasía, por abstracción de las especies —las notas específicas— de las condiciones materiales. Y por eso es necesario el entendimiento agente. El entendimiento agente abstrae las formas universales de las condiciones particulares", determinadas por la materia, es decir, desmaterializa y espiritualiza las esencias de los objetos materiales.*<sup>2</sup>

*Este entendimiento es individual, de cada uno, no es universal, como pretendía Averroes, pues debe actuar en cada uno, como complemento del entendimiento pasivo.*<sup>3</sup>

*Tal función la ejerce el entendimiento agente, que confiere acto espiritual al ser del acto sensitivo, con lo cual le confiere inteligibilidad en acto.*

*El acto del entendimiento agente es el apriori, que, sin deformar el objeto, el ser del dato sensitivo, lo hace existir en su propio acto espiritual y por eso le confiere inteligibilidad en acto. Aristóteles compara la actividad del entendimiento agente con la luz que ilumina la imagen, la hace visible, sin deformarla. Así en el cine la luz ilumina la película y hace que su objeto, obscuro y oculto en ella, quede iluminado y visible en la pantalla sin ser deformado. La luz no transforma ni modifica en nada la imagen de la película. Así el entendimiento agente, o actividad espiritualizante de la inteligencia, confiere espiritualidad al objeto del dato sensitivo, al hacerlo existir en un acto espiritual desmaterializado, en el cual logra cognoscibilidad en acto. Es el mismo objeto de la fantasía sensitiva material, trasladado, sin materia, a un acto espiritual que le confiere inteligibilidad en acto.*

*La actividad del entendimiento agente es el apriori, la condición que desde el sujeto hace inteligible en acto el objeto de la sensación, al hacerlo existir en un acto espiritual. Pero es un apriori, que en nada modifica el objeto, sólo lo hace inteligible en acto al conferirle existencia espiritual. Nada tiene que ver con el apriori kantiano, constructivo del objeto, que informando al fenómeno lo transforma en objeto, es decir, es un apriori constructivo de éste.*

*Este objeto existente en cuanto espiritual y, como tal, inteligible en acto, se logra por la abstracción.*<sup>4</sup>

*El entendimiento agente al dar existencia en el acto espiritual, sin modificarlo, al objeto de los sentidos, lo abstrae de la materia, que impedía su inteligibilidad en acto.*

*Al objeto existente en un acto espiritual, que le ha conferido el entendimiento agente y lo ha hecho inteligible en acto, lo llama Santo Tomás species impressa; es el objeto ya espiritualizado capaz de determinar al entendimiento pasivo, porque es un objeto inteligible en acto.*

<sup>2</sup> S. Th., I, 79, 3; C. G., II, 77; De Ani., a. 4, y III De Ani., Lec. 10; De Spirit. creat., a. 9.

<sup>3</sup> Rolfes, uno de los grandes comentaristas de Aristóteles afirma que la tesis de Santo Tomás contra Averroes expresa el verdadero pensamiento de Aristóteles.

<sup>4</sup> S. Th., I, 79, 3.

*Toda esta actividad del entendimiento agente, que confiere existencia espiritual e inteligibilidad en acto al objeto de los sentidos es inconsciente, llegamos a conocerla por un raciocinio a partir del conocimiento del entendimiento pasivo.*

*Porque así como desde la imagen iluminada en el cine deducimos la existencia de la luz que ha hecho visible en acto la película oscura, así también es necesario que una actividad espiritual abstraiga el ser inteligible en acto por la materia, que le impide su inteligibilidad, y le de existencia inteligible en un acto desmaterializado o espiritual. El ser objetivo material necesita de una actividad espiritual del entendimiento agente, que sin deformarlo en sus notas objetivas, lo haga independiente de la materia, lo haga existir en un acto espiritual.*

*Esta función del objeto espiritualizado e inteligible en acto por la actividad del entendimiento agente es ejercida por la species impressa, capaz de determinar objetivamente al entendimiento pasivo. Es un medium quo, un medio mediante el cual el entendimiento pasivo es determinado objetivamente para elaborar el acto de entender.*

## II. — De la species impressa a la species expressa o el concepto

*Una vez en acto inteligible el objeto es capaz de determinar al entendimiento pasivo, para que pase de la potencia al acto de aprehender o conocer el objeto.*

*El entendimiento es tanquam tabula rasa, in qua nihil scriptum est, dice Santo Tomás traduciendo literalmente a Aristóteles; no tiene ideas innatas y todos sus conocimientos le vienen originariamente de los sentidos. Por eso, en este primer paso el entendimiento es pasivo. Sin sentidos la inteligencia no puede conocer. No posee ideas innatas ni tampoco infundidas directamente por Dios, como querían Platón y Descartes, respectivamente. La prueba está que cuando el hombre carece de uno o varios sentidos desde el nacimiento carece de los conceptos o ideas correspondientes.*

*El problema, como hemos visto, consiste en cómo los objetos materiales captados por los sentidos, cómo el ser oculto en los fenómenos de éstos, pueda llegar a determinar el entendimiento espiritual.*

*Por eso ha sido necesario todo el proceso de la abstracción del entendimiento agente, que hace existir en acto espiritual y, por eso, inteligible en acto el ser objetivo tomado de los sentidos.*

*Este objeto existente en acto espiritual; la species impressa, determina objetivamente al entendimiento, lo fecunda con su objeto inteligible; y de esta fecundación del entendimiento pasivo nace el concepto —lo concebido—, hijo del entendimiento pasivo fecundado por el objeto espiritual de las species impressa. Ya en acto el entendimiento pasivo pasa a ser activo, a conocer el objeto trascendente. En otros términos por la determinación del objeto espiritualizado de las species impressa, el entendimiento pasivo formula ya activamente el con-*

cepto, en el cual aprehende el ser trascendente. El concepto es un acto subjetivo del entendimiento pasivo, pero ya en actividad, en el cual —medium in quo— está presente el objeto del ser trascendente como distinto del acto aprehendente del sujeto.

En el concepto la mente aprehende el ser objetivo trascendente, abstracto de su materia individual, que impedía su inteligibilidad en acto. Por eso, en el concepto lo primero aprehendido es el ser objetivo, abstractamente concebido, sin su materia individual, y sólo por reflexión se conoce el concepto subjetivo o el acto intelectual, que lo sustenta en su seno, pero como realmente distinto de éste.<sup>5</sup>

Por eso, lo primero que conocemos es el objeto trascendente —el cogitatum o noema— y sólo implícitamente y luego explícitamente por reflexión el acto del sujeto cognoscente —el cogito o noesis—.

Notemos, para terminar este punto, con Santo Tomás, que, aunque el entendimiento agente y el entendimiento pasivo son realmente distintos, sin embargo los dos concurren a un solo entender, como lo hemos expuesto.<sup>6</sup>

## 12. — Intelección y verbo mental

Para mejor precisar lo anteriormente expuesto conviene recordar la distinción que hace Santo Tomás entre causalidad o acción física predicamental y causalidad metafísica.<sup>7</sup>

La primera es la causalidad propia de los seres materiales: una causa que mediante su acción produce un efecto realmente distinto de ella.

La segunda es propia de los seres espirituales: produce una acción sin efecto distinto de ella, que permanece inmanente en la misma causa.

Esta acción metafísica es propia del conocimiento espiritual; y va identificada con la inmaterialidad perfecta o espiritualidad constitutiva del conocimiento, como hemos visto antes. Así en Dios su Acto puro de conocer se identifica con el Acto puro de su Divina Esencia. Conocimiento divino y Esencia divina conocida son realmente idénticos. La causa metafísica es perfecta.

También la inteligencia humana actúa con una causalidad metafísica, como conocimiento espiritual que es y, por eso, su acto de conocimiento está identificado con el objeto conocido, pero como realmente distinto de él. Porque por su finitud el acto de entender humano no se puede identificar realmente con el objeto conocido, sino sólo inmaterial o intencionalmente. El acto de entender está no real sino intencional o inmaterialmente identificado con el objeto: sujeto y objeto, como dijimos antes, coexisten en un mismo acto con esta identidad intencional, pero con una distinción real. Lo que queda en claro es que no puede haber acto de entender sin un objeto entendido.

<sup>5</sup> De Ver., 10, 8.

<sup>6</sup> De An., a. 4 ad 8.

<sup>7</sup> In D An., II, Lec. 24, N. 501 y sigts., y sobre todo De Ver. II, II.

*Pero precisamente por ser finito, el acto de entender humano necesita causar, per accidens su efecto: el verbo o concepto, en el cual —in quo— se identifica intencionalmente con su objeto trascendente. En efecto, la inteligencia humana, de un alma unida substancialmente al cuerpo, no posee ideas innatas —es, como dice Santo Tomás “como una tabla rasa en la cual no hay nada escrito”— y tiene que ponerse en contacto con su objeto, la realidad trascendente, mediante los sentidos. Ahora bien, el ser de los seres corpóreos intuitivamente dados a los sentidos —en sí mismo inmaterial— está sumergido en la potencia de la materia, que impide su inteligibilidad en el acto. Para lograr esta inteligibilidad en acto del ser trascendente, ya hemos visto que es necesaria la abstracción, que lo separa de esa materia que se lo impide.*

*Y para lograr esta abstracción que pone en acto la inteligibilidad del objeto, es necesaria la acción del entendimiento agente y de la species impressa tal como lo acabamos de exponer.*

*Pero quede en claro que toda esta acción causal abstractiva de la inteligencia es necesaria per accidens, por tratarse de una inteligencia finita de un alma unida substancialmente a la materia y dependiente de los sentidos materiales para ponerse en contacto con su objeto real o trascendente.*

*Pero la intelección en sí misma sigue una causalidad metafísica, en la que su acción permanece inmanente en el sujeto.*

*Ahora bien, según lo antes expuesto y lo que ahora afirmamos de la acción metafísica en que consiste la intelección, debemos distinguir con claridad cuatro elementos que intervienen en el acto de entender.*

- 1) *La acción abstractiva del entendimiento agente;*
- 2) *La species impressa por él formada y que determina o fecunda con el ser inteligible en acto por la abstracción, al entendimiento pasivo;*
- 3) *El concepto subjetivo o acto con que el entendimiento pasivo por la fecundación de las species impressa está identificado intencional o inmaterialmente con el objeto o ser trascendente, que es, por eso un medium in quo el ser u objeto trascendente está presente a la vista y a la contemplación inmediata de la inteligencia. Tal el concepto objetivo o verbo mental;*
- 4) *Y finalmente la intelección propiamente tal, que es la aprehensión o visión del objeto trascendente presente en el concepto objetivo o verbo mental.*

*No debe pues confundirse el verbo mental o concepto objetivo —en el cual se hace presente el objeto trascendente— causado por todo el proceso que acabamos de exponer antes, y que es necesario per accidens, por la situación de nuestra inteligencia finita y encarnada, con la intelección propiamente tal, que es una acción metafísica, en cuya inmanencia su acto está identificado intencional o inmaterialmente con el ser trascendente, realmente distinto de él.*

*Por eso, la intelección no es una imagen de la realidad trascendente —como quieren Descartes y otros autores— sino la aprehensión inmediata de la misma de un modo intencional e inmaterial en el acto de entender.*

*Por eso, en la intelección no cabe preguntar cómo corresponde un ser o realidad trascendente a su acto de entender. Esto es un pseudo-problema, una posición absurda, porque desconoce y destruye la realidad misma de la intelección, cuyo acto está inmaterial o intencionalmente identificado con el ser trascendente, como realmente tal o distinto del mismo acto de entender.*

*En una palabra, no cabe intelección o acto de entender sin una identidad intencional con el objeto trascendente a ella.*

*Husserl lo ha visto también cuando afirma que en la intelección no cabe nósis sin noema: acto de entender sin realidad entendida realmente distinta de ella, pero con ella intencionalmente identificada.*

### 13.— El Realismo Intelectualista o el Intelectualismo Realista

*El objeto inmediatamente alcanzado en el concepto objetivo, es el ser trascendente abstracto de su materia individual. Pero el ser objetivo trascendente, abstracto de su materia, es alcanzado inmediatamente. Maritain lo llama una "intuición abstractiva". No es intuición en sentido riguroso, porque el objeto no es aprehendido en su realidad concreta existente; pero puede llamarse intuición abstractiva, porque a través de la abstracción el objeto es alcanzado inmediatamente en su realidad trascendente.*

*Por la abstracción se logra así el contacto inmediato de la inteligencia con el ser trascendente, según expusimos al comienzo de este trabajo.*

*El concepto, fruto de la fecundación del ser objetivo abstracto y espiritualizado por el entendimiento agente en el entendimiento pasivo, es un acto subjetivo, que contiene el ser u objeto trascendente de una manera intencional. El objeto está contenido en el concepto, no en su realidad concreta, pero sí abstracta e inmediatamente en su realidad trascendente, como distinto del acto cognoscente. Por eso el concepto, decíamos, es medium in quo, medio en el cual es aprehendido inmediatamente el objeto trascendente. Esta es la realidad del conocimiento: en el acto cognoscente de un modo intencional, es decir, como distinto de él, está presente el objeto real, el ser trascendente abstractamente concebido. En el seno de su acto el conocimiento aprehende el ser trascendente como distinto de él u objectum.*

*Por eso, según dijimos más arriba, en el conocimiento lo primero que aprehendemos es el objeto real intencionalmente presente en el acto cognoscente y sólo luego por reflexión conocemos el acto. Y por raciocinio descubrimos, según lo acabamos de hacer, cómo el objeto real sensitivo ha penetrado espiritualizado e inteligible en acto en la inteligencia, para ser aprehendido por ella.*

#### 14. — La evidencia de la objetividad trascendente del objeto conocido

*La aprehensión del objeto o ser trascendente por el acto intelectual es una verdad evidente. Plantear el problema de cómo el acto intelectual es conforme con un objeto que está fuera de él, es un falso planteo. Es el llamado "problema del puente", que desconoce y deforma, en el mismo planteo, la realidad del conocimiento. Porque tal dualidad de un sujeto cognoscente, por un lado, y de un objeto trascendente fuera de él, por otro, es falsa. Así lo planteaba Descartes, y tenía que acudir a Dios para asegurarse de la conformidad de la idea, por una parte, y de la realidad por otra.*

*El acto del conocimiento es esencialmente intencional: implica un acto cognoscente en el cual está presente el objeto trascendente como distinto de él.*

*El planteo "del puente", desconoce la verdadera realidad del conocimiento y lo reduce a una imagen, lo deforma y supone que el acto cognoscente está desvinculado del objeto conocido, separado de él. Pero como afirma Santo Tomás y también E. Husserl, no hay acto cognoscente sin un objeto trascendente distinto de él, presente en él. Sin objeto presente en el acto cognoscente no hay conocimiento. La identidad intencional de noesis y noema, de acto cognoscente y objeto conocido, es esencial y constitutiva del conocimiento.*

*Por eso, que el concepto intelectual alcanza el ser trascendente es una verdad evidente. Lo alcanza de un modo abstracto: lo inmediatamente alcanzado es la quidditas rei materialis, la esencia o alguna de sus notas del ser material.*

#### 15. — El juicio

*Mediante el juicio la inteligencia une esas notas aprehendidas en el concepto real: son los primeros juicios, los juicios de existencia.*

*Pero más tarde, por experiencia y raciocinio, la inteligencia alcanza con el juicio niveles superiores del ser, los seres espirituales —como la naturaleza de la inteligencia y del alma humana y del mismo Dios, como lo veremos luego—. La inteligencia nunca puede actuar sin la aprehensión del ser trascendente, todos sus pasos están sostenidos e insertados esencialmente en este ser trascendente.*

*El hombre, como animal racional, carece de intuición intelectual, propia de los seres totalmente espirituales. Conoce con el concurso del conocimiento sensitivo e intelectual, de la manera como lo hemos explicado por la abstracción.*

*Por eso, el juicio, que inicialmente une el conocimiento sensitivo y el intelectual, el concepto del objeto espiritual con la realidad material, suple imperfectamente la intuición intelectual, propia de los seres espirituales.*

*El juicio del sujeto no sólo aprehende la identidad del objeto aprehendido abstractamente en el concepto —la esencia abstracta— con la realidad concreta,*

*sino que tiene conciencia además de esta aprehensión; él ve que tal esencia se identifica con la realidad.*

#### 16. — Prueba indirecta del Intelectualismo Realista o Realismo Intelectualista

*La aprehensión del ser trascendente por el concepto objetivo, luego integrada con la realidad concreta por el juicio de existencia, es una verdad evidente. La inteligencia está en posesión inmediata del objeto trascendente en la inmanencia de su acto, como distinto de éste: una vez más, el conocimiento intelectual es esencialmente intencional.*

*Como verdad evidente no se puede demostrar. Además esta demostración es imposible, porque habría que hacerla con la propia inteligencia, que es la única capaz de aprehender el ser trascendente, para poderlo demostrar. Porque sólo la inteligencia es capaz de demostrar algo. Si no se supone su capacidad de conocer el ser trascendente, no se podría demostrar el valor de la inteligencia para aprehenderlo ni se podría demostrar nada.*

*Pero además de no necesitar demostración alguna por su evidencia, este valor de la inteligencia para aprehender el ser trascendente se lo puede demostrar indirectamente.*

*En efecto, todo intento de negar o poner en duda el valor de la inteligencia para alcanzar el ser trascendente, lo supone, porque si la inteligencia fuese capaz de demostrar que la inteligencia es incapaz de alcanzar el ser trascendente o que puede dudar de él, ya se supondría que la inteligencia es capaz de conocer el ser real del conocimiento. En otros términos, no se puede negar o poner en duda el valor de la inteligencia para aprehender el ser trascendente sin contradicción; ya que sólo podría demostrar tal capacidad o duda con una evidente contradicción, pues ya estaría demostrando su capacidad para conocer la realidad trascendente.*

*Lo importante es no romper la identidad intencional del conocimiento, entre objeto y sujeto.*

*Sintetizando lo dicho, podemos afirmar con Gilson en su obra El Realismo Metódico: el idealista entiende —sólo sujeto— el realista conoce: identidad intencional de sujeto y objeto. El conocimiento es de la realidad trascendente, no del acto cognoscente aislado del objeto, no es mero acto de entender, sino entender algo distinto del acto.*

*(Continuará)*

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

## EL PRIMER PRINCIPIO DEL SABER PRACTICO: OBJECIONES Y RESPUESTAS

### I. *Nuevos debates sobre los fundamentos del saber práctico*

El tema de cuál sea el primer principio del conocimiento —y del saber— práctico, cuál su alcance y cuál la formulación más adecuada, ha sido objeto de esclarecedores debates en el transcurso de los últimos años. Germain Grisez y John Finnis, por una parte, y Ralph Mac Inerny, por la otra, han propuesto diversas interpretaciones acerca de lo afirmado por Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a.2 y su controversia ha contribuido notablemente a iluminar la inteligencia correcta de ese pasaje.<sup>1</sup> Nosotros mismos hemos dedicado un trabajo a ese tema, intentando una aproximación intrasistemática a la doctrina tomista sobre ese punto, trabajo que fue leído y debatido en la Semana Tomista correspondiente a 1985.<sup>2</sup>

Pero los debates acerca de ese principio no se han limitado al ámbito de los autores tomistas o cercanos al tomismo; varios filósofos morales, la mayoría de ellos pertenecientes al ámbito anglosajón, han llevado adelante un ataque en toda la línea contra el principio mismo, cuestionando de raíz su valor noético y su justificación racional. El proceso que explica este ataque puede ser resumido del siguiente modo: apercibidos algunos autores de que su cuestionamiento a la doctrina tomista de la ley natural no podía ser ya justificada en los términos de la llamada "Ley de Hume", a raíz de que los pensadores realistas —entre los que merece una especial mención Georges Kalinowski<sup>3</sup>— habían demostrado su impertinencia en ese caso, optaron por un cambio de frente y concentraron su embate en el primer principio práctico, e.d., en aquel punto que impide la aplicación del argumento de Hume a Santo Tomás.

En lo que sigue, vamos a estudiar algunas de estas nuevas objeciones, con el objeto de verificar su plausibilidad y su capacidad —o incapacidad— para

<sup>1</sup> Vid. FINNIS, JOHN, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 198, passim; GRIZEZ, GERMAIN, "The first principle of practical reason", en *Aquinas: a Collection of Critical Essays*, ed. Anthony Kenny, Mac Millan, London, 1969, pp. 340-382; del mismo autor: *The Way of the Lord Jesus - Christian Moral Principles*, vol. I, The Franciscan Herald Press, Chicago, 1983, pp. 173-204; FINNIS, JOHN; GRIZEZ, GERMAIN AND BOYLE, JOSEPH, "Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends", en: *The American Journal of Jurisprudence*, Vol. 32, Notre Dame Law School, Notre Dame - Indiana, 1987, pp. 99-151 y MAC INERNY, RALPH *The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, 1988, pp. 35-62 entre muchos otros trabajos.

<sup>2</sup> MASSINI CORREAS, CARLOS I., "El problema del 'paso' de las proposiciones especulativas a las prácticas y la respuesta de Tomás de Aquino", en: *Sapientia*, nº 162, 1986, pp. 249-269.

<sup>3</sup> Vid. entre otros muchos lugares: KALINOWSKI, GEORGES, "La justification de la morale naturelle", en: AA.VV., *La Morale - Sagesse et Salut*, Fayard, Paris 1981, pp. 209-220; acerca del pensamiento jurídico-moral de este autor, vid.: MASSINI CORREAS, CARLOS I., *De-recho y Ley según Georges Kalinowski*, Idearium, Mendoza, 1987.

refutar o corregir las afirmaciones tomistas acerca del primer principio del saber práctico. A tal fin, comenzaremos por recordar las enseñanzas fundamentales de Tomás de Aquino acerca de ese principio, para pasar luego al análisis de las objeciones propuestas y a su crítica. En este punto estudiaremos —por evidentes razones de oportunidad— sólo dos de estas impugnaciones: las elaboradas por D. J. O'Connor y por Anthony Kenny; concluiremos con un breve balance del resultado de la confrontación.

## II. La formulación tomista

Santo Tomás se refiere al tema del primer principio del saber práctico en varios lugares de su obra,<sup>4</sup> pero es en la *Summa Theologiae* donde se encuentra su desarrollo más completo acerca de la cuestión; allí, en la I-II, q. 94, a.2, se pregunta si la ley natural contiene varios preceptos o sólo uno, cuestión que —según lo ha recalcado van Overbeke<sup>5</sup>— no era habitual entre los autores, razón por la cual Santo Tomás no recurre a ninguna autoridad al elaborar la argumentación de la primera parte del artículo. Llegado el momento de responder a la cuestión, el Aquinate reitera su conocida doctrina acerca del paralelismo existente entre los primeros principios de la razón especulativa y los primeros preceptos de la razón práctica o de la ley natural, paralelismo que se justifica, ante todo, porque ambos revisten el carácter de juicios evidentes por sí mismos.

Esta evidencia de los principios proviene, de parte del objeto conocido, de que el predicado del juicio pertenece a la inteligibilidad del sujeto o, dicho de otro modo, de que aquello que se atribuye está contenido ya en el modo de ser —en la “ratio” dice Santo Tomás<sup>6</sup>— de aquello a lo que se atribuye. A su vez, esta “pertenencia” de lo predicado a las notas esenciales del sujeto, es percibida por la inteligencia de modo inmediato y natural, no bien se apprehenden los conceptos del predicado y del sujeto, inmediatez que supone la ausencia de un término medio y que es debida a la presencia de ciertos hábitos o inclinaciones naturales en la inteligencia;<sup>7</sup> a estos hábitos los denomina “intellecto” en el caso de los primeros principios especulativos y “sínderesis” en el caso de los prácticos.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Vid. el estudio de estos lugares en: ARMSTRONG, R. A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, M. Nijhoff, The Hague, 1966, 24 siguientes.

<sup>5</sup> OVERBEKE, PAUL VAN, “La loi naturelle et le droit naturel selon S. Thomas”, en: *Revue Thomiste*, nos 73-75, París 1957, p. 65.

<sup>6</sup> *Summa Theologiae* (S.T.), I-II, q. 94, a.2. Vid. la exposición de Tomás de Aquino acerca de este tipo de evidencia en: SANCTI THOMAE, *Commentaria in Posteriorum Analyticorum Aristotelis*, Universitatis Lavallensis, Québec, 1944, L. I, lect. 5a, n° 7 (p. 18 de la edición citada). Vid., asimismo IOANNIS A SANCTO THOMA, *Ars Logica*, ed. Reiser, Marietti, Torino, 1930, pp. 767-773.

<sup>7</sup> Vid. Cruz, JUAN C., *Intellecto y Razón - Las coordenadas del pensamiento clásico*, EUNSA, Pamplona, 1982, pp. 79-126 y PEGHAIRE, J., *Intellectus et Ratio selon S. Thomas & Aquin*, Vrin, Paris - Ottawa, Inst. d'Etudes Médiévales, 1936, p. 173 y siguientes.

<sup>8</sup> Vid. acerca de la noción de sínderesis y de su uso por Tomás de Aquino, SOAJE RAMOS, GUMDO, “La ‘sínderesis’ como ‘hábito’ en la Escolástica”, en: *Sapientia*, nos 63 y 66, 1962, sobre todo, n° 66, p. 250 y siguientes.

En lo que se refiere al primer principio especulativo, éste se sigue inmediatamente a la aprehensión del ente como lo que es y de su oposición a lo que no es, y puede formularse del siguiente modo: “el ente no es el no ente”, siguiendo en esto las precisiones efectuadas por Leo Elders.<sup>9</sup> A su vez, el primer principio práctico surge de que lo primero aprehendido por la razón operativa es el bien, ya que la razón es práctica en la medida en que se ordena a la operación, la que ha de ser por un fin, que tiene razón de bien. Por ello, no bien aprehendida la noción de bien se la vincula a la operación como conveniente y se capta el primer principio práctico: “el bien ha de hacerse” y su opuesto, fundado en la inconveniencia entre la operación y el no-bien “el mal ha de evitarse”.<sup>10</sup>

Este primer principio de la razón práctica es como la “estructura” conforme a la cual han de componerse los restantes preceptos del orden práctico, ya que éstos no harán sino concretar, en un ámbito determinado, la exigencia fundamental de la razón práctica; ellos expresarán: “este bien —la conservación de la vida, la procreación, el conocimiento de la verdad, la convivencia social— ha de hacerse y su contrario— la muerte gratuita— las relaciones sexuales no abiertas a la procreación,<sup>11</sup> la ingorancia y la discordia social, ha de evitarse”. Escribe el ya citado Elders que “el santo Doctor concibe la evolución de la vida intelectual como un desarrollo en el que el primer juicio permanece interiormente presente en todos los demás”;<sup>12</sup> del mismo modo acaece en el ámbito de la praxis: el primer principio permanece como la estructura interna de la totalidad de los principios prácticos y, de ese modo, todos ellos ordenarán el obrar humano hacia un bien, determinado en mayor o menor medida.

Esta determinación de los bienes humanos que han de ser perseguidos ha de realizarse —según lo sostiene Tomás de Aquino en la última parte de su respuesta— con el auxilio de las inclinaciones naturalmente radicadas en el hombre. Pero es necesario hacer notar, para evitar interpretaciones erróneas, que estas inclinaciones contribuyen a la determinación del contenido de las normas éticas en la medida en que son conocidas como buenas y formuladas por la razón a través de proposiciones normativas. “Sólo a través de la mediación de la razón —escribe Josef de Finance— que juzgando lo vincula al absoluto, el valor vinculado a los fines de las tendencias naturales puede presentarse como valor moral, que exige un respeto incondicionado y soberano”.<sup>13</sup> Por ello, puede afirmarse —con Tomás de Aquino— que la regla próxima de la moralidad es la

<sup>9</sup> ELDERS, LEO, “Le premier principe de la vie intellectuelle” en: *Autour de Saint Thomas d'Aquin*, t. I, FAC-TABOR, París - Brugge, 1987, p. 200 y passim.

<sup>10</sup> Vid. GRISEZ, GERMAIN, “The first principle...”, cit., p. 350 y sks. La formulación lógica de este principio se halla precisada en: KALINOWSKI, GEORGES, *L'impossible Métaphysique*, Beauchesne, París, 1981, pp. 221-229. una de las fórmulas sería: -P (p& - p). Ferrater Mora la formaliza así: - (p. - 0); *Lógica Matemática*, F.C.E., México, 1983, p. 41.

<sup>11</sup> Vid. GRISEZ, GERMAIN; FINNIS, JOHN ET ALII, “Every Marital Act Ought to Be Open to New Life”, en: *The Thomist*, vol. 52, nº 3, Washington, 1988, pp. 365-426.

<sup>12</sup> ELDERS, LEO, *o. c.*, p. 199.

<sup>13</sup> FINANCE, JOSEPH, DE, *La nozione di legge naturale*, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1970, p. 14. Vid. HERNÁNDEZ, HÉCTOR, “Obligación ético-jurídica, naturaleza y razón”, en: *Ethos*, nºs 12-13, Buenos Aires, INFIP, 1984-85, pp. 161-180.

razón recta, la razón que expresa respecto de un bien concreto el principio primero de la praxis humana.<sup>14</sup>

Ahora bien, ese principio primero de todo conocimiento práctico, no obstante ser universalísimo, ya que contiene en sí la estructura de todo juicio práctico, no es puramente formal o, como pretenden algunos, tautológico.<sup>15</sup> Es bien sabido que Tomás de Aquino no era Guillermo de Ockham y que para él las proposiciones universales poseen connotación, e.d., significan algo más que una reiteración del sujeto por parte del predicado; este último agrega un elemento formal al sujeto, que ejerce en este caso la función de materia determinable.<sup>16</sup> En el caso del primer principio práctico, "el bien ha de ser perseguido", "bien" no designa pura y simplemente el objetivo de toda acción deliberada, sino que significa además la formalidad bajo la cual ese objetivo ha de ser perseguido: como completivo, como perfectivo, como consumativo; por ello, si algo que de hecho es apetecido no llena la formalidad de la bondad, no ha de ser perseguido, pues no está preceptuado por el primer principio de la praxis.<sup>17</sup>

### III. *La objeción de D. J. O'Connor*

En el único libro que un filósofo moral analítico haya dedicado enteramente a la refutación de la ética tomista, el profesor de Exeter, D. J. O'Connor efectúa una larga serie de críticas a la filosofía de Santo Tomás acerca de la ley natural; en otros lugares nos hemos referido a algunas de ellas,<sup>18</sup> por lo que nos concentraremos ahora en las impugnaciones que realiza a la doctrina tomista del primer principio práctico. Estas pueden ser resumidas del siguiente modo:

a) el primer principio práctico, el igual que el especulativo, es una proposición meramente tautológica, tal como lo sería —el ejemplo es del mismo O'Connor— "todo hexágono tiene seis lados"; por ello, ese principio resultaría ser totalmente ininformativo y, por lo tanto, sin valor noético alguno y ninguna proposición ética más específica podría seguirse de él;<sup>19</sup>

b) toda proposición que se pretenda sea evidente, debe serlo "para alguien" y, consecuentemente, el primer principio práctico sólo puede aparecer como

<sup>14</sup> Vid., entre otros lugares, *S.T.*, I-II, q. 94, a. 2, ad 2; I-I, q. 90, a. 1; I-I, q. 71, a. 2; *In Ethicorum*, L. VII, 322 y passim; *Contr. Gent.*, III, cc. 111-112. Para la inteligencia de estos textos, vid. BOURKE, VERNON, "Right Reason in Contemporary Ethics", en: *The Thomist*, n° 38, Washington, 1974, pp. 106-124.

<sup>15</sup> D'ARCY, ERIC, *Conscience and Its Right to Freedom*, Sheed and Ward, New York, 1961, pp. 52-54.

<sup>16</sup> BEUCHOT, MAURICIO, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, UNAM México, 1981, p. 97 y sgs.; MAC INERNY, RALPH, o.c., p. 43 y, del mismo autor: "On Knowing Natural Law", en: *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, ed. L. Elders y H. Hedwig, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1984, pp. 133-142.

<sup>17</sup> Vid. THERON, STEPHEN, *Morals as Founded on Natural Law*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 1988, p. 98.

<sup>18</sup> MASSINI CORREAS, CARLOS I., "Tomás de Aquino y el desafío de la ética analítica contemporánea", en prensa en el *Anuario Filosófico*, de la Universidad de Navarra.

<sup>19</sup> O'CONNOR, D. J., *Aquinas and Natural Law*, Mac Millan, London, 1967, pp. 65-66 y 74.

evidente para algunos y no en sí mismo, con lo que no tendría el valor objetivo que le atribuye Santo Tomás. "Cuando una proposición P es auto-evidente (self-evident), ella debe ser siempre auto-evidente para alguien. La distinción de Santo Tomás entre proposiciones auto-evidentes *en sí mismas* y auto-evidentes *para nosotros*, tiende a disimular esta importante verdad. Y P se dice evidente para aquellas personas para quienes su verdad les parece obvia sin inferencia";<sup>20</sup>

c) la afirmación del Aquinate acerca de la inmutabilidad del primer principio práctico no es coherente con su otra afirmación acerca de la mutabilidad parcial de ciertas determinaciones particulares de la ley natural; según O'Connor, existe aquí una alternativa: o el primer principio es inmutable y entonces deben serlo sus conclusiones, o estas conclusiones son mutables y, por lo tanto, debe serlo también el primer principio. "En este último caso —escribe O'Connor— la teoría, en su aplicación, es tan relativista como cualquier otra".<sup>21</sup>

El análisis crítico detallado de estas impugnaciones exigiría una extensión de la que aquí no disponemos; no obstante, bastarán algunos breves desarrollos para mostrar someramente su verdadero alcance y evaluar su pertinencia. Seguiremos en ellos el orden en que han sido expuestas las diversas objeciones.

Frente a la primera objeción, es necesario recordar que, para Santo Tomás, las proposiciones autoevidentes no son tautológicas, ya que en ellas la significación del sujeto no es idéntica a la del predicado: el sujeto significa el elemento "material" o determinable de la proposición y el predicado significa el elemento determinante o "formal" concretizado en el sujeto.<sup>22</sup> El sujeto y el predicado cumplen en ellas funciones diversas y, por lo tanto, su significación no puede ser la misma: en nuestro caso, "bien" puede significar —analógicamente, se entiende— ya sea el ente objeto del apetito, la perfección que lo hace apetecible o la plenitud que alcanza a quien lo obtiene.<sup>23</sup> Por su parte, "ha de perseguirse" significa la relación de necesidad deóntica por la que todos los hombres han de perseguir el bien en sus acciones,<sup>24</sup> e.d., una noción diferente de la anterior.

Por otra parte, y tal como lo ha puesto en evidencia Mauricio Beuchot, "para el tomismo, el nexo de conveniencia entre el sujeto y el predicado de la proposición 'analítica' (mejor: '*per se*') es conocido a través de una inducción abstractiva: los conceptos del sujeto y del predicado se conocen por una abstracción inmediata, que supone implícitamente una inducción o base empírica resumida, es decir, una abstracción a partir de las imágenes correspondientes al sujeto y al predicado, abstracción que nos da a conocer la naturaleza

<sup>20</sup> O'CONNOR, D. J., *o. c.*, p. 67.

<sup>21</sup> O'CONNOR, D. J., *o. c.*, p. 79.

<sup>22</sup> Vid. BEUCHOT, MAURICIO, *Elementos de Semiótica*, UNAM, México, 1979, pp. 271 y sgs. y LARKIN, MIRIAM TH., *Lenguaje in the Philosophy of Aristotle* (Janua Linguarum), Mouton, The Hague-Paris, 1971, pp. 21-44.

<sup>23</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Maío*, q. 1, a. 2. Para la inteligencia de este texto, vid. DONA, CARLOS, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona, 1987, pp. 151 y siguientes.

<sup>24</sup> Vid. MASSINI CORREAS, CARLOS I., "Derecho, pensamiento y lenguaje", en: *Sapientia*, No 167-168, 1988.

universal de los conceptos del sujeto y del predicado. Pero la captación de la naturaleza del nexa —la conveniencia o inconveniencia entre sujeto y predicado (en nuestro caso, conveniencia o inconveniencia deóntica; CIMC)— no se da después de que se han comparado entre sí los conceptos resultantes de esa abstracción, sino que la naturaleza del nexa se capta al mismo tiempo que se realiza la abstracción... ”<sup>25</sup>

Por todo esto, resulta claro que el primer principio práctico, como en general las proposiciones autoevidentes, no es tautológico ni “formal ni ininformativo”, por el contrario, tiene su fundamento en la realidad —a través de la abstracción— y contiene una afirmación diversa de la del mero concepto del sujeto; es, lo reiteramos, “informativo” acerca de cuál ha de ser la dirección de la conducta humana. Esta nueva relación, que hemos llamado —siguiendo el uso actual— “deóntica”,<sup>26</sup> no sólo puede ser —en contra de lo opinado por O'Connor— el fundamento de proposiciones éticas concretas, sino que es el fundamento necesario de todas ellas, ya que no es posible pensar una proposición deóntica cualquiera que no suponga la existencia del primer principio práctico que ella se limita a determinar.

En lo que respecta a la segunda de las impugnaciones de O'Connor, la referente al carácter subjetivo de la evidencia, es bien claro que el profesor de Exeter confunde el carácter “per se nota” de ciertas proposiciones con la certeza en materia contingente que, por tratarse de un estado de la mente por el que ésta se adhiere a una proposición como verdadera, es fundamentalmente subjetiva e inclusive puede tener por objeto una proposición falsa.<sup>27</sup> Dicho de otro modo, la certeza en materia contingente es siempre “para alguien”, pero no debe ser confundida con la evidencia objetiva de ciertas proposiciones, en especial de aquéllas que son “per se nota” o evidentes por sí. En ellas, lo determinante es el carácter de la verdad conocida y no la actitud del sujeto a su respecto.

#### IV. *La reformulación de A. Kenny*

La tercera de las oposiciones elaboradas por O'Connor ha recibido posteriormente una reformulación por parte de Anthony Kenny, quien pretende con ella haber establecido la “inadecuación” de la ética objetiva de la bondad. Kenny comienza diciendo que “esta línea de pensamiento —la de Aristóteles y Tomás de Aquino— es muy diferente de la moda filosófica contemporánea”,<sup>28</sup> afirmación con la que estamos completamente de acuerdo, pero en la que no alcanzamos a percibir la fuerza argumentativa necesaria como para desarticular a la moral tomista. Pero Kenny sigue adelante, y reitera la afirmación de O'Con-

<sup>25</sup> BEUCHOT, MAURICIO, *Conocimiento, causalidad y metafísica*, Universidad Veracruzana, Xalapa - México, 1987, p. 51.

<sup>26</sup> Acerca del uso de “deóntico” y “deóntica”, vid. SOAJE RAMOS, GUIDO, *El concepto de derecho* (Mimeo), vol. 3, INFIP, Buenos Aires, 1976, pp. 31-32.

<sup>27</sup> Vid. LLANO, ALEJANDRO, *Gnoseología*, EUNSA, Pamplona, 1983, pp. 52-58 y 76-81.

<sup>28</sup> KENNY, ANTHONY, “Practical Reason and Practical Appetite”, en: *Practical Reasoning*, ed. J. Raz, Oxford U.P., Oxford, 1978, p. 77.

nor acerca de que la variabilidad en las conclusiones de las inferencias prácticas supone la inadecuación del primer principio práctico, en especial en cuanto a su inmutabilidad y universalidad. “La noción de una premisa —resume Kenny— que es lo suficientemente específica como para fundar conclusiones prácticas es seguramente quimérica”.<sup>29</sup>

El argumento de Kenny para sostener esta afirmación puede ser resumido del siguiente modo: i) el mismo Tomás de Aquino ha admitido la posibilidad de una mutación en las conclusiones de las inferencias morales; ii) esto contradice las afirmaciones de la lógica veritativa según la cual una afirmación o es verdadera o es falsa, ya que si una de las conclusiones es verdadera la otra —distinta— ha de ser necesariamente falsa<sup>30</sup>; iii) de aquí se sigue que el primer principio es inadecuado, ya que no es posible que sea el fundamento de proposiciones diversas, es decir, que de él se siga una vez una afirmación X y otra una afirmación A distinta de la primera. Por todo ello, sería necesario abandonar la “lógica del bien objetivo” y adoptar una lógica de la satisfacción, basada en la contemporánea teoría de la decisión.<sup>31</sup>

El error de este razonamiento aparece evidente si se considera que toda inferencia deductiva, tanto en el orden especulativo como en el práctico, ha de tener más de una premisa, es decir, que de la sola proposición que expresa el primer principio práctico nada puede seguirse.<sup>32</sup> En efecto, para que la proposición “devolver lo prestado ha de hacerse” se siga del primer principio práctico, es necesaria la mediación de la menor “devolver lo prestado es un bien”. Y la conclusión es en este caso deóntica en razón de que ella ha de seguir a la premisa más “débil”, que en este caso lo es —en razón precisamente de su deonticidad— el primer principio.<sup>33</sup>

Lo que ocurre en los casos de mutación de las conclusiones prácticas, es que ella se sigue de un cambio en el contenido de la premisa menor, como en el caso —el ejemplo es de Santo Tomás— de que quien nos pida la devolución de un arma prestada sea un homicida que la necesita para cometer un crimen. En ese caso, la devolución no puede ser juzgada como un “bien” en razón de la vigencia de una norma superior: la que proscribe cooperar a un homicidio, que invalida en ese caso la obligación de devolver. No se trata, por lo tanto, de que las proposiciones sucesivas: “debe devolverse lo prestado” y “no debe devolverse lo prestado”, hayan de ser la una verdadera y la otra falsa, sino que se refieren a situaciones diversas, designadas a través de proposiciones que funcionan como premisas menores de inferencias también diversas. Llama la atención que Kenny, que pasa por ser un experto en lógica y llena sus trabajos

<sup>29</sup> KENNY, ANTHONY, *o. c.*, p. 77.

<sup>30</sup> En estricta lógica, esto no es siempre así: para que dos proposiciones diversas hayan de ser la una verdadera y la otra falsa, es preciso que se hallen en estricta relación de “contradictoriedad”; vid., entre otros, ZIEMBIŃSKI, ZYGMUNT, *Practical Logic*, D. Reidel Publishing Co., Warszawa, 1976, pp. 211-217.

<sup>31</sup> KENNY, ANTHONY, *o. c.*, p. 79.

<sup>32</sup> Sobre el tema del “silogismo práctico”, vid. COOPER, JOHN M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard U.P., Cambridge, 1977 pp. 1-18.

<sup>33</sup> Vid. KALINOWSKI, GEORGES, *Introducción a la lógica jurídica*, trad. J. A. Casaubón, EUDEBA, Buenos Aires, 1973, pp. 129-186.

de fórmulas y ejemplos lógicos, no se haya apercebido de esta sencilla solución a su aporía.

### V. Conclusiones

Los argumentos hasta aquí desarrollados nos permiten extraer dos conclusiones principales, que expondremos del modo más sucinto posible. La primera de ellas consiste en que las objeciones más serias planteadas al primer principio práctico en su formulación tomista —existen otras como las de Hare<sup>34</sup> o Mackie,<sup>35</sup> que suponen un claro desconocimiento de la filosofía de Santo Tomás— no logran vulnerar ni la formulación, ni el modo de conocimiento, ni la necesaria función de ese principio. Planteadas desde perspectivas filosóficas muy diversas de las de Aquinate, y sin haberse adentrado lo suficiente en el alcance de sus doctrinas y en la semántica de su vocabulario filosófico, esas impugnaciones terminan errando el blanco o, como en el caso de Kenny, elaborando objeciones muy fácilmente superables.

La segunda conclusión se refiere a que no lograda la refutación del primer principio práctico, permanece en pie su valor como fundamento último y universalísimo de toda la razonabilidad práctica, en especial de los saberes éticos, que sin ese principio se verían privados de su raigal practicidad. Y como consecuencia de ese valor que permanece, quedan contradichas todas aquellas argumentaciones contra el objetivismo ético que, frustrada su objeción de “naturalismo” o “descriptivismo”, han centrado sus esperanzas en la invalidación del principio que explica la posibilidad de fundar proposiciones éticas con el concurso de afirmaciones acerca de la naturaleza del hombre.<sup>36</sup> En definitiva, queda en claro una vez más la inanidad de los esfuerzos destinados a privar a la regulación de la praxis humana de todo fundamento objetivo y lograr, de ese modo, cierta plausibilidad a las soluciones subjetivistas, consensualistas, prescriptivistas o consecuencialistas de la ética. Mal que les pese a todos estos impugnadores, la ética ha de ser objetiva o no ser propiamente ética, y en la fundamentación de esta objetividad juega un papel insustituible el primer principio práctico, que es como la estructura radical de todo orden que cumpla con las exigencias de una racionalidad abierta y consecuente.

CARLOS I. MASSINI CORREAS

<sup>34</sup> HARE, R. M., *Freedom and Reason*, Oxford U.P., Oxford, 1978, pp. 69-70.

<sup>35</sup> MACKIE, J. L., *Ethics - Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, London, 1977, pp. 46-49.

<sup>36</sup> Vid., NOWELL - SMITH, P. H., *Ética*, trad. G. Gutiérrez López, Estella, Ed. Verbo Divino, 1977, p. 204.

## LA JUSTIFICACION DE LOS JUICIOS MORALES EN TOMAS DE AQUINO

En los juicios morales el intelecto humano opera una reflexión sobre la naturaleza y la conciencia de la actividad libre del hombre, es decir, desde lo que el hombre *es y puede hacer*, para enunciar lo que *ha de hacer o debe hacer*, de forma tal que si en la composición que todo juicio importa se afirma *X es real*, *X existe*, en los juicios morales se afirma que *X ha de ser o X debe ser*. “Iudicare de aliquo potest intelligi dupliciter. Uno modo, sicut vis cognitiva diiudicat de proprio obiecto; secundum illud Iob 12, 11: *Nonne auris verba diiudicat, et fauces comendentis saporem?* Et secundum istum modum iudicii, Philosophus dicit quod *unusquisque bene iudicat quae cognoscit*, iudicando scilicet an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundum quod superior iudicat de inferiori quodam practico iudicio, an scilicet ita debeat esse vel non ita”<sup>1</sup>

En verdad, según Santo Tomás, en la primera operación del intelecto, “acceptio” o “repraesentatio” (“cognoscendo *quod quid est*”), el espíritu humano se hace semejante a lo conocido pero aún no lo sabe, es por la segunda operación cuando el intelecto no sólo se hace semejante a lo conocido sino que por reflexión conoce y juzga acerca de la misma y así en el intelecto, y sólo por esa operación, se da la verdad o falsedad, pues la verdad exige que aquello que el intelecto dice y conoce “*esse rei aequatum, ut scilicet ita sit in re sicut intellectus dicit*”<sup>2</sup> Siendo, entonces, que la razón formal de verdad consiste<sup>3</sup> en una “comparatio”, “convenientia” o “correspondentia” del ente al intelecto, resulta, entonces, que el juicio es la operación adecuada en que la verdad se enuncia, pues el juicio, por su naturaleza *refleja*, puede conocer el principio activo (intelecto) y el acto (representación) como también la proporción del principio y del acto con el objeto conocido. El intelecto humano por su naturaleza espiritual es capaz de una *reflexión completa* sobre su acto y sobre sí al conocer que conoce algo distinto de sí, y en esa *reflexión* radica su índole operativa y en ella se enuncia “*per prius*” la verdad de las cosas.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 1-2 S. Teol., 93, 2 3m.

<sup>2</sup> 1 C. Gent. 59, Cum enim. “Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo *quod quid est*; sed quando iudicat rem ita se habere sic ut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo: nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicationem, vel applicat alicui rei significatae per subiectum vel removet ab ea”, 1 S. Teol. 16, 2c.

<sup>3</sup> “Verum dicitur per prius de intellectu et per posterius de re sibi adaequata; et utroque modo convertitur cum ente, sed diversimode, quia secundum quod dicitur de rebus, convertitur cum ente per praedicationem: omne enim ens est adaequatum intellectui divino, et potest sibi adaequare intellectum humanum, et e converso. Si autem accipiatur verum prout dicitur de intellectu, sic convertitur cum ente quod est extra animam, non per praedicationem, sed per convenientiam; eo quod quilibet vero intellectui oportet quod respondeat ens aliquod, et e converso. Ver., 1, 2 1m.

<sup>4</sup> “Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu”, *ibid c.*

Esta capacidad del espíritu humano de "juzgar" lo "iluminado" por él, habla de un proceder crítico del mismo intelecto, válido para todo juicio y no sólo para los juicios científicos, en que se realiza un ascenso justificatorio por recurso a los primeros principios. Registramos, entonces, una justificación ínsita a la misma estructura de todo juicio como justificación prefilosófica o natural por no darse un proceder demostrativo explícito. La reflexión que todo juicio importa es una actitud "naturalmente crítica" y la perfección de este comportamiento natural es lo que da origen a la ciencia y es piedra de toque de su proceder justificatorio. Por ello, distingue Santo Tomás entre una justificación por perfecto uso de la razón y una justificación por connaturalidad o virtud. "*Sapientia importat quamdam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem: sed per quamdam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis*".<sup>5</sup>

Lo mismo acaece en la esfera moral donde cabe distinguir en el orden particular, 1 - el juicio especulativo-estimativo de la conciencia moral; 2 - el juicio práctico de la elección (que si es virtuoso es prudencial); 3 - el juicio de la synderesis como hábito de los primeros principios práctico-morales. "*Iudicium conscientiae et ex liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt, et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt enim quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu; competit autem iudicium conscientiae in via qua esse examinans; et in hoc differet iudicium utriusque a iudicio synderesis et differunt iudicium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium est iudicium electionis*".<sup>6</sup>

Por todo ello la "justificación científica de los juicios morales"<sup>7</sup> es un asunto solidario de una actitud y respuesta a ambos polos compuestos en la afirmación judicativa natural, es decir, por una parte supone ciertas concepciones acerca del conocimiento, ciencia y proceder científico, y por otra ciertos fundamentos metafísicos sobre el mundo, el hombre y el Absoluto Personal. Y en lo que respecta a la filosofía práctica, tal vez más que en otros órdenes, se da una estrecha y mutua incidencia entre la teoría del juicio y el saber, precisamente por el papel insoslayable de la razón en la ética y en la moralidad concreta. Tan es así, que las formulaciones contrarias a la doctrina tomista del juicio han reemplazado el equilibrio de la "aequatio" por un condiona-

<sup>5</sup> 2-2 S. *Teol.* 45, 2c.

<sup>6</sup> *Ver.*, 17, 1 4m.

<sup>7</sup> "*Cum enim sapientis sit ordinare et iudicare, iudicium autem per altiore causam de inferioribus habeatur; ille sapiens dicitur in unumquodque genere, qui considerat causam altissimam illius generis (...). Et rursus, in genere totius humanae vitae, prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem unde dicitur *Prov.* 10, 23: sapientia est viro prudentia", 1 S. *Teol.* 1, 6c.*

miento determinante y autónomo de la razón sobre la moralidad, del acto del juicio sobre el objeto, o viceversa, del objeto sobre el acto.<sup>8</sup>

Por otra parte, siendo el juicio un proceder naturalmente reflejo y por tanto "crítico", su *justificación* a la postre no es otra cosa que elucidar esa reflexión que el juicio importa y en el orden moral, por ser el bien moral un bien racional (al consistir la perfección moral en la aplicación a la conducta circunstanciada de los juicios universales y primeros de la synderesis), su justificación es constitutiva de la misma moralidad. Pensemos que hoy la tan mentada búsqueda del criterio de verdad, pasaporte para instalar un conocimiento con valor científico, no es sino el motivo último, universal y objetivo de certeza que para Santo Tomás consiste en hacer evidente el objeto, de un modo mediato y a la luz de verdades, de principios, ya evidentes a los que están unidos con un nexo de consecuencia manifiesta. De ahí que en los juicios morales particulares o en aquellos juicios universales no principios, el criterio es una *armonía, equilibrio, orden*: de esa tensión o desnivel propios del orden moral, entre dado-darse, ser-deber ser, real-ideal, en sí-para mí, pero también entre las certeza y las dudas, o dificultades, propias de la falibilidad de la conducta libre humana.

### *Juicios y ciencia*

1. - La cuestión de la justificación filosófica de los juicios morales en Santo Tomás es ante todo solidaria de admitir el carácter de "ciencia" de la filosofía moral haciéndose cargo de que su objeto propio, la libertad humana, en tanto que ordenada y regulada hacia fines rectos, es un objeto dinámico y de proceder hipotético. No obstante ello, es susceptible de universalidad y necesidad. La *universalidad* se manifiesta en la abstrahibilidad objetiva de los primeros principios, o de las verdades universales no primordiales y la implicancia (lo con-sabido) de lo universal en toda estimación concreta. En lo que hace a la *necesidad* moral, ésta se evidencia en ciertas reglas determinadas y ciertas que expresan la "necesidad de realización" del bien moral. Claro es advertir, que el carácter "universal" y "necesario" del objeto moral no es susceptible de verificación sensible sino de otro tipo de constatación o prueba. La piedra de toque es la misma moralidad vivida en cuanto concreción del justo medio virtuoso fruto del ascenso de la razón en busca de los primeros principios y posterior regreso para concretar lo más indeterminado posible (universal) del modo más preciso (lo particular y concreto).

2. - Esa nota de "forzosidad" de la moralidad conduce a que el hombre tiene que justificar toda su vida, acto por acto al ajustar su realidad presente a una realidad futura, ajustar el ser con el deber ser, lo dado con el ideal. En este sentido estamos frente a una "autojustificación" que adecua determinadas

<sup>8</sup> Piénsese que tal desintegración no sólo acontece por una autonomía desvitalizante de la razón práctica, sino, a la inversa, cuando el objeto moral coacciona el libre albedrío con la consecuente reducción al orden material, técnico o del placer que despoja a la ciencia y al orden morales de la armonía y la plenitud de la razón recta.

normas "universales", sean o no primordiales, a un sistema de preferencias, de modo tal que se concilia a la postre la ley natural, como norma última y fundamental, y estimaciones del sujeto que incluyen el proyecto fundamental hacia el fin último de la existencia humana. Pero esta proyección surge y se sustenta en determinados principios que serán realizados en la acción recta a modo de fin, pues en el *orden práctico los fines son los principios*.

3. - La finalidad de la justificación ética apunta siempre a la justificación de una conducta libre conforme a reglas que atienden a determinados fines rectos. Por ello, el descenso iluminativo desde los principios en busca de una determinación práctica (práctica aunque no deje de ser universal por filosófica) y el posterior regreso a los mismos para su justificación, no puede ser explicado propia y formalmente desde una perspectiva metafísica-deductiva que se sustenta en la mera forma vacía del ideal o del deber ser.

4. - En el otro extremo están las posiciones que optan por el polo contingente y circunstanciado de la conducta recta, de forma tal que la moral queda reducida a un sistema o clase de hechos entendidos al modo de hechos históricos, sociológicos, psicológicos o lingüísticos. Detengámonos en esta última interpretación. En la Filosofía del Análisis, la misma ética se constituye como crítica de los juicios morales, despojados de todo sentido real y desconectados de su raíz justificatoria que son los mismos juicios naturales. Esto se opera por un desprecio de la razón y de su papel en la ética, y así los juicios morales no trascienden la esfera de los hechos lingüísticos, y la moralidad, carente de la razón motivadora u ordenadora, busca alguna salida que no puede ser sino irracional, sea en términos pragmáticos, imperativos o hedonistas. Resurge el esquema de la ética como Historia de las Costumbres, aunque se recrudece el panteo, pues, si bien es una ciencia absoluta y exclusivamente teórica, lo explicado no son las conductas sino aquello que de ella *se dice*, los mismos juicios lógicamente concebidos.

5. - En último término, la cuestión de la validez científica de los juicios morales, implica hacerse cargo de la operabilidad de su objeto propio y de la practicidad del conocimiento respectivo. Si la filosofía moral no es un saber conforme a un proceder deductivo es porque la conducta libre, si bien es susceptible de especulación, también exige, si es respetada en su especificidad, un tratamiento práctico-normativo. El conocimiento del operable como tal (y no varía esto que el conocimiento sea de índole filosófica) pide una afirmación que, haciéndose cargo de la verdad del objeto, se dirija a éste "por reflexión" para incitar, ordenar, reglar la conducta en orden a sus legítimos fines. La ética, como ciencia práctico-normativa, tratará de conocer lo que es *en y por* nosotros aunque aún no sea, y comprender nuestro destino para encaminar adecuadamente la marcha de la libertad.

\*\*\*

6. - Por el carácter subordinado de la ética respecto de la metafísica, no puede negarse la justificación última de los juicios éticos por recurso a juicios develadores y fundantes de ese orden. "Omne ens est bonum", "Omne ens agit propter finem", "Deus ut Summum Bonum", son contenidos de verdad que han

de funcionar como piedra de toque en la *resolutio* total, pero, mediando entre ellos y las conclusiones éticas, los juicios implicados en la *synderesis* como hábito de los primeros principios práctico-morales y otros deducidos de estos universales aunque no primordiales.

### *La justificación filosófica de los juicios morales*

1 - La relación que el objeto moral guarda con los principios es de un doble proceder, el de la develación y el de la justificación. Por el primero, la razón humana partiendo de los principios, que en el orden práctico son los fines naturales, busca alcanzar ciertas conclusiones que habrán de funcionar como medios (principios intermedios) y la segunda en que desde el último medio se procede hacia su justificación en el último fin. El proceder parte de los primeros principios práctico-morales que son *fines-valores* (aspecto télico) y *normas primeras* (aspecto regulativo), es decir, metas proyectivas correlativas a la naturaleza y que guardan exigencias primordiales inmediatas que, al ser indeterminadas, guardan otras que pueden ser explicitadas en el proceso discursivo. De ahí el proceder se dirige discursivamente a develar las conclusiones que van a funcionar como medios para alcanzar aquellos fines. Estos medios no son meros medios, sino fines intermedios, y tales principios no son sino los enunciados de la ley natural y están contenidos en el hábito de la *synderesis*. Entre estos fines ocupa un lugar privilegiado el fin último de la existencia humana, explícitamente como bien humano, perfecto, e implícitamente como fin último concreto, es decir, como *tal* bien humano perfecto.

2 - En lo que hace a la misma justificación de los primeros principios se ha de decir que son indemostrables porque gozan de una evidencia inteligible inmediata que se manifiesta por el solo ejercicio de la razón humana. Pueden ser justificados indirectamente en la resolución al principio de no-contradicción, pero la negación de su evidencia importa una actitud cognoscitiva, por ausencia de develación del objeto, o una actitud moral, como ceguera volartiva, orgullo radical, hedonismo, etc. Por ello, Santo Tomás sostiene que la justificación y reflexión por recurso a los primeros principios conlleva y pide una reflexión a la misma experiencia sensible. "Sed perfectum *iudicium* intellectus non potest esse in dormiendo, eo quod tunc ligatus est sensus, qui est primum principium nostrae cognitionis. Iudicium enim fit per resolutionem in principia, unde de omnibus oportet nos iudicare secundum id quod sensu accipimus, ut dicitur in *III Caeli et mundi*".<sup>9</sup> "Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus; unde Philosophus dicit in *III Caeli et mundi*, quod complementum artis et naturae est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis iudicare; et similiter dicit in *VI Ethicorum* (capit VIII), quod *sensus sunt extremi sicut intellectus principiorum*, extrema appellans illa in quae fit resolutio iudicantis".<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Ver., 28, 3 6m.

<sup>10</sup> Ver., 12, 3 2m.

3- Más allá de la esfera específicamente moral el pedido de una justificación de los principios morales hace referencia al *fundamento ontológico* que implica, por una parte, un fundamento próximo que es la índole del “valor moral” y, por otra, un fundamento último que es el “*Ipsum Esse Subsistens et Summum Bonum*”.

El valor moral es un bien racional, pues la perfectividad que prodiga está mediada por la rectificación racional. En verdad, la actualidad perfectiva, propia del bien, es actualidad moral en tanto que  *juzgada como tal* por la razón recta que es capaz de juzgar la “adecuación” de la voluntad a los fines rectos y en especial al fin último de la existencia humana y, en consecuencia, justificar la legitimidad moral de un valor. Tal rectificación racional que el valor moral implica, fundamenta su necesidad objetiva y, por lo tanto, el que se constituya en una exigencia de conducta o en una obligación moral. “*Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quis faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operatur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit: scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debium finem*”.<sup>11</sup> El valor moral de suyo y por tal rectificación se dirige al sujeto con una exigencia de realización en la conducta que nos manifiesta, por una parte, su índole *absoluta* y, por otra, su índole *existencial*, por lo que se constituye en el *fundamento ontológico próximo de la moralidad*.

Empero, ambos caracteres invariablemente piden y nos remiten a una necesidad y absolutez en el mismo acto de ser, propia del “*Ese Subsistens y Summum Bonum*”. *Dios como ser necesario y absoluto* justifica la absolutez axiológica del valor moral y, a la vez, por la realidad de la exigencia moral y del sujeto para el que ésta es una exigencia, se da la participación en la ley natural del Supremo Providente.

“*Ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens*”.<sup>12</sup>

“*Unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis*”.<sup>13</sup>

“*Cum nihil aliud sit Dei providentiae quam ratio ordinis rerum in finem, necesse est omnia, in quantum participant esse, in tantum subdi divinae providentiae*”.<sup>14</sup>

### *La justificación del juicio prudencial*

El peculiar modo como Santo Tomás ha conceptuado el juicio, a *saber* como una *reflexión* completa del espíritu sobre sí mismo y sobre su acto, nos

<sup>11</sup> 1-2 S. Teol. 57, 5c.

<sup>12</sup> 1 S. Teol. 4, 2, 3m.

<sup>13</sup> 1 S. Teol. 6, 4c.

<sup>14</sup> 1 S. Teol. 22, 2c.

ha permitido develar un horizonte muy rico de posibilidades humanas de crecimiento. En un mismo acto, que tiene la prerrogativa de una conversión completa sobre sí y que es la función más privilegiada de la que goza el espíritu humano, convergen la independencia operativa de la potencia y lo real como actualidad especificadora y enriquecedora. No es necesario, asegura Santo Tomás, una respuesta desde la inmanencia del sujeto para manifestar la superioridad del hombre y de su principio intelectual. Muy por el contrario, en un mismo proceder intelectual, al tener conciencia de sí, toma conciencia de la riqueza de la realidad que es principio del pensar y piedra de toque en la justificación.

Por ello, la *reflexión* es ante todo *el lugar de la verdad* y, consecuentemente, por ello mismo, por la reflexión a *las verdades primeras*, obtiene el intelecto la justificación de lo enunciado en él.

Empero, no sólo el orden del conocimiento se explica y enriquece con el proceder judicativo sino que, según Santo Tomás, para el mismo *vivir bien*, que consiste en *operar bien*, se requiere una reflexión de la virtud por la que se disponga adecuadamente al fin debido y se ordene todo lo que es para tal fin.<sup>15</sup> Por ello que la verdad del intelecto práctico consiste en una conformidad con las realidades contingentes que caen bajo el dominio de la voluntad recta. "Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, quae voluntate humana non fiunt: sed solum in contingentibus quae possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici; circa factibilia quidem, ars; circa agibilia vero, prudentia".<sup>16</sup>

La necesidad de la prudencia surge de la necesidad de determinar en el terreno de lo contingente y particular lo que es conveniente, adecuado u ordenado a los legítimos fines del actuar moral. Nuevamente, la reflexión del intelecto, en este caso del intelecto práctico, requiere y en ella se asienta una virtud como cualidad perfectiva del mismo juicio moral que es la virtud de la prudencia. Esta virtud no suple el juicio natural de la synderesis, sino que precisamente hace que la razón sea plenamente recta por la aplicación de tales principios universales a los casos particulares, "in ratione practica praexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis, ut supra habitum est; et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium".<sup>17</sup>

<sup>15</sup> I. S. Teol. 2, 57, 5c.

<sup>16</sup> "Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, quae voluntate humana non fiunt: sed solum in contingentibus quae possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici; circa factibilia quidem, arts; circa agibilia vero, prudentia", I S. Teol. 57, 5 3m.

<sup>17</sup> 2-2 S. Teol. 47, 6c.

El acto del juicio es un dinamismo privilegiado y misterioso en el que se resumen las más altas posibilidades de la persona humana y tanto en lo que respecta a su estructura ontológica como a sus funciones específicas. En el juicio el hombre toma conciencia de su ser y es lugar de la verdad, por él se concreta el proceder justificatorio y desde esa conciencia y, por su proceder, hallan su concreción las más altas realizaciones de la vida moral.

MARÍA C. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI  
*Instituto de Filosofía Práctica - CONICET*

## EL SABER DEL ARTE

En la *Suma Teológica* (1-2, 57,3) se encuentra aquella definición del arte de cuño aristotélico, como *recta razón* de las cosas que se hacen, o de algunas cosas que deben hacerse, *recta ratio factibilium*. No se trata, por lo tanto, de un mero hacer, sino de un hacer orientado por la *recta razón*, es decir, que es obra de la razón, y de la razón en cuanto está rectamente ordenada a un determinado fin. Esto implica un modo peculiar de acceder a dicho fin, un modo ajustado a la razón, en donde el fin perseguido ordena el proceder de la razón, orientándola adecuadamente. Esto, además, quiere decir que el quehacer artístico debe ajustarse a normas o reglas conducentes a la realización de las obras intentadas.

Las reglas o normas configuran lo que vendrá a ser la forma de los objetos, esas formas inteligibles que harán de esos objetos que sean lo que son y no algo distinto. En la forma del objeto se funda, pues, la regla o norma que lo constituye. Así, por ejemplo, si un artífice desea fabricar un reloj, las normas o reglas a que debe ajustarse su labor, están dadas por lo que es el reloj mismo, existiendo previamente como *eiemplaridad* en la mente del artífice, de manera que éste no puede proceder arbitrariamente o de cualquier manera; el artífice, en este caso el relojero, deberá pues atenerse a las exigencias de la forma del reloj mismo. Es el reloj lo que dicta la actividad del fabricante.

Lo dicha muestra que el arte es primariamente un saber, claro está que un saber hacer, o sea, un saber que no es teórico o especulativo, sino un saber práctico, o más propiamente poético, pero siempre se trata de un saber. Este saber hacer para el logro de su cometido y de los distintos pasos conducentes a su fin debe implicar la posesión de las normas o reglas a modo de una cualidad intrínseca, un haber o hábito que faculte al sujeto actuante la realización de las obras propuestas. De esa manera, si bien las normas a que se ajusta el artífice son universales y pueden considerarse abstractamente, el hábito que las ejercita es concreto y tiene su raíz última y sustentáculo en el yo profundo de la persona. El hábito se superpone, por así decirlo, a la naturaleza específica e innata, constituyéndose en una segunda naturaleza; pero los actos son de la persona, o del supuesto (*actiones sunt suppositorum*).

El saber hacer, pues, propio del artífice y el hábito que comporta, tiene su principio en la unidad de la persona, en el todo de la persona, lo cual hace que tal hábito no se dé completamente aislado o separado sino que posea también algunos caracteres de otros hábitos o saberes, como asimismo matices y facetas que provienen de la unidad de la persona. La *recta ratio factibilium*, o *recta razón* de las cosas que se fabrican, no será de hecho tan sólo razón sino que estará ligada también a la voluntad, a los sentimientos y a otras afecciones del alma.

Nos interesa aquí, sobre todo, determinar los factores que inciden en la tarea del arte como hábito productivo, del arte en el sentido estético especialmene, no sólo en cuanto lo acompañan sino en cuanto lo preceden, factores de carácter cognoscitivo y afectivo. Estos constituyen a su modo también un saber, que precede al saber propiamente productivo, al cual impulsa y vivifica. Se trata de un saber no exclusivamente racional sino de experiencia, una experiencia existencial, cabría decir, y hasta en cierto modo prerracional; su fundamento está en el espíritu encarnado, en el conocer y el querer, en el amor, la sensibilidad, la imaginación y el recuerdo.

Esto, que se refiere a toda actividad creativa, y que es como un entusiasmo creador, se presenta de una manera especial en el quehacer artístico en el sentido estético. Allí se da con mayor plenitud la intervención de algo más que la *ratio factibilium* en la elaboración de la obra de arte. Recordemos en tal sentido el texto de la *Suma* (1-56-1), en donde Santo Tomás, a propósito del pasaje bíblico referente a que el Espíritu de Dios se movía sobre las aguas hace la comparación con el amor del artista que campea sobre la materia de la que ha de educir la obra de arte, “como el amor del artífice —dice literalmente— es llevado sobre el material para educir la obra”. He ahí pues una referencia a a ese amor previo a toda operación del hábito en el orden de la *recta ratio factibilium*, o razón productiva. Y agrega, en otra parte, que “el artífice obra por el verbo concebido en su intelecto y por el amor de su voluntad hacia algo que se tiene por fin”, *aliquid relatum* (1, 45-6).

Hay pues un saber diríase prerracional en el que intervienen también las potencias afectivas, que por cierto no son cognoscentes de suyo, pero cuyas operaciones entran también en el campo de la consciencia; es un saber, si se quiere, de experiencia y de intuición, anterior al saber propiamente poético en el sentido de la recta dirección de los actos conducentes a la ejecución de la obra. Es como un entusiasmo creador, según decíamos, previo, reiteramos, a la *recta ratio factibilium*. Algo semejante acaece en el orden teórico, en el plano del saber filosófico con el asombro, o la admiración, *thaumazein*, de que habla Platón en el *Teeteto*, y Aristóteles en la *Metafísica*, en cuyo comentario Santo Tomás lo señala como un origen del filosofar, previo, por lo tanto, a la tarea propiamente racional y argumentativa.

También en la conducta ética del hombre, y particularmente en lo que se refiere a la virtud de la prudencia, *recta ratio agibilium*, virtud ésta que preside y ordena todas las demás virtudes, nos encontramos con que la buena voluntad y el amor son los que habrán de impulsar y dar vida a la recta razón de las acciones. Tal es el significado de la conocida expresión agustiniana *ama et fac quod vis*, ama y haz lo que quieras. La virtud de la prudencia estaría así supereditada en último término al amor y, en un grado más elevado, al amor a Dios y al amor al prójimo.

De esa manera, entonces, estados afectivos, como el amor, el entusiasmo, o el asombro, estados afectivos, por supuesto, que implican también conocimiento, y que por ello son también en cierta manera, modos de saber, promoverían y darían vida a la razón, tanto en la producción artística, como en la actividad

teórica, o en el comportamiento ético. Hasta cabe señalar esto mismo para muchas otras formas del actuar humano. En el saber científico, por ejemplo, se pueden detectar estos estados del alma para los descubrimientos y el progreso del saber. En tal sentido, dice Claude Bernard, en el *Método experimental*, que “el sentimiento engendra la idea o la hipótesis experimental”; es decir, la interpretación anticipada de los fenómenos.

Dentro pues de un saber poético, entendido en su sentido más amplio y abarcador cabría distinguir entonces entre un conocimiento de experiencias vivenciales captadas intuitivamente, por una parte; y, por la otra, la *recta ratio factibilium* o razón ordenadora de los sucesivos pasos conducentes a la realización de la obra de arte. Esto es lo que correspondería a la *tejné* o virtud productiva del arte, o del artefacto, la cual no sería lo mismo que el espíritu creador que la promueve. En tal sentido es oportuno recordar lo que dice Platón en el diálogo *Ion*, acerca de la diferencia entre la *tejné* y la inspiración.

En dicho diálogo, en efecto, Sócrates le aclara a Ion, el cual no se explica por qué canta de un modo superior y excelso los versos de Homero, no sucediéndole lo mismo con otros poetas, aunque se haya esmerado en aprenderlos, que el saber que posee de Homero no proviene del aprendizaje, no es producto de la *tejné*, sino que se debe a la inspiración y al entusiasmo, que está por encima de la mera virtud del arte. “Hasta el momento de la inspiración, le dice Sócrates a Ion, todo hombre es impotente para hacer versos y pronunciar oráculos”, y luego agrega que los poetas no componen merced al arte sino por “inspiración divina”. Pero no solamente el poeta, sino también el aeda, su intérprete, como es Ion, y los que oyen participan de ese entusiasmo y ese fervor que se recibe de las musas y que posee un origen que trasciende la capacidad de un aprendizaje exclusivamente racional. El recurso platónico a las musas, propio del espíritu griego, es en definitiva la apelación a ese elemento de carácter vivencial que comprende toda auténtica actividad estética. Se trata de un saber en donde el conocer, el querer y el sentir se integran y se causan recíprocamente. En cambio, la tarea de la *tejné* concierne fundamentalmente a la objetivación, expresión y estructuración de la obra.

Estamos pues ante un saber, un saber de experiencia si se quiere, que precede al hábito productivo. Dice Santo Tomás que “la experiencia en los operables no sólo causa ciencia, sino también cierto hábito respecto de la costumbre, que facilita la operación” (*Sum.* 1-2, 40, 5). Habría pues un saber de percepción experimental, saber de percepción que significa cierto conocimiento, pues “la percepción, dice, significa cierta noticia experimental” (*Sum.* 1-43-5) y así refiriéndonos al conocimiento del arte, particularmente del arte en el sentido estético cabría señalar, como lo venimos diciendo, un momento previo en donde se da un conocimiento previo, experimental, intuitivo, respecto de algo que se encuentra en el sujeto, o en el alma, de un modo todavía impreciso, inacabado, casi más sentido que conocido, y que luego por el hábito artístico, por la *recta ratio factibilium*, conducirá a la elaboración de la obra de arte. Tal momento o estado del alma puede considerarse como un estado de inspiración, o como también decían los griegos, quienes entendían generalmente a los

estados afectivos como puestos de afuera, la voz de las musas. (La subjetividad en un sentido profundo es una conquista del cristianismo).

El arte estético es creación en la belleza, es realización en la belleza de una obra concreta, particular, para lo cual se requiere sin duda el hábito productivo, la condición de la *tejné*, la cual, sin embargo, como hemos visto, no es suficiente. Por ello es menester postular la trascendencia de la Belleza, que está más allá de toda realización o producción artística. La Belleza, que Dionisio pone como uno de los nombres divinos, atrae e invita, ya que *kalos*, belleza, se deriva, dice, de *kaleo*, que significa llamar.

Nuestra intención ha sido, entonces, en este breve escrito, señalar ese saber previo, saber de experiencia y vivencial, intuitivo, que precede y condiciona el buen logro del fin propuesto, en la tarea artística, y que orienta y en cierto modo conduce a la *recta ratio factibilium*, o recta razón de las cosas que se hacen.

JOSÉ MARÍA DE ESTRADA

## ¿ES LA TEOLOGIA UNA CIENCIA? \*

"Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt". *Eccl.* 24, *In Boeth. De Trin. Prol.*

"Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum unum". *Jo.* 17.3. *Prooemium in L. de Causis.*

"Nisi crederitis, non intelligetis". *Is.* 7.9, *In 1 Sent.* 1.3.

Hacia el final de su vida, probablemente en 1272,<sup>1</sup> Santo Tomás comenta el *Liber de Causis*, teniendo a la vista la reciente traducción latina de Guillermo de Moerbeke (1268), de *Elementos de Teología*, de Proclo. Había comentado ya la *Metafísica*, de Aristóteles, y redactado las dos primeras partes de la *Suma*. En el comentario al *Liber de Causis*, se ocupa de nuevo y, por última vez, —como dice Saffrey— de la problemática inherente a la primera parte de la *Suma Teológica*: Dios, los ángeles, las almas. Surgen así como temas, a propósito de esta jerarquía ontológica, la causalidad, la producción y distinción entre los seres creados, el gobierno divino. Entre los latinos, Tomás de Aquino determinó por primera vez que el *Liber de Causis* correspondía a extractos del libro de Proclo. Esta sutil advertencia demuestra la seguridad con que manejaba sus fuentes. Que la temática de la primera parte de la *Suma* no sea tan ajena respecto de la armazón conceptual de la obra de Proclo puede sorprendernos. Sabemos que el modelo de ciencia para el Aquinate está tomado de la episteme aristotélica. Sin embargo, la motivación para esta ponencia se originó en un interesantísimo artículo de W Hankey: "Aquinas First Principle: Being or Unity?"<sup>2</sup> cuya tesis principal es precisamente la continuidad estructural entre la *Suma*

\* Comunicación leída en la XV Semana Tomista (Buenos Aires, 5-8 de septiembre de 1990).

La intención de esta ponencia, bien formulada por el carácter interrogativo del título, se reflejó en el interesante debate que suscitó. Dirimir y precisar las diversas cuestiones formuladas requeriría un extenso desarrollo. Me remito al precioso aporte que proporciona el cap. 5 del libro de M. D. Chenu, *La Théologie comme science au XIIIe. siècle*, pero considero oportuno mencionar los temas que quedaron planteados:

- 1) Importancia de la aparición en Occidente, en el s. XIII, de la obra aristotélica para el surgimiento de la problemática de la teología como ciencia.
- 2) Posibilidad y alcance de la caracterización de los principios de la fe como evidentes.
- 3) Dificultades en la ubicación de esta ciencia como ciencia subalterna en relación con la ciencia de Dios y de los bienaventurados.
- 4) Necesidad y universalidad de esta, especialísima ciencia tanto en lo que respecta al objeto como al modo de conocimiento.
- 5) Obvia preocupación por aclarar la índole de la relación fe-razón cuando el agua se vuelve vino, sin mezclarse con él en una peculiar integración.
- 6) Vínculo *revelatum-revelabile* que llevó a preguntarse por la posibilidad de un "aumento" o "crecimiento" de lo revelado.

<sup>1</sup> Cfr. H. D. SAFFREY, *Sancti Thomae de Aquino Super Librum De Causis Expositio*, Friburgo-Lavaina, 1954, Introd. pp. 32-36.

<sup>2</sup> *Dionysius*, 4 (1980), 133-172.

y cierta tradición medieval proveniente sobre todo de Dionisio Areopagita, Escoto Eriúgena y Juan Damasceno, que se habría combinado con la poderosa línea especulativa que, tras las huellas de Agustín y Boecio, predominaba en Occidente. No insistiremos en este aspecto que requeriría ser mostrado más detenidamente y en conexión con el influjo que Aristóteles ejerció especialmente en el terreno gnoseológico y epistemológico. Me detendré en esta oportunidad tan sólo en algunas semejanzas, que responden ante todo al ordenamiento y organización de una "ciencia" sobre lo divino, si consideramos, en particular, la primera parte de la *Suma Teológica*.

La proposición 6 del *Liber de Causis*, "Causa prima superior est narratio-ne" nos coloca en el ámbito mismo de lo que debe ocuparse la Teología. Como dice el Aquinate lo que afirmamos de Dios no le conviene según lo que es significado por nosotros. Los nombres que le imponemos a Dios significan de acuerdo al modo en que nosotros inteligimos, modo que el ser divino trasciende. Por eso lo que no podemos conocer perfectamente lo conocemos a participantibus. Conocemos algo de tres maneras: por la causa, por sí mismo, por el efecto. La Causa primera que está por encima de toda causa, que es acto puro y lumen purum —dice Tomás—, no puede obviamente ser mostrada en su causa. Tampoco puede ser conocida por sí misma. Nosotros conocemos el ser participado pero no la Dei quidditas que es ipsum esse y por lo tanto supra intellectum. De modo que la Causa prima es conocida por sus efectos iluminados por la luz de la Causa primera, pero —dado que los excede— no podremos conocerla suficientemente.

En el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (probablemente de 1254-56), obra de la juventud de Tomás, dice exactamente lo mismo: los efectos que no guardan proporción con la causa llevan a un conocimiento imperfecto de su causa. Así son las criaturas respecto del Creador, de quien distan infinitamente. Por eso, nos conducen muy imperfectamente al conocimiento de Dios. La filosofía es, por ese motivo, insuficiente para proporcionarnos conocimiento acerca de Dios. De modo que conviene que haya otra doctrina que proceda por Revelación y supla la deficiencia filosófica.<sup>3</sup>

Veremos enseguida si el conocimiento teológico se agota o no con esta caracterización. Por el momento me interesa destacar otra sorprendente coincidencia que acompaña al planteo de la cuestión de qué sea el conocimiento teológico a lo largo de la obra de Tomás sobre este punto.

El comentario al *Liber de Causis* se inicia con un lugar común en la exégesis del Aquinate, pero la ceñida síntesis en esta obra del final de su vida, merece destacarse: Como dice Aristóteles en el Libro X de la *Ética*, la última felicidad del hombre consiste en la óptima operación humana que es el ejercicio de la potencia suprema, el intelecto, respecto de los inteligibles óptimos. El efec-

<sup>3</sup> *In I Sent.*, Pról. 1.1, escrita entre 1254-56; *In Boeth. de Trin.* 1.2. resp., (1257-8); *C. G.* 1.1.8 (1259); *S. Th.* 1.1.7.1 (1268-70): Sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causae.

to es conocido gracias a la causa, pero la causa, por su misma naturaleza, es más inteligible que el efecto. Ahora bien, en lo que respecta a nuestro modo de conocer, los efectos son más evidentes (notiores) que las causas, puesto que los sentidos captan particulares y es sólo a través de ellos que adquirimos el conocimiento de los universales e inteligibles. De modo que si bien la Causa primera de los seres es en sí misma maxima et optima intelligibilis resulta, para nosotros, minus et posterius nota. Por ello respecto de ella nuestro intelecto es como los ojos de la lechuga respecto de la luz del sol porque no puede percibir perfectamente la claridad que los excede.<sup>4</sup> Pero como el goce de la felicidad última del hombre en esta vida consiste en la consideración de la Causa primera, lo poco y modesto —minimum dice en la *S. Th.*— que de ella podamos conocer es más amable y noble —desiderabilius dice en la *Suma*— que todo lo que conozcamos de las cosas inferiores, aunque tengamos de ellas un conocimiento indubitable, como dice el Filósofo en *De Partibus Animalium* 1. Este conocimiento se completa y perfecciona para nosotros después de esta vida.

El fin de la vida humana es, pues, la contemplación de Dios.<sup>5</sup> Pero la contemplación de Dios puede darse de dos maneras diversas: por las criaturas, y entonces es imperfecta. De ella habla el Filósofo cuando hace de la felicidad el fin de la vida al cual se ordena todo conocimiento filosófico que procede a partir de las razones tomadas de las criaturas. O bien, puede darse la contemplación bajo otra forma, cuando se contempla a Dios en su misma esencia. Esta es la contemplación perfecta que se realiza in patria y es posible para los hombres secundum fidei suppositionem.

Hemos llegado así a la configuración de la Teología, que Santo Tomás suele llamar Sacra Doctrina. "...la Doctrina Sacra no es ni la Santa Escritura, designada a menudo por un nombre diferente (Sacra Scriptura), ni la tradición de la Iglesia, ni la teología como ciencia y sin embargo es igualmente tanto la Sacra Escritura como la tradición de la Iglesia, como la teología como ciencia, sin que haya la mínima contradicción entre las dos proposiciones".<sup>6</sup>

La diversidad en la ratio cognoscibilis determina la diversidad en las ciencias, de manera que las mismas cosas de las que se ocupa la filosofía, en cuanto son cognoscibles por la luz natural de la razón, pueden ser objeto de la Teología —como Ciencia Sagrada— secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis.<sup>7</sup> Sentar la diferencia de una ciencia respecto de otra en la ratio, según la cual son considerados los objetos, constituye sin duda una diferencia notable con la noción de ciencia platónica que manejaban Proclo y probablemente también Boecio.<sup>8</sup> Pero en este sentido la peculiar interpretación de Aris-

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *Met.* 2.. Cfr. *C.G.* 1.1.3; *S. Th.* 1.1.5.1: id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum, propter debilitatem intellectus nostri.

<sup>5</sup> Como dice en *In I Sent.* Prol. 1.1. Sol.; cfr. *In Boeth.* de *Trin.* 1.2. resp. 1; G. L. RITACCO, *El hombre como imagen de Dios en el tratado De hom. opificio de Gregorio de Nyssa*, Tesis de Licenciatura, Fac. Fil. y Letras, UBA; *La eudaimonía y las bienaventuranzas*, de próxima publicación.

<sup>6</sup> M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974, 694.

<sup>7</sup> *S. Th.* 1.1.1.2.

<sup>8</sup> Cfr. por ejemplo, A. LERNOULD, "La dialectique comme science première chez Proclus", *R. des Sc. Phil. et Théol.* 71 (1987), 509-36.

tóteles que hace el Aquinate lo lleva a fundamentar en esta forma las diferencias de una ciencia con otra.<sup>9</sup>

De acuerdo con una argumentación que apunta en esta misma dirección, pero de un modo mucho más conciso presenta la necesidad de la ciencia teológica en el primer artículo de la primera cuestión de la *Suma*: "en tanto el hombre está ordenado a Dios como a un fin que exceda la capacidad de la razón" (quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quedam finem qui comprehensionem rationis excedit). Como el fin debe ser conocido de antemano (praecognitum), pues los hombres deben ordenar sus intenciones y actos hacia ese fin, por ello las verdades que el hombre necesita para salvarse le fueron dadas por revelación divina.<sup>10</sup> De la verdad de estos conocimientos, sobre cuya base se constituye la ciencia teológica, depende tota hominis salus, quae in Deo est. Radica en esto la necesidad de la revelación y, por consiguiente, la necesidad también de la Sacra Doctrina, cuyo fundamento es per revelationem, puesto que las verdades de las que se ocupa exceden la razón humana, pero constituyen también aquello para lo cual el hombre ha sido destinado.

Si el hombre buscara la verdad únicamente por la sola razón podrían surgir tres clases de inconvenientes:<sup>11</sup> llegarían las verdades a los hombres por intermedio de pocos, tras mucho tiempo y mezcladas con muchos errores. Concluye, por eso, que es conveniente que el hombre disponga de una certeza firme y de la verdad pura. La clemencia divina proporciona, por este motivo, lo que podría investigar la razón.

Pero llegados a este punto se plantea la dificultad más grave, porque bajo estas condiciones la Teología como Ciencia Sagrada pareciera que no puede ser una ciencia.

Las dos objeciones fundamentales están expuestas en la *Suma Teológica*, 1.1.2. Responden al concepto aristotélico de ciencia que Santo Tomás ha tomado como modelo.

1) Toda ciencia procede a partir de principios per se nota. La Sacra Doctrina se apoya, en cambio, en artículos de fe.

2) No hay ciencia de lo singular, pero la Sacra Doctrina trata de particulares.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> La bibliografía, muy abundante por cierto, sobre este tema puede consultarse en G. L. RITACCO DE GAYOSO, "El subjectum de la Metafísica", *Sem. Tom.*, 1988.

<sup>10</sup> "...le fait que la fin naturelle de l'homme passe toute comprehension de la raison humaine ne conduit pas au refus de toute connaissance de Dieu comme fin mais, au contraire, à l'exigence d'un début de connaissance, au don d'un chemin temporel d'un connaissance inchoative, vers une connaissance achevée". CORBIN, *op. cit.*, 698.

<sup>11</sup> En C.G. 1.4.; S. Th. 1.1.1.

<sup>12</sup> Cfr. L. ELDERS, *Faith and Science*, Roma, 1974, pp. 41-45, donde se estudia la cuestión a propósito de *In Boeth. de Trin.*

Esta segunda objeción ha provocado una vasta repercusión entre los intérpretes quienes objetan que la Historia Sagrada, la Escritura, más aún Cristo mismo, parecieran constituir un obstáculo insoslayable para la configuración científica y, por lo tanto, necesaria de la ciencia teológica.<sup>13</sup>

Chenu ha dicho muy bien que si hay alguna disciplina a la que Aristóteles expresamente le haya negado el carácter de ciencia es precisamente la historia.

La respuesta de Tomás es contundente. La Sacra Doctrina es ciencia. Frente a la primera objeción responde con el reconocimiento de que algunas ciencias se basan en los principios demostrados por otras ciencias. Por ejemplo, la música se basa en los principios tomados de la aritmética. Ahora bien la ciencia que sirve como punto de apoyo a otra, es superior. En este caso los principios de la ciencia subalterna no son conocidos por la luz natural de la inteligencia sino recibidos y creídos a partir de una ciencia superior. La Sacra Doctrina procede de los principios conocidos a la luz de la ciencia de Dios y de los bienaventurados.<sup>14</sup>

Por otro lado, respecto de la segunda objeción, el tratamiento de lo singular (singularia) que nos proporciona la Escritura debe ser tomado a modo de *exemplus vitae* (*exempla operandorum* dice en *In I Sent. Prol.*).

Detengámonos en la primera objeción. Según Aristóteles una ciencia está subordinada a otra y puede adoptar sus principios como probados, cuando difieren sus objetos. Pero los principios de la Ciencia Sagrada están subordinados a la ciencia de Dios en tanto son dos modos diversos de conocer lo mismo.

La explicación es la siguiente:

Una ciencia es superior a otra de dos maneras:

1) en razón del *subjectum*, como la geometría respecto de la perspectiva.

<sup>13</sup> La bibliografía es muy vasta. Puede verse: M. D. CHENU, "Le plan de la Som. Théol. de S. Th."; *R. Thom.* 47 (1939), 93-107; A. PATFOORT "Théorie de la théol, ou réflexion sur le corpus des Ecritures? Le vrai sens dans l'oeuvre de S. Th. des prologues du 'Super libros Sent.' et de 'Som. Théol.'", *Angelicum*, 54 (1977), 459-488; E. POUSET, "Une relecture du Traité de Dieu dans la Somme Théol.", *Archives de Philosophie*, 38-39 (1975-76), 559-93, 67-89; E. PERSSON, "Le plan de la Somme Théol. et le rapport Ratio-Revelatio", *Rev. Phil. Louvain*, 56 (1958), 545-72; M. R. GAGNEBET, "Un essai sur le problème théologique", *R. Thom.* 45 (1939), 108-45; M. CORBIN, "Le système et le chemin. De Hegel à Thomas d'Aquin", *Arch. de Phil.* 39 (1976) 529-66; A. PATFOORT, "L'unité de la Ia. Pars et le mouvement interne de la S. Théol. de S. Th. d'A.", *R. Sc. Phil. et Théol.* 47 (1963), 513-44; O. H. PESCH, "Um den Plan der S. Th." (1965), *W. d. F.* U. HORST, "Über die Frage einer heilsökonomischen Theol. bei Th. A." (1961), *W. d. F.*; R. HEINZMANN, "Die Theologie auf dem Weg zur Wissenschaft", *W. d. F.*; G. LAFONT, *Structures et méthodes dans la Somme Théol. de S. Th. d'A.*, 1961.

<sup>14</sup> Unde oportet ut ea quae sunt ad finem proportionentur fini, quatenus homo manuducatur ad illam contemplationem in statu viae per cognitionem: non a creaturis sumptam sed immediate ex divino lumine inspiratam; et haec est doctrina theologiae. (...) Quia philosophia sufficit ad perfectionem intellectus secundum cognitionem naturalem, et affectus secundum virtutem acquisitam: et ideo oportet esse aliam scientiam per quam intellectus perficiatur quantum ad cognitionem infusam, et affectus quantum ad dilectionem gratuitam, *In I Sent.* 1.1. Para las diferencias entre el *Com. a las Sent.* y la *S. Th.* cfr. CORBIN, p. 706.

2) O en razón del modo de conocer (vel ratione modi cognoscendi), y así es la Teología inferior a la ciencia que hay en Dios. Nosotros conocemos imperfectamente lo que Dios conoce perfectamente. La Teología supone y cree los artículos de fe que son probados infaliblemente en la ciencia de Dios y procede a partir de ellos, para probar después las consecuencias que se siguen a partir de ellos. La Teología es una ciencia quasi-subalterna de la ciencia divina.<sup>15</sup>

Ahora bien, toda ciencia está virtualmente contenida en los principios (cum tota scientia virtute contineatur in principiis).<sup>16</sup> La ciencia es entendida como una discursividad, un desarrollo que va desde los principios hacia las conclusiones, que se derivan de ellos. Constituye una marcha demostrativa que repite la estructura del silogismo. Por otro lado, ninguna ciencia prueba sus principios, considerados como presupuestos. Pero a través de la ciencia un objeto real se muestra, se demuestra.

Como bien dice M. Corbin:<sup>17</sup> “La teoría aristotélica sirve en este caso para poner en evidencia un fundamento que no depende de ella”: Dios es, en el caso particular de esta ciencia, el objeto de los principios y de toda la ciencia (idem autem est subjectum principiorum et totius scientiae).<sup>18</sup>

Pero ¿estamos realmente frente a una ciencia? ¿Este contenido admite esa denominación? Tomás entiende ciencia, como dijimos, en estricto sentido aristotélico. Consideremos más detenidamente la primera objeción.

¿Cuál es la evidencia de la que parte esta ciencia peculiarísima? La evidencia proviene de la ciencia misma de Dios y de los bienaventurados. Por ello, “es posible, en el siglo XIII, comprender la doctrina sacra como ciencia utilizando a Aristóteles, pero con la condición de comprender, gracias a Aristóteles, que la Doctrina Sagrada es ciencia no a causa de Aristóteles, sino a causa de la Revelación”.<sup>19</sup>

Para quien tiene fe estos primeros artículos de la fe, per lumen fidei infusam, son a pesar de lo paradójico de la expresión, per se nota. No son objeto de prueba dado que son principios suprarracionales y la razón humana no es capaz de comprenderlos perfectamente. La razón posee de ellos un cierto conocimiento defectivo, no por defecto en la certeza de lo que se conoce sino por defecto del cognoscente. Pero la razón *manuducta per fidem* se excede a sí misma (*excrecit*) en la medida en que comprende mejor los *credibilia*, y puede entonces, de alguna manera, inteligir.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> *In I Sent.*, Pról. 1.3.2. Respecto de las dificultades de este párrafo, cfr. CORBIN, *op. cit.*, 201-5; cfr. las útiles precisiones de Y. M. Y. CONGAR, *La Fe y la Teología*, Barcelona, 1970, 175-82; 225-36; 268-70. 43-51.

<sup>16</sup> *S. Th.*, 1.1.7.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, 720.

<sup>18</sup> *S. Th.*, 1.1.7.

<sup>19</sup> CORBIN, *op. cit.*, 726.

<sup>20</sup> *In I Sent.* Pról. 1.3.3. cfr. Y. M. CONGAR, *op. cit.*, 120-32. M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe. siècle*, Belgique, 1943, 71-101.

La certeza de esta ciencia proviene *ex lumine divinae scientiae*, ciencia sin errores, que nunca se equivoca, que no decrece ni aumenta.

Estamos, entonces, frente a la única ciencia que merece ser llamada *maximè* sabiduría, ya que considera la Causa más alta de todo el universo (*considerat simpliciter altissimam causam totius universi*), que es Dios.<sup>21</sup> La Doctrina Sacra trata propriissimè de Dios *quod est altissima causa*, no sólo en cuanto se puede saber algo acerca de El por las criaturas sino también en cuanto a lo que sólo es conocido de Dios por Dios mismo y que se comunica a los demás por Revelación (*quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso et aliis per revelationem communicatum*).<sup>22</sup>

En definitiva, cualquier tema es considerado en la Doctrina Sacra *sub ratione Dei*: o porque este tema es Dios mismo (*quia sunt ipse Deus*) o porque aquello que se considere está ordenado a Dios como principio y como fin (*vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem*).<sup>23</sup>

De manera que por muy diversos que sean los temas de los que se ocupa esta ciencia no pierde por ello su unidad, dado que siempre estudia sus objetos *secundum ordinem ad Deum*.

Debemos considerar, no obstante, la objeción más seria a la unidad de esta ciencia, repetida en el *Comentario a las Sentencias* y en la *Suma*.

Consiste en que la ciencia teológica se ocupa a la vez de Dios y de las criaturas, pero ambos no pueden estar contenidos bajo un mismo género. Es sabido que, para Aristóteles, sólo podemos hablar de una ciencia única cuando el *subiectum* se refiere a un género también único.

Y, por otro lado, surge otra objeción, del hecho de que diversas disciplinas parecen vincularse con ella, desde la ética hasta, ¿por qué no?, la gramática.

La respuesta en el *Comentario a las Sentencias* (I. 1.1.2) nos da la pauta del criterio, que a pesar de la juventud del autor, ya es definitivo. La ciencia divina determina sus temas *per rationem divinam quae omnia complectitur: omnia enim et ab ipso et ad ipsum sunt*. La precisión que añade enriquece mucho más el sentido de la unidad que le compete a este saber: todo conocimiento cuanto más elevado sea tanto más unido y, por consiguiente, es más abarcador y omnicomprendivo. El Intelecto divino, que es altísimo conoce *per unum*. Dios conoce en sí mismo distintamente cada cosa. Una ciencia altísima como es ésta, gracias a la luz de la inspiración divina, conserva su unidad, ya sea que trate de cuestiones metafísicas, físicas o morales.

<sup>21</sup> S. Th., 1.1.6.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, 1.1.7; prol. c.2.

<sup>24</sup> Muy interesante respecto a esta cuestión es el resumen de las diferentes posiciones y la opinión de COLEMAN, *op. cit.*, 782-806.

Cuando aplica este criterio explicativo Tomás está mucho más próximo al ordenamiento jerárquico característico de las ciencias platónicas. La referencia inmediata a Dionisio podría probarlo. Recordemos que "*ho men gar synoptikos, dialektikos, ho de mee ou*" (quien sabe ver el conjunto es dialéctico, quien no, no lo es).

El Prólogo al *Comentario a las Sentencias* es ya un modelo en este sentido. Presenta allí la temática a exponer poniendo en evidencia la razón de su unidad. La Sabiduría de Dios manifestó lo que estaba escondido en Dios, produjo las criaturas y gracias a ella también, las criaturas fueron restauradas y perfeccionadas. Por último, Dios mismo se conoce mediante su Sabiduría plena y perfectamente. A partir de esta afirmación podríamos comprender asimismo la unidad de las tres grandes secciones de la *Summa Theologiae*.

La Ciencia divina se constituye a partir del dato revelado necesario para que el hombre pueda poner en práctica aquello para lo que fue llamado. La continuidad entre la Sabiduría de Dios y la ciencia del hombre está garantizada. Pero, a la vez, esa ciencia sólo puede comenzar el tratamiento de su objeto mediante la consideración de Dios mismo, pasar luego a su obra y dentro de ella, detenerse en las criaturas racionales para completar el *ordo doctrinae* con el Mediador por antonomasia.

Si alguien dijera que la Revelación nos proporciona sólo las consonantes, pero no las vocales, que aportan la sonoridad, podríamos pensar que la ciencia teológica se configura a medida que vuelven cada vez más explícitos los postulados de la fe, extendiendo la certeza de lo que nos fue dado como un don.

En el decir de Juan de Santo Tomás<sup>25</sup> la fe tiene que ver con la Revelación inmediata y la teología se refiere, en cambio, a lo que se infiere de ella, o sea, a lo que se revela mediata o virtualmente.

Las inferencias, conexiones o vínculos constituyen el denso "tejido" de la ciencia teológica.

Hablar de un "tejido" recuerda obviamente al *Político*, de Platón<sup>26</sup>, cuando sostiene que al tratar de definir o de precisar, es decir, al darle forma científica a un contenido, se requiere elaborar una verdadera trama donde se entretujan los conceptos siguiendo las distinciones naturales.

Habrán así cosas fáciles de mostrar y de conocer a través de imágenes sensibles, que responden a semejanzas naturales. Esta clase de seres puede ser explicada con este fácil procedimiento, mediante una simple demostración, prescindiendo del *logos*. Pero cuando se trata de los seres más estimados y elevados (*tois d'au megistois ousi kai timiootatois*) es imposible que haya una imagen dis-

<sup>25</sup> *In I Parte*, 1.2.5.

<sup>26</sup> 285 d - 286 b

ponible o preparada para la visión humana que resulte satisfactoria al intelecto. Si la hubiera, bastaría presentarla para que quedáramos satisfechos. Como no la hay, debemos esforzarnos para volvernos capaces de dar y recibir el *logos* de cada cosa. Pero, desde luego que las cosas inmateriales que son las más nobles y superiores, sólo se muestran con el *logos* y no hay otro medio para hacerlas manifiestas (*ta gar asoomata, kallista onta kai megista, logoo monon alloo de oudeni saphoos deiknytai*). Es más fácil, sin embargo, ejercitarse siempre con lo más pequeño que con lo más grande.

Tal vez Platón esté apuntando a lo que podría pensarse como el sentido último de la ciencia que estamos analizando.

Después de todo se trata del esfuerzo lógico por inteligir a través de una mostración, siempre relativa, al Absoluto, que se reveló a sí mismo como *Logos*.

Cuando la primera cuestión de la *Suma* finaliza la indagación epistemológica sobre la especialísima índole de la ciencia teológica, retoma la pregunta, que resulta inevitable, sobre el lenguaje metafórico de la Escritura.<sup>27</sup> Digo retoma, no sólo porque Santo Tomás ya lo ha tratado antes, sino porque toda la inteligencia medieval es un amplio juego de símbolos al cual Tomás no podía permanecer ajeno.

Este ropaje no es un accesorio desechable. Dios habló a los Profetas mediante similitudes.

Es conveniente entonces que la Sagrada Escritura transmita las realidades espirituales y divinas mediante semejanzas corporales. Esto forma parte de un bello orden, que resulta así por obra de una maravillosa previsión, ya que Dios provee a cada criatura con lo que está de acuerdo con su naturaleza. De modo que si la poesía recurre a metáforas por deleite, la Sacra Doctrina las utiliza por necesidad y utilidad.<sup>28</sup>

La criatura guarda una proporción respecto del Creador equivalente a la proporción entre lo causado y la causa, o entre lo cognoscente y lo cognoscible. Pero el exceso del Creador respecto de la criatura es infinito, de modo que entre la criatura y el Creador no hay proporción alguna que permita que lo creado reciba la influencia del Creador según toda su virtud, ni que lo conozca perfectamente tal como Dios se conoce a sí mismo. Dios no forma parte del género de lo inteligible, pero sí podemos decir que es principio de ese género.<sup>29</sup>

La inteligibilidad se origina en el Principio mismo. Pero el recipiente sólo puede recibir de acuerdo con su propia medida.<sup>30</sup> De allí el velo que mitiga el resplandor de la luz divina.<sup>31</sup> La transmisión del saber, apropiada y

<sup>27</sup> *S. Th.*, 1.1.9; *In I Sent.*, Prol. 1.5.

<sup>28</sup> *S. Th.*, 1.1.9.1.

<sup>29</sup> *In B. de Trin.*, 1.2. Resp. 4.

<sup>30</sup> Cfr. *In L. de Causis*, Prop. 16-32.

<sup>31</sup> *S. Th.*, 1.1.9.1.

adecuada a quien habrá de recibirla e interpretarla, nos coloca de nuevo ante la objeción que parecía poner en peligro el carácter científico de la Teología, cuando se refería a que no hay ciencia de los particulares. La respuesta tan simple de "a modo de ejemplos" parecía escueta y casi sin fuerzas para oponerse a tan grave crítica. ¿Acaso las semejanzas concretas no son todas particulares? ¿La historia sagrada no podría ser simplemente contingente? ¿Y qué decir entonces de la singularidad que es Cristo, Camino, Verdad y Vida?

En definitiva la correlación *res-signa* tiene una correspondencia válida en el vínculo *revelatio-ratio* que Santo Tomás aplica a la Sacra Doctrina.

Pues, así como en todas las ciencias las palabras tienen una significación, es propio de la Ciencia Sagrada que las cosas mismas significadas por las palabras signifiquen a su vez alguna otra cosa. Porque Dios, que es el Autor de la Sagrada Escritura, puede usar para significar no sólo las palabras sino también las cosas mismas.<sup>32</sup>

Siendo así, el ordenamiento temático de la *Suma* tendría su propia coherencia en relación con el presupuesto de la fe. La *historia temporalis divinae Providentiae* se integra verdaderamente en la objetiva organización del *logos* deductivo, de acuerdo con un esquema que respeta el Principio, el *exitus* y el *reditus*.

Dios se conoce y crea, proporcionándole a la criatura la capacidad de conocerlo y amarlo. La ciencia que habla de Dios es la misma que Dios tiene de sí y también proviene de Él. A la vez, el fin del hombre, lo que lo perfecciona y completa, es precisamente asemejarse a ese fin a través de una vida virtuosa que imita al modelo, porque en esa aspiración puede amarlo para conocerlo mejor. Es obvio que la perfección de vida habrá de integrarse con el conocimiento de la Escritura. Asimismo, la doctrina se estructura sobre un orden que proviene de la índole misma del conocimiento en cuestión.

Pareciera que hemos trascendido tanto la distinción ciencia aristotélica-comentario bíblico, como *ratio-auctoritas* y que la configuración platónica de fondo puede englobar también sentido literal y espiritual.

"Dios, al inspirar interiormente al vidente no le exhibe su esencia, sino algún signo de su esencia que es alguna similitud de su Sabiduría".<sup>33</sup>

La ciencia suprema es para los neoplatónicos, como sabemos, una síntesis de la teología aristotélica y de la dialéctica platónica, pero que, en tanto platónica, respeta el vínculo gnoseológico-ontológico, que Santo Tomás interpreta, en la versión aristotélica, como desconectado. Sin embargo, al ocuparse de la

<sup>32</sup> *Ibid.*, 1.1.10.

<sup>33</sup> *De Ver.*, 18.3.

ciencia teológica parece recuperar aquel sentido de ciencia, agregándole precisiones tomadas de Aristóteles.

Las notas con que describe la Sacra Doctrina parecen estar desplegando, en toda su evidencia, la ciencia primera de los platónicos. De allí que las coincidencias estructurales entre la organización temática de su *Suma*, en particular la primera parte, y el *Liber de Causis*, por ejemplo (que no se aleja, en realidad, de la determinación del contenido tal como ya está eslabonado en el *Comentario a las Sentencias*), conserva en todos los casos, un mismo hilo conductor. La totalidad sistemática se constituye a partir de principios en una jerarquía de conocimientos.

“Los principios en las demostraciones están respecto de las conclusiones como las causas activas en la naturaleza respecto de sus efectos. De modo que los efectos, antes de que se realicen en acto, preexisten en las causas virtualmente y no en acto. Similarmente, de los principios de la demostración se deduce la conclusión, y en los principios está preconocida la conclusión, pero virtualmente y no en acto”.<sup>34</sup>

La Ciencia Teológica es el saber más elevado, que conoce a la fuente misma de la inteligibilidad, en tanto el Principio mismo, por sobreabundancia, se muestra, se revela. La potencia de la Causa es recibida en un proceso temporal, pero las sucesivas actualizaciones, mediante el conocimiento, no llegan a recuperar la totalidad de la potencia causal aunque implican, de todas formas, un retorno al Principio.

Estamos frente a una ciencia que se ocupa, por fin, del Principio *anhypotético*, en la medida en que el Principio se da a sí mismo, más allá de toda discursividad. La unidad y perfección de este saber proviene de la Causa misma, y no meramente a partir de una abstracción desde la opinión. Claro, entonces, que la unidad de esta ciencia es la unidad del Intelecto.

Por eso en el Proemio al *Comentario a los Nombres Divinos* dice explícitamente que los platónicos sostienen de *Primo rerum Principio* una opinión *verisima* y en concordancia con la fe cristiana.

En el *In Boeth. De Trin.*, destaca que *in via* por una asimilación y participación en la ciencia de Dios adherimos por la fe a la verdad primera y luego, discurriendo desde los principios a las conclusiones nos encaminamos hacia otras verdades. La razón fundada en las ciencias precede al asentimiento de las conclusiones, pero sigue al reconocimiento de los principios que la preceden. Los artículos de fe, en cambio, son cuasi-principios, porque la ciencia teológica no hace aparecer los principios sino las conclusiones.

Escoto Eriúgena, comentando la *Ep. 9* de Dionisio, distinguía en la tradición teológica una arcana, mística, simbólica y perfectiva y otra manifiesta, notoria,

<sup>34</sup> *In post. an.*, 1.3.1., comentado al mismo tiempo que el *L. de Causis*.

filosófica y probativa. Pareciera entonces que el despliegue teórico podría resultar ajeno para una consideración del contenido religioso. Además, la Escritura suele llamar a la sabiduría secular "agua" y a la sabiduría verdadero "vino". Pero la opinión de Santo Tomás es, en síntesis, que en la Sacra Doctrina, fe y filosofía no se mezclan como el agua y el vino *sed aquam convertunt in vinum* <sup>35</sup>.

GRACIELA LIDIA RITACCO DE GAYOSO  
Facultad de Filosofía y Letras UBA  
INFIP - CONICET

---

<sup>35</sup> In B. Trin., 2.2-3.

## LA FIGURA DEL SABIO EN PLATÓN

Con frecuencia se ha caracterizado al pensamiento platónico como inserto en un mundo especulativo de realidades abstractas y sin ningún contacto con la realidad.

La Sabiduría y el Sabio, que se expresan en la figura ideal del filósofo, en particular en Sócrates, nos muestran una intención distinta. Es cierto que es necesario elevarse por un proceso de purificación a un mundo de realidades inteligibles, subsistentes en sí mismas puramente ideales y espirituales, aunque no por ello menos reales, pero también es cierto que se da el movimiento inverso al ser capaz el que ha ascendido, de descender al mundo concreto de la "polis" y vivir ese mundo ideal, contemplando, en la complejidad de la propia vida personal y la de la ciudad.

Este trabajo pretende presentar una visión sintética de este problema al aportar pautas de reflexión sobre lo que es la Sabiduría, y el filósofo como amante de ella, y lo que significa su relación con la política como actividad concreta de la vida ciudadana, centrándose de manera especial en el Diálogo de la *República*, aunque con referencia al total de la obra platónica.<sup>1</sup>

### 1. *La Sabiduría y el Sabio*

Platón asume una línea ontológica de cuestionamiento, lo que le permite, en parte, apoyarse en Parménides. La Sabiduría es, para él, una aceptación consciente del verdadero ser, el que aunque no es captable en su totalidad, tampoco es enteramente inalcanzable.

La realización de la Sabiduría es, por tanto, el ser, las ideas y, especialmente, el "agathón" y el "kalón", allende el ser y como las ideas de bien y de belleza no son una cosa especial en el mundo, sino algo divino, así la Sabiduría es propiamente de Dios (*Banq.* 204 a).

Por lo mismo, la ignorancia del verdadero saber conduce hacia el todopoderoso poder del "eros", el cual, siendo diferente de la "amathia" (ignorancia),

---

<sup>1</sup> Es evidente que en esta concepción hay una evolución que sería posible establecer a través de un análisis histórico de los diversos diálogos de Platón. Sin embargo, nuestra reflexión sólo intenta aprehender la visión platónica como un todo y, por tanto, no considera este aspecto (lo que no significa desmerecer su importancia), ya que no es su objetivo, así como tampoco su comprensión en el contexto histórico en el que vivió Platón, aspectos a los que sólo se hará referencia en forma tangencial.

impele a buscar la sabiduría (*Banq.* 204 b; *Fed.* 279 a; *Rep.* V 475 b, 477 a, 480 a, VI 484 a).

La Sabiduría aparece como el conocimiento de lo inteligible sin intermediarios

Ya en los diálogos socráticos se insinúa esta temática. Es indudable que en estos diálogos, aunque todavía no está expresada en forma sistemática la teoría de las ideas, está latente. Todos aparecen con una preocupación claramente ética a través de la cual se vislumbra una posición metafísica ontológica. Si tomamos, por ejemplo, el *Critón*, podemos ver que la justicia no depende del individuo y es eterna porque existe una idea de justicia, y las ideas existen independientemente del hombre, lo que significa que son realidades metafísicas. De *Eutifrón* cabe hacer la misma observación. Lo que Sócrates busca no es tal o cual tipo de piedad, sino la piedad en sí, la definición de la idea de piedad. En *Alcibiades* presenta a esta sabiduría de la esencia de las cosas como el supremo bien del hombre, hacia el cual debe tender. Por eso estos diálogos, al anticipar algo de las ideas, anticipan también la figura del hombre sabio y del filósofo, que será presentada en la *República* y que es plenamente vivida por Sócrates, como lo demuestra en la *Apología*. Su vida es búsqueda de esa sabiduría que predica y que es vida y meta.

Aplicada al hombre y al hablar del hombre sabio, se realiza en conciencia de la limitación humana y encuadrada en una jerarquía de valores (*Fedro*, 229 a - 230 a).

Por lo mismo, la palabra sabio aplicada a los hombres tiene diversos sentidos. Básicamente se puede distinguir un sentido técnico o restringido, en el que "sófos" adquiere toda su fuerza, y un sentido amplio o vulgar, en el que su valoración alcanza algún grado de indiferencia. A veces es una alabanza cortés, en otras tiene incluso un sentido peyorativo. En la *República*, en algunos momentos es sinónimo de prudencia y, a veces, designa una sabiduría parcial; se es sabio en algo, pero no se posee la Sabiduría.

Incluso, en el uso popular, se aplica a muchos que creen poseerla plenamente (sofistas, poetas, oradores...) y contra los cuales reacciona fuertemente Platón en toda su obra.

Y, sin embargo, ya desde el comienzo insiste en que la justicia y la sabiduría son lo único necesario (*Alcibiades*, 134 d) ya que, a través de ellas, el hombre es libre y no servil. No es posible la felicidad si no se es sabio y virtuoso (*Alcibiades*, 134 a) pues del no conocerse a sí mismo, que es sabiduría moral, vienen los errores con respecto al Estado y a los individuos. Además, al implicar la sabiduría el conocimiento de sí mismo, el que no la tiene no conoce lo que es bueno para sí.

En lo concreto Sócrates surge como la encarnación del sabio, al negar serlo. Su filosofía no es un simple proceso teórico del pensamiento sino que, al mismo tiempo, es una exhortación y una educación. Al servicio de estos fines se hallan

también el examen y la refutación socráticos de todo saber aparente y de toda excelencia puramente imaginativa (areté).<sup>2</sup>

Su pensar está dirigido hacia una moral práctica, en la que se unen una profunda experiencia y una gran connaturalidad con la vida.

Por ello el relato de la muerte de Sócrates en el *Critón* o en el *Fedón*, transmiten paz y tranquilidad. De Sócrates dice Platón en el *Fedón*:

“un hombre del que podríamos decir que ha sido el mejor y, en general, el más inteligente y justo entre todos los que vivieron en su época y que hayamos conocido entre nosotros” (118 a).

Su misión es de tipo moral y, por lo mismo, dinámica y exhortativa (*Apolo-gía* 30 a), con conciencia de que es espiritaul, religiosa, y supone piedad y valentía asociadas con la vivencia de la verdad.<sup>3</sup>

## 2. La Filosofía

Lo admirable, entonces, consiste en el hecho de que la filosofía es posible

Es posible a través del poder de “eros”, cuya función es la de mediador entre la ignorancia (amathía) y la sabiduría (sofía), correspondiente a la búsqueda, a través de la cual la separación entre el ser y el no ser no es removida sino sostenida en relación directa.<sup>4</sup>

Siendo la Sabiduría propia de lo divino, al hombre corresponde ser filósofo (*Fedro* 278 a), en un estado intermedio entre sabio e ignorante (*Lisis* 218 a).

Así, la filosofía aparece como un amor dinámico a la sabiduría que implica deseo de aprender (*Rep.* II 375 e - 376 e). Por lo mismo, sus rasgos son ser dinámica y abierta en su amor, no a lo conocido sino al conocer. No significa, por tanto, amar la sabiduría que se posee sino la que se ha de ir adquiriendo (*Rep.* III, 410 c - 412 a y V. 475 c).

A pesar de ello no se da una identificación perfecta entre filosofía y paideia, ya que la verdadera filosofía es para hombres formados (*Rep.* V 497 d - 498 c).<sup>5</sup>

La filosofía es búsqueda de la verdad total, por cualquier camino, en toda su amplitud. No se puede limitar a la sola parcela racional. Por ello incluye en su ansia toda fuente de verdad. Lo único que le interesa al filósofo es si es verdad o no y no quién lo ha dicho ni por qué medio se ha llegado a conocerlo (*Carm.* 161 c y *Fed.* 275 b).

<sup>2</sup> JAEGER, WERNER, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, t. II, p. 43.

<sup>3</sup> GUARDINI, ROMANO, *La muerte de Sócrates*, Emecé, Buenos Aires, 1960, p. 79.

<sup>4</sup> *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VII, W. M. B., Erdmann Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.

<sup>5</sup> PÉREZ RUIZ, FRANCISCO, *El concepto de Filosofía en los escritos de Platón*, Comillas, 1959, 152 pp.

Platón no rechaza todo lo religioso sino aquellos elementos que, en su inmoralidad, llevan la marca de su falsedad y corrupción (*Rep.* II 364 - 367; 377 e - 383 c; *Ley X* 886 c - d). Para él Religión y Filosofía están íntimamente ligadas por lo que guardan una muy estrecha relación. Por lo mismo, no rechaza la verdadera tradición religiosa (*Ley X* 887 c - d; *Gorgias* 522 e, 523 a, 524 a; *Carta VII* 335 a).

Al ser búsqueda, la filosofía es pasión por la verdad, que niega la actitud del escéptico. Por lo mismo su ignorancia no es verdadera ignorancia, ya que su no saber presupone experiencia, en la que ha divisado el objeto y se ha dado cuenta de que supera su capacidad de comprensión. A pesar de su ignorancia sabe lo suficiente para darse cuenta de la insuficiencia de sus definiciones (*Critón* 48 a - 49 e; *Gorgias* 509 a; *Cármides* 175 e - 176 a).<sup>6</sup>

Al final, existe un firme convencimiento de poseer la verdad y, al lado, una clara conciencia de la imperfección de ella.

Por ejemplo, en el *Banquete* el conocimiento filosófico aparece como opinión recta, identificada con el amor (203 e - 204 b). En él expresa la condición del saber humano que no llega a la perfección de la sabiduría.

Sin embargo, en la *República* explica ciencia y saber con categorías ontológicas, en las que la ignorancia se asimila al no-ser y el saber al ser, ubicando la opinión en el medio ser del mundo sensible.

A pesar de ello, incluso en la *República*, vuelve a servirse de la "opinión" para designar su conocimiento de la forma suprema del Bien (VI 506 c; 509 c, ...). Le parece tan perfecto y lejano su ideal que no se atreve a darle otro nombre que "opinión", tensión radical entre saber y no saber, que se manifiesta en ignorancia que sabe o en saber que no sabe, al conocimiento que va logrando.

Por ello el filósofo milita al servicio de la verdad (*Fil.* 14 b; *Apol.* 29 d - 31 a) en su ansia de conocer y ansia de iluminar (*Rep.* VI 497 a).

El Filósofo aparece así como guardián de la Palabra y la Verdad, y el destino de la Filosofía es andar ansiosa tras la sabiduría, como Dios la posee, meta que queda siempre a distancia infinita. Esa búsqueda, aunque no se pueda agotar, dará pleno sentido a su vida, pues la esencia del hombre es tender hacia algo que lo supera.

El amante de la sabiduría no se da por satisfecho a la ligera, sino que busca, infatigable, una explicación suficiente, hasta la suprema realidad que supera las fuerzas humanas (*Rep.* VII 517 b y VI 505 a) en el conocimiento más profundo de ella, de sí mismo y de los demás.

Es necesario mirar la virtud a la luz de la razón (frónesis), pero ésta es facultad del alma. Luego es necesario ocuparse del alma (*Fed.* 79 d; *Apol.* 29 d -

<sup>6</sup> *Ibid.*

e); lo que significa conocer lo que es el hombre y lo que es su centro: la inteligencia (*Alcib.* 127 e - 133). Ello, a su vez, implica conocer su objeto que es el Ser, el universal, contemplar a los inteligibles que se elevan al primer Ser, que es el más bello y mejor.<sup>7</sup>

Y todo ello supone, en el fondo, un amor trascendente, como se puede apreciar en el argumento de la trascendencia del hombre en *Fedón* y que coincide, en substancia, con el de *Fedro*.

Sin embargo, hay otros amores opuestos de los que es necesario que el filósofo esté libre. Su división corresponde, en el fondo, a la doctrina de las tres partes del alma (*Rep.* IV 436 a - 441 e): concupiscible, irascible y racional o inteligible, cada una con sus propios amores (*Rep.* IX 580 d - 581 b). Según estos amores se dan tres tipos fundamentales de hombres (581 b - e), cada uno de los cuales aprecia lo que ama y desprecia lo de los otros.<sup>8</sup>

El amor filosófico no busca la utilidad y la fama sino la verdad (*Fil.* 586; *Rep.* VI 499 a) y ama la sabiduría como verdadero bien del alma. Tampoco busca las apariencias sino la verdad real (*Test.* 177 d), siente placer en ser refutado (*Gorg.* 470 c), no disimula las propias contradicciones (*Laq.* 196 b), vuelve una y otra vez sobre lo conquistado (*Lisis* 218 c; 222 b; *Crat.* 428 d), siente con fuerza la tesis del adversario ausente y estima que vivir en el error es el mayor de los males (*Gorg.* 458 a...)<sup>9</sup>.

No se ocupa de las ciencias más que con vistas a la sabiduría, que consiste en el amor y en un amor que necesariamente deberá ser expresado en obras.

En la *República* (535 a - 536 d), al hablar de la elección del que va a ser filósofo, Platón expone el carácter ideal de lo que para él debe ser. En esto muestra una exigencia extrema y el hombre que a través de estas líneas se nos presenta alcanza una figura de colosal grandeza.

Exige de él virtudes corporales, a las que comienza a sumar una serie de virtudes morales que lo elevan a una categoría de extraordinaria humanidad: valiente, de temple, sagaz, con facilidad para aprender, con capacidad de memoria y fuerza de voluntad, inmenso amor a todo tipo de trabajos, horror a todo tipo de mentiras, ya sean voluntarias o involuntarias, templanza, grandeza de alma y todas las demás virtudes.

Todo esto para el bien del estado y la justicia y para proteger a la filosofía de todo ridículo, como el que se alcanza cuando se dan las magistraturas a hombres que no están preparados o lo están a medias.

<sup>7</sup> FESTUGIERI, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, 1950, 2ª edic., cap. III.

<sup>8</sup> Esta misma doctrina aparece en el *Fedón* (68 b-c; 82 c) en que a los filósofos llama amantes del cuerpo.

<sup>9</sup> PÉREZ RUIZ, FRANCISCO, *op. cit.*

Después (*Rep.* VII 536 d - 537 a y 537 a - 540 c) presenta una visión de todo el curriculum de estudios desde la gimnasia, pasando por las ciencias, hasta llegar a la dialéctica.

Este hombre, a través de sucesivas pruebas, asciende a lo que es su meta, la contemplación, el conocimiento del ser en sí, del bien, que es el que dirige todo y del cual sacará una norma absoluta para sí y para los demás.

Por lo mismo su fin principal es la práctica de la virtud y, especialmente, de la justicia, en la cual todo se resume.

A través de ella se encamina al conocimiento de las esencias, de los modelos absolutos y, por ello, se incluye en su proceso formativo la gimnasia, que es armonía del cuerpo, y las matemáticas y la gramática, que son armonía de la mente, así como la música es armonía de los sonidos y la astronomía y geometría son armonía de los cuerpos celestes y de los cuerpos naturales, respectivamente ya que, al final, la virtud es orden, lo que significa armonía. Por lo mismo, la ciencia de los números es condición necesaria de toda vida interior.<sup>10</sup>

### 3. *Contemplación*

Ya hemos indicado que conocer al hombre es conocer al alma y en su centro que es la inteligencia. Conocerse a sí mismo, que es expresión de la virtud, significa conocer el alma (*Alcib.* 130 - 132 b).

Así, es nuestra alma la que se nos recomienda conocer por el precepto de conocerse a sí mismo. El que conoce cierta parte de su cuerpo conoce lo que es, pero no se conoce a sí mismo. Si la sabiduría moral consiste en conocerse a sí mismo, ninguno de los que se dedican al cuerpo es verdaderamente sabio. Si se ama el cuerpo se ama algo que no es uno mismo sino algo de él.

Y el alma participa de lo divino por la inteligencia (*Alcib.* 132 c).

Existen cuatro objetos del conocimiento y, por lo mismo, cuatro operaciones del espíritu (*Rep.* VI 509 d - 511 e). Las dos primeras corresponden al conocimiento de lo sensible y quedan en el campo de la opinión: conjetura y creencia. Son, como las llama Platón, opiniones que mudan a cada momento. Están en movimiento y por eso no son inteligibles.

Las otras dos se encuentran en un estadio superior, que corresponde al de lo inteligible, siendo la última la más excelente de las cuatro. El conocimiento busca algo fijo y universal para llegar a lo que es inmutable, para conocer la esencia inmutable de las cosas, es decir, las ideas.

El primero de estos dos conocimientos es el conocimiento razonado, que partiendo de una hipótesis, desciende hasta las últimas consecuencias, pero que

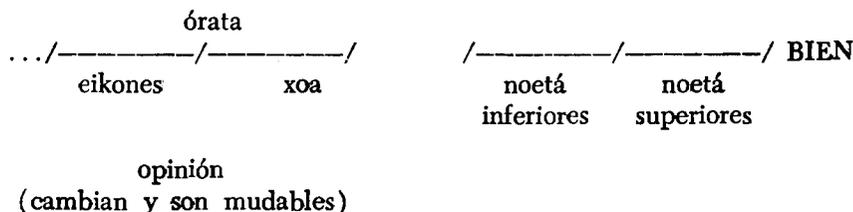
<sup>10</sup> Cfr. *Gorgias* passim.

no puede elevarse hasta el principio de todo. Además, se vale de figuras visibles que ayudan a su razonar, y se encuentran entre la opinión y el puro conocimiento.

El segundo es el conocimiento razonado que, partiendo de una hipótesis, se eleva al primer principio:

“...las que el alma comprende inmediatamente por medio del razonamiento, haciendo algunas hipótesis que no considera como principios, sino como simples suposiciones y que le sirven de grados y de puntos de apoyo para elevarse hacia un primer principio independiente de todo apoyo, se apodera de este principio y adhiriéndose a todas las conclusiones que de él dependen, desciende desde allí hasta la última conclusión; pero sin apoyarse en nada sensible, sino pasando de una idea a otra para culminar en una idea” (*Rep.* VI 511 b).

Y a estas cuatro clases de objetos diferentes, sensibles o inteligibles, corresponden “cuatro diferentes operaciones del alma, a saber: a la primera clase la pura inteligencia; a la segunda el conocimiento razonado; a la tercera, la fe, y a la cuarta la conjetura, y concede a cada una de estas maneras de conocer más o menos evidencia, según que sus objetos participen más o menos de la verdad” (*Rep.* VI 511 d - e).



El primer tipo de conocimiento, o sea el más alto, es el conocimiento intuitivo, que encierra una experiencia contemplativa. Cabe indicar que en el texto griego se usa el verbo “contemplar” (*theorein*) para indicar la actividad del que estudia y del nous.

Por lo mismo se hace necesario imprimir en el alma un movimiento que la eleve desde la luz tenebrosa que la rodea, luz de opinión, cambiante y mudable, hasta la verdadera luz del ser, por el camino que, por lo mismo, aparece como camino de la verdadera filosofía (*Rep.* VII 521 c), hacia el bien que esclarece el mundo inteligible.

La idea de bien es la causa de todo:

“en los últimos límites del mundo inteligible está la idea de bien, que se percibe con dificultad, pero una vez percibida no se puede menos de

sacar la consecuencia de que aquélla es la causa primera de todo lo que hay de bello y de bueno en el universo... que en el mundo invisible engendra la verdad y la inteligencia; y en fin, que ha de tener fijos los ojos en esta idea el que quiera conducirse sabiamente en la vida pública y la privada”.

Al comenzar el libro VII de la *República* (508 c - 509 d), Platón establece un claro paralelo comparativo en el que hay una manifiesta correspondencia entre el sol y el bien y los tipos de conocimiento a los que ambos hacen referencia

Así como el sol esclarece los objetos sensibles, el bien es inteligibilidad en el mundo de las ideas, es ser y esencia inteligible.

1. tópos óratos	= tópos noetós
sol	idea de bien
(aitian d'epistemis)	= (ousan kai aletheias)
2. luz	= verdad
3. objetos de la vista (colores)	= objetos del conocimiento (ideas)
4. sujeto vidente	= sujeto que conoce
5. órgano de la vista (ojo)	= órgano del conocimiento (nous, espíritu)
6. facultad de la vista (opsis)	= facultad de la razón (nous)
7. ejercicio de la vista (orán)	= ejercicio de la razón (noesis, gnosis, episteme)
8. aptitud para ver	= aptitud para conocer

La alegoría de la Caverna representa ese proceso de ascensión, en el que la tarea del alma es la de elevarse hacia la meta de lo inteligible, que tiene su base y fundamento en la idea de bien. El bien aparece como el fundamento de lo sensible y de lo inteligible y hacia él se eleva el alma en su aspiración primaria hacia la contemplación de las esencias (eis to noetón).

Las sombras representan el mundo de los fenómenos en una alegoría que nos muestra diversos niveles de realidad, representados por las sombras, el fuego artificial y las esculturas, las realidades exteriores y celestes y por último el sol.

El alma en su búsqueda de la Verdad realiza un proceso de purificación, orientado hacia la dialéctica, en el que se dan momentos ascendentes y descendentes, en la elevación a la contemplación de lo inteligible, propio del sabio, y

su comunicación y aplicación a la realidad sensible, que es lo característico de lo virtuoso.

Así, es propio del amante de la sabiduría (el filósofo) elevarse, por la contemplación, al mundo de lo inteligible, inmutable y verdadero.

Se da, pues, una obligación a que los hombres de naturaleza privilegiada se consagren a la más sublime de todas las ciencias, "contemplando el bien por sí mismo y elevándose hasta él por el camino áspero de que hemos hablado", idea de contemplación que se repite en 517 b y d, al hacer referencia a la ascensión (ten anábasin kai thean...).

Sin embargo, detrás de esta obligación existe otra, que es la de volver a bajar a donde los catuivos para participar de su situación.

Aun cuando en otro texto (517 d) señala que "los que han llegado a esta sublime contemplación, desdeñan tomar parte en los negocios humanos y que sus almas aspiran sin cesar a fijarse en este lugar elevado", Platón no aísla al filósofo de la vida pública, sino lo convierte en su orientador como veremos más adelante.

La vida contemplativa ha sido llevada por hombres antes de Platón y aparece como asimilada a la búsqueda filosófica. En sentido amplio se refiere a toda existencia dedicada al estudio, pero en sentido más técnico dice relación con un objeto y una manera de conocer determinados. Supone que el objeto sea el Ser, idéntico a lo divino, en un contacto espiritual que una al que conoce y lo conocido y, por ello, exige una vida que prepare una vida de ascesis, unida a una necesaria separación para concentración del nous. Sin embargo, no es posible concebir al hombre griego fuera de la ciudad y su deber de justicia lo obliga a participar de cargos públicos.<sup>11</sup>

Por ello el triple esfuerzo de Platón: traspasar el objeto de conocimiento al elevarse a lo no sensible por purificación, al ser en sí inteligible, unir contemplación y acción al ser contemplativo en la ciudad, ya que el hombre justo es el buen ciudadano, y elevar el objeto de conocimiento al ser la forma invisible no sólo objeto de conocimiento sino también objeto de amor.<sup>12</sup>

Por lo mismo, la contemplación platónica tiene un carácter religioso, de intuición mística, en la misma medida en que el Bien parece revestir las características de lo divino, al aparecer como causa de todo.

Dios llega a ser Idea, Belleza inmutable, que sólo el intelecto puede alcanzar, a través de un amor espiritual. La Belleza divina pasa del mundo de los sentidos al del espíritu al trasponer la theoría religiosa y sabiduría.

En el mundo griego el conocimiento religioso es contemplación de la belleza (contemplación de la ceremonia de culto, en su belleza y plegaria...). En la theoría (contemplación) platónica la filosofía traspone la contemplación del

<sup>11</sup> FESTUGIERI, *op. cit.*, p. 20 y ss.

<sup>12</sup> *Ibid.*

sabio, asignando a la ciencia un objeto inteligible, y la contemplación religiosa, invitando a mirar la belleza divina que se muestra al alma.<sup>13</sup>

Lo bello es lo bueno. La palabra kalós tiene un valor ético ya que implica que la bella forma visible corresponde y simboliza una excelencia interna y que la belleza moral debe ser vivida y practicada como expresión de la vida interior (*Fed.* 118). La vida contemplativa implica conocimiento y práctica de las virtudes requeridas. (*Gorgias* 507 d y 507 e - 508 a).

#### 4. La Educación

Esta elevación al puro conocimiento se realiza en forma paulatina, a través de un proceso de educación que "debe imprimir al alma un movimiento que eleve", de más en más, a la verdadera luz del ser. Por lo mismo, Platón plantea, en la *República*, ciclos de formación que, partiendo desde la música y la gimnasia, necesarias a la juventud, se eleven, en el ciclo científico, a una ciencia universal que es la matemática unida a la geometría, la astronomía, la stereometría y la armonía. Los números representan el orden, que es característica esencial de la virtud.

La argumentación que sostiene esta línea de formación es larga (*Rep.* 521 c - 531 c), y está en concordancia con el ideal educativo de la Grecia Clásica, del pleno desarrollo del hombre tanto en lo físico como en lo espiritual.

A través de gran parte de la *República* expone su ideal de educación en una ascensión pedagógica que considera la primera educación del niño y se eleva por la educación de la juventud en la gimnasia y la música, base física y espiritual para alcanzar la armonía perfecta de la personalidad social (*Rep.* 376 e), hacia el ciclo de las matemáticas, para culminar en el ciclo filosófico y todo ello a través de un proceso de selección en el que, conforme a las categorías de almas que reconoce en los hombres, será el grado de educación que corresponda a cada uno.

Platón ha basado todo su sistema en la conquista de la verdad por medio de la ciencia racional. Sólo el que es capaz de conocer y contemplar la Verdad ideal puede alcanzar la plenitud de la perfección humana, y ya que va en búsqueda de la verdad su sistema es de valor universal, aplicable a todos los hombres. Esto significa que, en su concepción, la conquista de la verdadera ciencia es el único camino para llegar a ser verdadero hombre.

Por lo mismo ataca y condena a los que pretenden hacer del éxito la norma de verdad o justicia, posponiendo el saber verdadero fundado en una rigurosa demostración.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 30 y ss.

<sup>14</sup> MARROU, HENRI IRENÉE, *Historie de l'Education dans l'Antiquité*, Ed. du Seuil, París, 1958, p. 105.

Cfr. además GALINO, MARÍA ANGELES, *Historia de la Educación. Edades Antigua y Media*, Edit. Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, 1960.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO, *El problema de la educación en la Historia del pensamiento occidental*, Luis Miracle Editor, Barcelona, 1957.

Como dice Jaeger "la verdadera educación consiste en despertar las dotes que dormitan en el alma".<sup>15</sup>

El estado platónico velaría por que todo niño pudiera llegar a los más altos niveles, pero de partida Platón se coloca en una posición pesimista y aristocrática. Sólo unos pocos seleccionados por los caracteres atávicos y las aptitudes naturales podrán alcanzar la meta.

La fracasada aplicación de su sistema en Siracusa, aunque no lo llevó a renegar de él, lo hizo asentarse aún más en la idea de formar un hombre o un grupo de hombres que fueran un islote sano y selecto en la sociedad.<sup>16</sup>

En medio de las dudas de ser realizable su plan —más patentes a medida que avanza la obra— Platón confía en poder reformar, a pesar de todo, la visión atrofiada del alma, sacándola de la caverna de las imágenes, para exponerla a la luz radiante del sol de la razón.

Hegel descubrió la famosa frase de que el camino del espíritu es el rodeo. En apariencia el camino natural es aquel que lleva derechamente a la meta, pero, a veces, lo separa de ésta un profundo abismo, oculto tal vez a la vista de quien contempla, o se interponen ante ellos otros obstáculos que impiden abordarla directamente. La superación de estos obstáculos por medio de un rodeo consciente que hace accesible la meta, aunque sea no pocas veces entre grandes dificultades, constituye la esencia de toda investigación metódica y especialmente de la del pensamiento filosófico.<sup>17</sup>

Si no se cumple con esta exigencia en el campo de la educación los frutos no aparecerán, y todo el trabajo del maestro será estéril. Ahora bien, Platón se complace en llamar a su método "un largo rodeo al final del cual éstos serán vistos con toda claridad" (*Rep.* 504 b).

Por eso a esos hombres les exigía una inmensa riqueza de dones humanos y de cualidades, para que por este camino duro lleguen a la felicidad última (*Rep.* 504 d; 535 d; 498 a - c; 621 c - d; ...).

Y en este proceso de educación, al llegar al ciclo filosófico, todas las ciencias anteriores alcanzan su más más alto sentido en la preparación a la dialéctica, que es la culminación de ese camino a recorrer.

Y en este proceso de educación, llegar al ciclo filosófico, todas las ciencias anteriores alcanzan su más alto sentido en la preparación a la dialéctica, que es la culminación de ese camino a recorrer.

En relación a las demás ciencias sólo vale la pena consagrarse a ellas si conducen a conocer las relaciones íntimas y generales. No ha de quedarse en ellas sino dar un paso más hasta estar en la posición del que puede entender

<sup>15</sup> JAEGER, WERNER, *op. cit.*, p. 359.

<sup>16</sup> MARHOU, *op. cit.*, p. 120.

<sup>17</sup> JAEGER, WERNER, *op. cit.*, p. 339.

la razón de cada cosa. A esto lleva la dialéctica que es una ciencia completamente espiritual:

“Y así el que se dedica a la dialéctica renunciando *en absoluto al uso de los sentidos, se eleva, sólo mediante la razón*, hasta la esencia de las cosas; y si continúa sus indagaciones hasta que haya percibido mediante el pensamiento la *esencia del bien*, ha llegado al término de los conocimientos inteligibles, así como el que ve el sol ha llegado al término de los conocimientos de las cosas visibles...” (*Rep.* VII, 532 a).

Este estudio produce el mismo efecto causado al hombre que sale de la caverna hacia la luz verdadera: “eleva la parte más noble hacia la contemplación del más excelente de los seres” (532 c) y al llegar al final no es la imagen del bien sino el bien mismo lo que se ve.

La dialéctica es la única ciencia que lleva a descubrir la esencia de una cosa (553 b - c).

“mi dictamen es que continuaremos llamando ciencia a la primera y más perfecta manera de conocer; conocimiento razonado a la segunda; fe a la tercera; conjetura a la cuarta; comprendiendo las dos últimas bajo el nombre de opinión y las dos primeras bajo el nombre de inteligencia; de suerte que lo perecedero sea el objeto de la opinión y lo permanente de la inteligencia...” (534 a).

“dialéctico es el que conoce la razón de la esencia de las cosas...” (534 b).

Al llegar a este nivel sólo queda un reducido número de personas (*Rep.* 496 b), que se dedicarán a la dialéctica (*Rep.* 534 e).

Platón arremete aquí contra los sofistas que pretendían convertir esta dialéctica en un cursillo de retórica fácil y populachera. Es por eso que propugna una tan lenta y tardía iniciación en esta ciencia suprema, indicando que se ha de proceder con gran cautela (*Rep.* 537 c - d; 485 a; 486 a; 487 a).

Podemos decir que los filósofos son “los que gustan de contemplar la verdad” (*Rep.* 475 e), los que entienden que hay algo bello en sí mismo y pueden llegar a percibirlo (*Rep.* 476 d), y que son capaces de dirigirse a lo bello en sí y contemplarlo tal cual es (*Rep.* 476 c y 496 c).

A este hombre ideal y divinizado sólo le resta una última etapa para alcanzar la plenitud de su perfección.

Después de cinco años de estudios dialécticos se verá sometido a duras pruebas morales, en lucha contra las tentaciones del mundo (*Rep.* 539 e y 540 a). Este hombre será el único capaz de alcanzar los placeres verdaderos, ya que su vida estará guiada por los principios de la más alta justicia (*Rep.* 591 c y d; 592 a).

Todas estas cosas son necesarias para el que gobierna, al que debería ser necesario saber dar razón de lo que son las cosas y de sus pensamientos.

Como vemos el ideal platónico tendría que desembocar en una cultura personalista, que permitiera gozar en la contemplación del Bien, la Idea divina.

Platón ha llegado a esta meta, pero ella le parece insuficiente. Cree que la vida divina que adquiere el filósofo, en contacto con lo divino, se convertirá en un dinamismo inevitable de proyección hacia la política (*Rep.* 520 a y e).

### 5. *Teoría y Praxis*

Sin embargo, como hemos señalado, el amor se expresa en obras y el conocimiento verdadero que Platón postula es de realidades inteligibles que perfeccionen al intelecto y también a la voluntad.

El mundo de las ideas no sólo tiene una función metafísica y gnoseológica, sino también teleológica y ética, al ser buscado como conocimiento vivido.

La filosofía es amor a la Sabiduría, lo que no significa sólo una habilidad práctica o un conocimiento especulativo abstracto sino una verdadera realidad, en la misma medida en que la Sabiduría es pensamiento vivo, causa de todas las cosas, que subsiste en sí mismo y sólo necesita de sí mismo para subsistir. Al iluminar el pensamiento del hombre, la Sabiduría lo ilumina y lo atrae hacia sí por el amor.

Sabiduría supone armonía fundada en el conocimiento propio (*Cármides* 164 d) de razón y voluntad (*Leyes* 689 d).

Por lo mismo, no es filósofo completo el que se contenta con un conocimiento teórico, sino el que vive la doctrina al mismo tiempo que la enseña. Seguir los preceptos que se enseñan es filosofar de verdad.

Su concepción de belleza no es la de un vacío esteticismo sino la de una integración con el bien, que significa la de una belleza moral vivida y practicada.

Todo su proyecto se resume en la idea de un camino hacia la formación integral de un hombre que ha de ser a la vez jefe de estado y filósofo.

Este hombre, a través de sucesivas pruebas, asciende al conocimiento del ser en sí, a la contemplación del bien, que es el que dirige todo, y desde el cual adquiere la felicidad al realizarse como hombre, teniendo al mismo tiempo la capacidad de vivir en sí la virtud de descender al mundo social para promover su vivencia en la polis.

Nos encontramos, pues, ante una filosofía que tiene un fuerte matiz de moral, pues se expresa en la búsqueda de un absoluto que es el bien, en el cual todo se resume.

Todo esto es posible sólo si a la cabeza del gobierno está un hombre que sea filósofo y que estime ante todo el deber y la justicia. Este será el que deba emprender la reforma del Estado.

Bajo esta luz se puede entender la posición y tarea del guía en la polis, la cual Platón querría ver estructurada en base a quien se dedica a la filosofía (*Rep.* IV 428 e - 429 a). La virtud que cuenta para él de las cuatro virtudes cardinales: sofía (sabiduría), andreia (fortaleza, valor), sofrosine (prudencia) y dikaiosine (justicia), es esta sabiduría que es la más grande de todas las virtudes (*Prot.* 330 a).

La definición de sofía en el Pseudo Platón (*Def.* 414 b) es, finalmente, un excelente sumario de la enseñanza de Platón:

“Ciencia en la que no hay ya más hipótesis; ciencia de los seres eternos; ciencia que considera las causas de los seres...”

y filosofía es:

“esfuerzo por conocer los seres eternos; estado en el que se contempla lo verdadero y lo que lo constituye como tal; aplicación del alma unida a la recta razón...”

El fin principal es la práctica de la virtud y especialmente, la justicia, en la cual todo se resume. De esta práctica depende su felicidad y la de la ciudad.

Así lo contemplativo se transforma en acción “política”, indicando cuál es la vida que debe tener un hombre digno de tal nombre (*Gorgias* 487 e y 500 d - c).

El peligro de quedarse en las Ideas, lo Eterno, la Contemplación descarnada, no se da, pues Platón como Sócrates, ama intensamente su patria: Atenas. Hay un regreso desde el amor a las realidades ideales hacia el amor a los hombres, que se traduce en amor a la patria.<sup>18</sup>

En *Gorgias* apareció como un germen todo este programa que se expone en la *República*. La contemplación vuelve a la acción como a su principio. Se contempla para actuar mejor. Por su esencia, contemplación y vida política componen un todo (527 d).

El amante de la sabiduría debe dedicarse a la contemplación, para trabajar por la ciudad y para recibir fuerzas en la visión del modelo, imprimiendo su imagen en su interior. Su realidad es ascendente, pero abierta a la realidad de la vida, como la del alma que asciende a esferas superiores, pero desciende a comunicar su verdad a los que permanecen cautivos.

Como señala en la *República* (519 c - 521 b), la obligación del filósofo es gobernar, ya que la sabiduría se debe al Estado, y la felicidad del filósofo está en la Sabiduría y virtud y no en el mando.

“...porque en tal Estado sólo mandarán los que son verdaderamente ricos, no en oro, sino en sabiduría y virtud, riquezas que constituyen la verdadera felicidad...” (*Rep.* 520 e).

<sup>18</sup> ABBAGNANO, NICOLA, *Introducción al Existencialismo*, Brevarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1955, p. 9.

En su ciudad ideal debe haber un pensamiento de acuerdo con la verdad, lo que no significa tiranía (*Ban.* 182 b - c), ya que el tirano actúa según sus pasiones (*Pol.* 300 a - 301 c), mientras que el gobernante es movido por la verdad y no por mezquinos intereses, y de acuerdo con esta verdad motiva a los gobernados (*Ley* IV 718 d - 719 a; XII 966 b - d).

Su búsqueda es, por tanto, la de un orden ideal, pero no vide sólo para sí. Su felicidad no es el fin último. Se debe a la salud de la ciudad: filósofo y gobernante son dos voces que parten su corazón aunque no se excluyen.

El fin último del sabio es el bien de la ciudad, que significa un orden fundado en la justicia, y para ello es necesario conocer el orden ideal y aplicarlo.

La primera tarea del filósofo es, por tanto, conocer la justicia que es contemplativa.

Y una vez contemplada le quedan tres caminos: si la ciudad es mala e imposible de reformar debe dedicarse sólo a la contemplación (*Rep.* VI 496 c - d; VII 520 b), si pertenece a la ciudad platónica debe reformar llegando a ser filósofo por la ciudad y si la ciudad es mala pero se puede reformar debe trabajar en la aplicación de los modelos en la enseñanza y en la vivencia de la virtud.

El que ha gustado de la contemplación debe abandonar, aunque sea con pesar, sus goces puros, pero su fin último es el bien de la ciudad.

\* \* \*

Desde esta visión es posible apreciar el valor del pensamiento platónico en torno al quehacer filosófico, cuestionado con frecuencia por su carácter contemplativo, sin comprenderlo y sin advertir que esta ascensión al límite del pensamiento no tiene por finalidad alejarse de lo real sino, desde la profundidad de él, mostrar vías de entendimiento y comprensión.

Su visión de la Sabiduría y la Filosofía tiene un fundamento ético-ontológico, a través de una teoría del conocimiento que es experiencia de vida y no sólo especulación abstracta. El conocimiento es elevación al mundo del espíritu, en la purificación del propio ser, al mundo de la verdadera realidad, que es Ser fundante de la realidad sensible. Y desde esta fuerza de ascensión se ilumina el quehacer personal y social.

No es, por tanto, la filosofía el jardín de Epicuro, donde se puede vivir aparte, fuera de las vicisitudes y de los golpes de la vida. No es el aristocrático ejercicio de unos pocos espíritus ociosos ni la estratosférica región donde pueda encontrarse refugio y consuelo para los males y las desilusiones de la vida.<sup>19</sup>

Y no teniendo el pensar filosófico un carácter progresivo como el de la ciencias, el pensamiento platónico mantiene su vigencia, en la unión de teoría

y praxis, para el hombre moderno, tan orientado a alejarse de la contemplación o hundirse en el inquietante ruido del permanente hacer del "homo faber".

Elevarse a la capacidad de contemplación supone ser capaz de superar la tensión de lo inmediato, de lo cotidiano y supone, por tanto, una actitud del espíritu que supera el "tráfico de lo diario", para mirar con ojos nuevos el horizonte de lo permanente.

Así es posible "sentir y gustar internamente" la vida, y descubrir en ella el sentido de las cosas, que permite al hombre sabio participar de la Verdad y la Belleza.

El homo faber (que hace, que fabrica...) de nuestro tiempo debe dar paso al verdadero homo sapiens (hombre sabio...), que es capaz de descubrir la realidad permanente más allá del activismo diario.

Y desde allí, desde lo permanente, desde lo superior, vivir su vida con los hombres.

CIRO E. SCHMIDT ANDRADE  
*Puerto Montt - Chile*

## FILON DE ALEJANDRIA: FILOSOFIA Y BIBLIA

### I

Es frecuente, en la historia del pensamiento, hallar autores que dan por sentado que la *fe* (entendida como fe religiosa, es decir, como la libre aceptación de una revelación divina), debe necesariamente enfrentarse al *saber* humano (entendido ya como *ciencia*, conocimiento metódico de los fenómenos de la naturaleza, ya como *filosofía*, conocimiento racional de las causas y principios del ser de las cosas).

Este supuesto proviene generalmente de un desconocimiento de, al menos, uno de los términos de esta pretendida oposición, que lleva a desvalorizarlo en beneficio del otro. O bien se exalta la fe, minimizando la validez de la razón y se incide así en *fideísmo*, o bien se sobrevalora el poder de la razón, menospreciando la fe y se cae en *racionalismo*.

Los hechos demuestran que el planteamiento mismo de la oposición es erróneo. Hay innumerables casos de científicos y filósofos eminentes que no sólo han profesado una fe profunda sino que han realizado (no siempre de modo igual) una síntesis de su saber y de su fe, sin desmedro de la una ni de la otra.

Uno de esos casos, por diversos aspectos notables, es el de *Filón de Alejandría*, pensador judío contemporáneo de Jesús de Nazareth y de sus apóstoles. La versión argentina de sus obras, realizada en Buenos Aires hace más de un decenio (y, al parecer, desconocida por los especialistas europeos y norteamericanos) nos permite adentrarnos cómodamente en el pensamiento de un filósofo imbuido de sabiduría griega que dedicó su vida a la meditación y exposición de la Biblia.

Filón nació el año 23 antes de Cristo y murió el año 45 después de Cristo, según los cálculos más probables. Pertenecía a una familia hebrea noble y poderosa establecida en Egipto y dueña de la institución bancaria más fuerte de Alejandría, emporio comercial y cultural que en los primeros siglos de nuestra era hizo de nexo entre oriente y occidente. Contrariando las esperanzas de su padre, en lugar de ocuparse de negocios se entregó de lleno a la "*vida filosófica*", como él mismo narra. La contemplación del mundo y la reflexión sobre sus principios llenaron su alma de gozo y de paz y lo alejaron de todo deseo de fama, de riquezas o de placeres corpóreos (De espec., III, 1).

Judío piadoso, leía asiduamente la Biblia y meditaba cada uno de sus párrafos (usando, sin duda, la traducción griega de los Setenta, realizada por hebreos Alejandrinos). De este ejercicio surgió su propósito de exponer *filosóficamente* cada uno de los libros revelados. La *cultura helénica*, cuya parte principal era la filosofía, impregnaba todos los ámbitos del Imperio Romano. En Alejandría, donde convivían descendientes de los macedonios (que tres siglos antes habían fundado la ciudad) con egipcios, persas, sirios, griegos y sobre todo judíos, esa cultura era el facto coagulante que daba fisonomía propia a tan heterogéneo conjunto de nacionalidades.

La filosofía helénica se orientaba a la vida concreta: no buscaba el saber para saber sino para hallar, por su mediación, la felicidad. Las nuevas escuelas, el epicureísmo y el estoicismo, aunque desarrollando principios opuestos, coincidían en sostener que el fin de la vida humana es la "*eudaimonia*" (felicidad) que sólo se logra superando las preocupaciones y angustias de la vida cotidiana. La filosofía proporciona los medios para llegar al *autodominio* ("autarjéa") que da la paz interior. Las antiguas escuelas, el platonismo aún vigente y el aristotelismo, menos extendido, aunque sean ante todo saberes teóricos, en el orden ético mantienen esta misma posición. Y más allá de las escuelas cundía una tendencia ecléctica que tomaba de cada línea de pensamiento lo que le resultaba más convincente o más útil sin esforzarse demasiado en dar coherencia a los resultados de esta mezcla.

Resultaba natural que en una ciudad tan cosmopolita como Alejandría, aun los grupos étnico-religiosos más fieles a sus tradiciones fuesen fuertemente influenciados por el helenismo, que era como una atmósfera común. En la numerosa comunidad judía la gran mayoría estaba helenizada y no veía oposición entre su fe yavística y esa forma de cultura de origen pagano; tal vez sin plantearse seriamente el problema. Sin duda, había grupos más tradicionalistas que desconfiaban del helenismo o se oponían a él, como otros que estaban en exceso helenizados con desmedro de su religión; pero eran minoría sin mayor peso en la colectividad.

Filón demostró con su vida misma que no hay oposición entre la obra de la razón, que es la Filosofía, y la fe en la revelación bíblica. Fue un judío observante, celoso cumplidor de la Ley; defendió los derechos religiosos de su pueblo ante las autoridades romanas; formó parte de una misión diplomática ante Calígula en protesta contra las actitudes vejatorias del gobernador Flacco. Pero a la vez se consideró y fue siempre un filósofo, amante y realizador de una labor propiamente racional, distinta pero nunca opuesta a la fe.

## II

Los especialistas discuten en qué línea del helenismo se ubica el pensamiento de Filón. En general se lo considera un *ecléctico*: habría tomado del platonismo, en primer lugar, luego del estoicismo y después del aristotelismo las ideas que habría juzgado más útiles para la presentación de la Biblia tanto a los judíos como a los paganos (así E. Bréhier, A. Festugière, E. Stein). Frente a esta interpretación hay otras que lo hacen un *místico* cuya intención no sería filosófica sino puramente religiosa; los conceptos filosóficos que aparecen en sus obras provendrían naturalmente del ambiente cultural en el que se movía (así W. Volker).

Otros piensan que sería un iniciado en cultos *místicos* orientales que habría considerado compatibles con la religión judía; al comentar alegóricamente la Biblia trasuntaría a la vez esa posición, pero con la expresión conceptual propia de la filosofía helenística (así E. Goodenough).

Sin embargo, otros especialistas hallan en Filón una decidida orientación filosófica: sería ya a) un *platónico* muy original (así H. Wolfson), ya b) un pensador *estoico* (así M. Pohlenz), ya c) un *aristotélico* (así P. Windland).

Se ha notado que en el siglo I las distintas escuelas han mezclado sus posiciones asimilando doctrinas unas de las otras; ninguna era totalmente idéntica a sus orígenes; de ahí que el pensamiento de Filón reflejara esa tendencia. Sin embargo, no se trataría de un *sincretismo* en el que elementos diversos se adosan unos a otros, ni siquiera un *eclecticismo* que une doctrinas distintas sin una unidad profunda, sino de una *síntesis* coherente puesta al servicio de la fe (así J. Daniélou).

Parece claro que la filosofía filoniana no puede ubicarse en una determinada escuela o que ha tomado elementos de varias uniéndolas entre sí, sino que representa una *asimilación* integradora cuya finalidad no es otra que exponer la Sagrada Escritura. De modo que Filón sería el primero en elaborar una "filosofía religiosa", un saber racional que, sin dejar su condición de tal, está destinado a la explicación de las verdades reveladas (así E. Osborn).

Para comprender cuál sea la verdadera actitud de Filón, tan diversamente interpretada, es preciso ir directamente a sus obras. Su producción escrita es abundante: la edición francesa tiene treinta y cinco volúmenes, la inglesa once y la edición clásica ("maior"), siete. Por fortuna nuestra, numerosos especialistas la han analizado detenidamente y su labor nos guía eficazmente en la vasta extensión del pensamiento filoniano (especialmente los trabajos de J. Daniélou, J. Cazeaux, E. Bréhier, A. De Maddalena, B. Mondin, E. Goodenough, H. Wolfson y J. P. Martín).

### III

Ante todo es preciso determinar qué entiende Filón por "*Filosofía*". En una línea de inspiración aristotélica, la define como la *ciencia* de las cosas divinas y humanas y de sus causas, que nos da de ellas una comprensión segura y cierta (*De congressu*, n<sup>os</sup> 79 y 139). Siguiendo la posición corriente en la época, inspirada en el estoicismo, se divide la filosofía en tres partes: 1) La lógica; 2) La Física; y 3) La ética. El estudio de Dios a la luz de la razón, la "*teología*" en sentido aristotélico, no forma parte, como enseñaban los estoicos, de la "física" sino de la "ética", porque lleva a la virtud y al ejercicio de la piedad (*De mut.*, c. 10, n<sup>os</sup> 75 y 79).

El objeto principal del estudio de la filosofía es el *hombre*: debe tratar de su cuerpo y de su alma, en especial de las pasiones, las virtudes y los vicios, para lo cual necesariamente debe ocuparse de Dios. En segundo término debe estudiar el *mundo*, los cuerpos animados e inanimados, el cielo y los cuerpos celestes para concluir determinando el origen del cosmos (*De migr.*, n<sup>os</sup> 194-195).

Pero si la filosofía puede llegar a un conocimiento seguro y cierto de la totalidad de su objeto (tal es la confianza que en ella deposita Filón), debe, sin embargo, confesar que en muchos casos no logra sino atisbar la verdad, sin lograr precisarla. Hay cuestiones ante las cuales se siente abrumada (*De praem.*, n<sup>o</sup> 29). Por ejemplo, el problema de si el mundo ha sido creado; si es finito o infinito; si los cuatro elementos constituyen todas las cosas o si las del cielo tienen otra esencia; si hay un demiurgo creador del mundo, cuál es su naturaleza y que hace ahora (*De Abr.*, n<sup>os</sup> 162-169).

Para resolver este tipo de cuestiones, la razón necesita de la ayuda de la *revelación*. ¿Qué es, para Filón, la "revelación"? Puede sorprender su concepción: se trata de una especie de *adivinación*, una captación intuitiva, no producida por el estudio y opuesta tanto a la intelección laboriosa como a la superficial; es un conocimiento en el que el espíritu divino sustituye al espíritu humano (*De vita*, II, n° 188). Es claro que esta noción se refiere al acto mismo de la revelación, y más bien corresponde a lo que más tarde se denominará "*inspiración*".

El *contenido* de la revelación, lo que hoy llamamos el "dato revelado" está constituido, en primer término, por los "misterios" que son a su vez "grandes" o "pequeños"; los primeros son los relativos a Dios, su naturaleza y sus atributos; los segundos a los seres espirituales superiores al mundo físico: el logos y las potencias (*De Abr.*, n° 22).

La *fe* es la aceptación por parte del hombre de lo revelado por Dios. El modelo es Abraham que creyó en las promesas divinas aún sin comprender cómo podrían realizarse. Esta confianza en Dios implicada en la fe lleva a una unión interior con El, que es lo fundamental; los acontecimientos exteriores, aun el cumplimiento mismo de las promesas, pasan a ser algo secundario. Más aún, la fe supera todo lo humano; para abrazarla es preciso trascender no sólo lo sensible y la imaginación, sino aun la misma razón (*De Abr.*, n°s 67-72; *Quis heres*, n°s 69-76).

Pero si ésta es la condición de la *fe*, no se ve cómo la filosofía, obra racional, pueda elucidar sus contenidos. El problema es delicado. Sin embargo, parece claro que Filón no intentó racionalizar la fe sino presentarla a un mundo helenizado con el ropaje cultural de sus coetáneos. De este modo hasta los paganos podrían, si no aceptar, al menos comprender y respetar al judaísmo. Y para realizar este propósito debió *transformar* la filosofía helénica en una síntesis adaptada a la fe de Israel. Por este medio hizo una presentación del contenido de la Biblia en lenguaje filosófico, lo que dio como resultado un desarrollo del mensaje revelado en líneas del todo desacostumbradas y hasta insólitas.

Filón es el primero que, sin proponérselo, abordó el problema, tantas veces discutido más tarde, de las relaciones entre la filosofía y la fe. El modelo es Abraham: ante todo creyó y al creer tuvo la solución de todos los problemas que la razón no logra dilucidar por la precariedad de sus medios. La fe es la patrona y la razón es su servidora (*De congr.*, c. 14, n°s 71-80).

#### IV

Recorramos ahora, brevemente, las posiciones *filosóficas* de Filón para tratar de determinar cómo ha logrado su intento de acercar el judaísmo al helenismo y el helenismo al judaísmo. La base del judaísmo es la *Biblia*: lo es también, lógicamente, del pensamiento Filoniano. Ahora bien, explica el mismo Filón, la Biblia puede interpretarse de dos maneras: 1) de modo *literal* y 2) de modo *alegórico*. Ambos métodos son *usados* por él constantemente pero, si bien respeta siempre el primero, sus tendencias personales lo inclinan preferentemente al segundo y es allí donde aparece con más nitidez su posición.

El método *alegórico* ya era empleado conscientemente por los "gramáticos" helénicos para instruir a los niños y jóvenes teniendo como base las obras de Homero (quien, pese a las quejas de Platón, siguió siempre siendo el guía fundamental de la cultura griega). Cada personaje o acontecimiento que aparecía en esas obras, además del sentido literal del texto, representaba o simbolizaba una actitud virtuosa, un modo ejemplar de actuar una lección de prudencia, de justicia o de humanidad.

Los rabinos de Jerusalén y de Alejandría entendieron que esa técnica les resultaba útil para explicar la Biblia (el mismo Cristo, en sus parábolas, usó un método similar). Pero fue Filón el primero en sistematizar la interpretación alegórica; la empleó con tanta habilidad que quedó como un modelo. Los mismos Padres de la Iglesia adoptaron este modo de interpretar las Escrituras, ante todo los alejandrinos pero también los demás Padres orientales y, en menor grado, los occidentales. Aun autores espirituales de la época moderna, como San Francisco de Sales, la emplearon gustosamente en sus escritos pastorales.

Distingue Filón cuatro tipos distintos de alegoría: 1) la interpretación "*física*" que expresa lo que el texto enseña en forma simbólica sobre el mundo corpóreo; 2) la interpretación "*humana*" que refiere lo que el pasaje indica simbólicamente sobre el hombre; 3) la interpretación "*espiritual*" que trata de descubrir lo que se significa respecto al ámbito de las realidades inmateriales y 4) la interpretación "*moral*" que escudriña lo referente a la vida interior de cada uno. Las dos primeras formas alegóricas son accesibles a todos; las dos últimas, dice Filón, sólo a los grandes iniciados, entre los que coloca a Moisés y se ubica a sí mismo (*Quer.*, nº 49).

Las aplicaciones que hace de estos tipos de alegorías son abundantes. En general, tras la exposición (casi siempre breve, por ser obvia) del sentido literal, expone dos o tres de estas interpretaciones alegóricas; rara vez las cuatro y a veces sólo una. Así, la interpretación del pasaje del Génesis donde aparece el *árbol de vida* en el paraíso terrenal, cuyos frutos evitaban la muerte, además de este sentido "literal" que considera real, tiene tres sentidos alegóricos: una es la alegoría "física" de ver en este árbol un símbolo del sol, fuente de vida; otra es la alegoría "humana": el árbol representa la mente ("*nous*") o también el corazón; otra es la alegoría "moral", más profunda, pues descubre en el árbol la vida de piedad, propia de los hombres perfectos (*Q. Gen.*, I, 10).

Cuando, también en el Génesis, se dice que Abraham "volvió con sus padres", debe entenderse en forma "literal" que sus restos fueron llevados a la tierra de Ur, al sepulcro de sus antepasados; pero más profundamente, en forma alegórica "humana", que su alma volvió a reunirse con la de ellos, o bien, por alegoría "física", que tornó a los astros, los vivientes perfectos de los cuales dependen las almas o, por fin, en sentido "espiritual", que fue al mundo de las Ideas arquetípicas donde moran los sabios virtuosos (*Quis heres*, nº 281).

La salida de Egipto, narrada en el Exodo, tomada en sentido "literal", es la liberación de los judíos del yugo faraónico; pero en sentido "alegórico", en forma "moral" simboliza la liberación del alma de la esclavitud del pecado, es decir, del poder del demonio (*De vita Moisés*).

Este método alegórico tiene indudable utilidad *práctica*: así lo usaron en el Cristianismo los Santos Padres, los doctores escolásticos y los autores espirituales para presentar una aplicación vivida de la doctrina. Pero tiene ineludiblemente aparejado el riesgo de caer en exageraciones piadosas que llegan a veces al ridículo y sobre todo de olvidar que el sentido básico de la Biblia es el literal, al menos en general, ya que hay pasajes en los que el sentido obvio es el alegórico. De ahí la reacción de algunos Padres occidentales contra el alegorismo a veces excesivo de los orientales.

En Filón los cuatro tipos de interpretación alegórica son tan válidos como el sentido literal y de hecho los prefiere. De este modo logra una presentación helenística de la religión judía (o, si se prefiere, una judaización del helenismo). Es una "*filosofía religiosa*", antecedente de lo que más tarde, en el mundo cristiano, se va a denominar "*teología sobrenatural*".

Pero debemos hablar de una *filosofía* filoniana. La palabra "teología" tiene en Filón el significado aristotélico: un saber racional sobre Dios. La distinción entre filosofía y teología (entendiendo este último término en el sentido de elucidación racional de los datos revelados teniendo como base la fe) es medieval. Para los Santos Padres no existe esta distinción; por ejemplo, el término *filosofía* se aplica tanto al estoicismo como al cristianismo. San Justino enseñó una "filosofía cristiana" y en realidad catequizaba; San Agustín llama "filosofía cristiana" a la explicación de las verdades de la fe.

Sería una falta grave de sentido histórico distinguir en Filón, contemporáneo de Cristo, una filosofía y una teología. Lo que explícitamente él mismo distingue es la *filosofía* de la *fe*, como ya hemos visto; lo que desde el siglo XIII llamamos "teología" no se distingue, en el alejandrino, de su "filosofía".

## V

La *filosofía*, para Filón, trata ante todo del hombre y en segundo lugar del cosmos. El hombre está compuesto, como todos lo saben, de alma y cuerpo. Sin embargo, es poca la seguridad que nos da la filosofía sobre nuestro propio ser. En cuanto al alma, sabemos que es principio de nuestra vida corporal y espiritual. Con preocupación más ética que antropológica, Filón distingue el alma racional del amor irracional, evidenciada por la lucha que frecuentemente se entabla entre ambas (*Leg. a leg.*, I, c. 32, n<sup>o</sup> 103; III, c. 2, n<sup>o</sup> 69). Esta duplicidad nos evoca la concepción platónica, pero también los estoicos distinguían el alma del espíritu (como harían más tarde algunos Padres de la Iglesia); y aun el mismo Aristóteles, sostenedor de la unidad total del alma, habla de una "parte racional" y de otra "irracional".

En la "lucha" entre ambas almas —que es en realidad el esfuerzo por dominar las pasiones (*Q. in Gen.*, III, 10), tema común en el helenismo— la victoria sólo la da la decisión de la voluntad, capaz de elegir libremente entre el bien y el mal (*Quod Deus*, c. 10, n<sup>o</sup> 47).

Curiosamente el alma humana no es considerada por Filón como *inmortal por naturaleza* (como en el platonismo) sino por obra de un don de Dios. De por sí es *corruptible*: ha sido creada y así como tuvo principio debe tener un fin,

salvo que Dios le infunda un "espíritu de vida" (*De leg. int.*, I, c. 12, 32). Es la posición que después tendrán algunos de los Santos Padres de la Iglesia, para evitar que se considerase al alma como un dios (para los griegos de la época, los "inmortales" son los dioses); sin embargo, hay pasajes en los que simplemente se refiere al alma como "inmortal", que parece indicar al alma "espiritual". El término "alma" puede designar ya el *toda* psíquico, ya su parte *hegemónica* (terminología estoica) que es como "el alma del alma" y proviene inmediatamente de Dios. Hay hombres que sólo viven para los placeres carnales: en ellos vence el alma *terrena* que reside en la sangre; otros viven conforme a su alma *espiritual* que los eleva y los acerca al Creador (*Quis heres*, c. 5, nºs 5-58). Sólo éstos, que son los hombres justos, logran el don de la inmortalidad.

En cuanto al *cuerpo*, está compuesto por los cuatro elementos clásicos: tierra, agua, aire y fuego (*De opif.*, c. 51, 145). Pero como lo corpóreo es menos inteligible que lo espiritual, sólo conocemos por "indicios" no sólo lo referente al cuerpo humano sino todo lo ligado a él, como los sentidos y el lenguaje que también tienen un aspecto propiamente psíquico. Del cuerpo sabemos que tiene tres dimensiones: alto, ancho y grueso y seis movimientos, hacia arriba, hacia abajo, hacia adelante, hacia atrás, a la derecha y a la izquierda y que es el receptáculo del alma. De los sentidos, sabemos que son cinco, que tienen órganos corpóreos adecuados y que transmiten a la mente informes sobre las cualidades de las cosas que perciben. Del *lenguaje* sabemos que se compone de sonidos, altos y bajos, y sirve para comunicar nuestros pensamientos a los demás (*De somn.*, I, c. 5, nºs 25-30).

Pero si la filosofía nos dice poco sobre nuestro propio ser, la fe bíblica nos proporciona un panorama mucho más amplio. El hombre, como nos revela el Génesis, es formado por el creador (II, 7) a su imagen y semejanza (*Gen.*, I, 26-27). Es claro que ni el cuerpo (por ser material) ni el alma (por ser imperfecta) reflejan la realidad divina: el hombre que somos cada uno de nosotros es mortal, es varón o mujer, tiene pasiones y vicios, limitaciones y achaques. En conclusión el texto bíblico no se refiere al hombre concreto.

¿De qué "hombre" se trata? El libro sagrado indica un *prototipo* inteligible, una idea ejemplar de hombre que no es corpóreo ni mortal, ni varón ni mujer, ni sujeto a pasiones, vicios o corrupción física (*De opif.*, c. 46, nº 134). Aquí nos hallamos ante una concepción típicamente platónica, pero que se halla también en religiones orientales (en lo referente al "hombre" primordial).

Filón hace notar que en el Génesis hay dos relatos distintos de la creación del hombre (*Gen.*, I, 26-27 y II, 7). En el primero aparece como imagen de Dios; en cambio en el segundo está compuesto de un cuerpo hecho de barro y un espíritu divino insuflado por Dios (*De opif.*, nº 135). El primero es el hombre inteligible; el segundo, el concreto e individual.

Nota también el uso del plural "hagamos" y deduce que no sólo Dios intervino en la creación de Adán. En efecto, sería indigno que Dios hiciese algo corruptible: es el autor del *alma*, capaz de ser inmortal, pero no del *cuerpo*; éste es obra del "Artífice", una de las "potencias" divinas (*De fuga*, c. 13, nº 69).

Esta duplicidad de autores del primer hombre concreto parece reflejar un *dualismo* antropológico y ésta es la interpretación corriente de la postura filo-

liana. Sin embargo, Filón considera al hombre concreto como una unidad compuesta de cuerpo y alma, de substancia terrena y espíritu divino (*De opif.*, c. 46, n<sup>os</sup> 134-135; c. 49, n<sup>o</sup> 140; c. 51, n<sup>o</sup> 145). De todos modos, como sólo el alma espiritual es inmortal, su unión con el cuerpo es pasajera, se halla en "tierra extranjera"; así lo ha revelado Dios a Abraham (*De Abr.* n<sup>os</sup> 66-69; 84-85; 267; *De migr.*, n<sup>os</sup> 176-196).

## VI

El fin de la vida humana es retornar de su exilio terreno a la patria celestial. Sin embargo, hay muchos que no comprenden su propio destino. Es que hay tres tipos de hombres: 1) los que orientan toda su vida a Dios; 2) los que viven sólo para las cosas de este mundo y 3) los que tienen una mezcla de ambos tipos de vida (*Quis heres*, 45-46). Este tercer tipo abarca a la gran mayoría porque responde a la misma naturaleza humana, compuesta de cuerpo y espíritu y a la vez racional e irracional (*Quis heres*, n<sup>o</sup> 68).

Para alcanzar el fin verdadero de la vida es preciso un esfuerzo de elevación ascética por el cual se logran superar los límites de la condición humana. Aquí aparece Filón como un maestro de mística, tal vez con influjos orientales o pitagóricos y ciertamente con semejanza a los muy posteriores doctores cristianos. Establece seis pasos que deben darse; los tres primeros hacen superar el ámbito propio del alma *irracional* y los tres últimos el propio del alma *racional*.

El primer paso consiste en dominar todas las tendencias propias del *cuerpo*: las pasiones, los deseos carnales, los placeres físicos. El segundo, el dominio de los *sentidos* y de la imaginación, que nos vuelven hacia las cosas mundanas. El tercero, el dominar el *lenguaje* que nos apega a las palabras bellas, nos seduce y nos hace olvidar la realidad que las palabras sólo representan (*De migr. Abr.*, 2-12).

El cuarto paso es abrazarse a la *fe*, trascendiendo así los límites del alma *racional*; ya no se consideran como propios el pensamiento, la inteligencia, la comprensión, sino que se entregan éstos a la causa del pensamiento y de la comprensión, que así guía y orienta al alma y la inflama con un entusiasmo inefable (*De Abr.*, c. 14-15; n<sup>os</sup> 67-72).

El quinto paso es la entrada en la vida *contemplativa*: se gustan intensamente las verdades reveladas, goza el alma al conocer a Dios como El mismo se ha revelado, se une a la divinidad y se hace similar a ella. Pero a la vez se valora la creación; lo corpóreo, los sentidos, el lenguaje, el razonamiento ya no son obstáculos para la unión con el Creador sino que se ven como hechura divina, puesta a nuestro cuidado (*Quis heres*, n<sup>os</sup> 105-111).

El sexto y último punto es la *visión* de Dios mismo; sucede al alma lo que a Abraham; cuando abandonó "su tierra, su parentela, la casa de su padre" (*Gen.*, 12, 1) entonces "Dios fue visto por El" (*Gen.*, 12, 7).

Estos son los pasos que ha de recorrer el alma para encontrarse con su fin que es el mismo Dios. Todos están llamados a recorrerlos, pero son pocos los que lo hacen.

## VII

El término de la reflexión sobre el hombre es su fin último, *Dios*. Todo filósofo auténtico, escribe Filón, debe plantearse dos cuestiones respecto a Dios: la primera, si Dios existe, cuestión que se impone a causa del ateísmo que profesan algunos y, la segunda, qué es la substancia divina (*De spes. leg.*, c. 6, nº 32).

Respecto al problema de la realidad de Dios, Filón distingue cuatro posiciones: 1) la de los *ateos*, que niegan que Dios exista; 2) la de los *dudosos* que carecen de argumento para decidirse por afirmar o negar; 3) los que sostienen nociones provenientes de la tradición y no del razonamiento y caen en *superstición*; y 4) los que han logrado, mediante el *razonamiento*, un concepto del Creador (*De praem.*, c. 7, nºs 40-41).

El *ateísmo* es el peor de los males: pretende explicar la idea de Dios como un invento humano para hacer que los que obran mal no lo hagan por temor a un castigo divino. A los ateos los llama la Escritura "castrados", porque han sido desposeídos de la idea fundamental que dé sentido a las demás: son impotentes para engendrar sabiduría (*De spec. leg.*, I, c. 60, nº 330).

Las *razones* que muestran la existencia de Dios son múltiples. Filón apela a la *causalidad*: el mundo ha comenzado a existir, luego tienen una causa (*De fuga*, 10, nº 13); toda obra de arte implica la existencia del artista; a nadie se le ocurre, al contemplar un cuadro o una estatua, dejar de pensar que un pintor o un escultor la hizo; lo mismo sucede con los edificios, los navíos, los vestidos; nos hacen pensar en el arquitecto, el ingeniero, el sastre (*De espec. leg.*, c. 6, nºs 33-35).

También se apoya en la *finalidad*; quien entra en una ciudad bien ordenada, en la que todo se realiza con perfección, no podría dejar de admirar a su gobernante; con más razón el mundo, en sus montes y llanuras, con sus animales y plantas, sus ríos y lagos, sus mares, su atmósfera, su sol y su luna, sus días y sus noches, todo regulado sabiamente hace admirar al Creador. Porque ninguna obra de arte se causa a sí misma: la máxima obra de arte, el universo armónicamente ordenado sólo pudo ser producto de una inteligencia absoluta (*De spec. leg.*, I, c. 6, nºs 33-35).

Asimismo, argumenta por la *analogía* entre el hombre y el cosmos. Todo hombre tiene un alma invisible que dirige al cuerpo; el universo, la más grande, perfecta y bella de las cosas debe tener también un dirigente invisible que lo rija con justicia. Pero si lo rige, no se identifica con el mundo; Dios es el autor de todas las cosas y por ello es distinto de ellas (*De Abr.*, c. 16, nºs 74-75). Esta advertencia final mira, sin duda, al estoicismo que con este argumento concluía en Dios como "alma del mundo"; contrariando esto, Filón concluirá en un Dios trascendente.

Sin embargo, estas demostraciones *racionales* carecen de fuerza probativa para quien está apegado a sus ideas y no tenga la humildad suficiente para reconocer su propia limitación, su mentalidad apegada a lo sensible o sobrevaloradora del saber científico. En cambio, las almas virtuosas que, como Abraham, saben dejar lo sensible y aun la ciencia para buscar a Dios, son llevadas por El,

sin necesidad de razonamientos, para conocerlo como causa del universo (*De Abr.*, c. 14, n<sup>os</sup> 66-79).

En cuanto a la *substancia* divina, la declara *incognoscible* (*De spec. leg.*, 8, n<sup>os</sup> 43-44). Sin embargo, insiste en que, a pesar de ello, debemos esforzarnos en atisbarla por el gozo que produce el tener al menos una probabilidad sobre en qué consista. Así podemos afirmar, ante todo, que Dios es *uno*: así lo proclaman la razón y la fe: el primer mandamiento de la ley es venerar al único Dios verdadero, no a los astros como los caldeos o a muchos dioses como los paganos (*De Jos.*, 14, n<sup>os</sup> 64-65; *De spec. leg.*, I, cs. 3-5, n<sup>os</sup> 12-51).

Así como había calificado duramente a los ateos (llamándolos "castrados") es aún más severo con los *politeístas*, que han introducido una caterva de divinidades masculinas y femeninas, jóvenes y ancianas; a ellos —dice— la Escritura llama "hijos de prostituta" porque ignoran quién en su verdadero padre; al tener las prostitutas muchos clientes, sus hijas consideran a todos como padres suyos (*De spec. leg.*, I, c. 60, n<sup>os</sup> 331-332).

Así como Dios es único, también es absolutamente *simple*, sin composición alguna (*Leg. all.*, II, c. 1, n<sup>os</sup> 2-3). Desconoce el dolor, el miedo, el sufrimiento: es plenamente feliz (*De abr.*, c. 36, n<sup>os</sup> 202-203). No necesita de nada, ni siquiera de nuestro culto: es *perfecto* (*Quod deterius*, n<sup>os</sup> 55-56). Es el *inmutab'le*, no cambia nunca (*De mut.*, c. 7, n<sup>os</sup> 54-57); es, por ello, *eterno*, está por encima del tiempo, que es propio del mundo (*De opif.*, c. 5, n<sup>os</sup> 21-22).

Sin embargo, estas nociones, que Filón encuentra en la Biblia y les da una explicación filosófica, no logran, para él, cubrir la infinita distancia entre Dios y nosotros, que no sólo se da en el orden de la realidad sino, consecuentemente, en el del conocimiento. Ningún concepto humano puede captar la substancia divina: sólo tienen un sentido metafórico (*De post.*, c. I, n<sup>o</sup> 1; *De dec.*, c. 17, n<sup>o</sup> 82). En conclusión, Dios es *inefable*.

## VIII

El objeto secundario de la filosofía para Filón es el *mundo*, es decir todo lo creado fuera del hombre, que es el confín de lo mortal y de lo inmortal, de lo material y de lo espiritual (*De opif.*, c. 46, n<sup>os</sup> 134-135).

El universo tiene dos causas, una activa, el *intelecto* universal, y otra pasiva la *materia*, como comprendió Moisés (*De opif.*, c. 1, n<sup>o</sup> 8). La materia es oscura, desordenada, corruptible; pero Dios le ha dado forma y armonía (*Quis heres*, n<sup>os</sup> 156-160; *De opif.*, c. I, n<sup>o</sup> 8). Pero no ha actuado Dios en forma inmediata: se ha valido de las *potencias* para introducir en cada cosa la forma apropiada (*De espec. leg.*, I, c. 60, n<sup>o</sup> 329).

Todos los pasajes en que trata de la materia parecen reflejar la idea griega de su eternidad. Incluso en una obra dedicada íntegramente al tema, donde expone las teorías filosóficas sobre la cuestión, concluye argumentando en favor de su eternidad (*De incorruptibilitate*, passim). Pero en otra obra sostiene la tesis contraria (*De Providentia*). Sin embargo, al hablar no como filósofo sino como hombre de fe declara insostenible la idea de la eternidad del mundo, ya que el tiempo, como medida de la extensión del movimiento cósmico sólo puede

comenzar con el mundo mismo, es decir, cuando éste fue creado (*De opif.*, c. 7, n<sup>o</sup> 26; *leg. ali.*, c. 2, n<sup>o</sup> 2).

Mezclada con la idea de la eternidad o de un comienzo temporal del mundo, está otra, la de su *producción*. Filón sostiene que afirmar que el mundo no ha sido generado significa eliminar una de las raíces de la religión (*De opif.*, c. 2, n<sup>os</sup> 9-10), y por ello considera absurda esta afirmación. En realidad son dos cuestiones distintas, aunque tan ligadas, que hasta antes de la distinción hecha por Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII se las identificaba. Es inadmisibles que el mundo no haya sido causado, ya que nada es causa de sí (debería a la vez existir y no existir: existir para causar y no existir para ser causado); pero no es imposible que el mundo fuese creado desde toda la eternidad (ya que su causa, Dios, es eterna).

En cuanto a la *estructura* del cosmos, Filón sólo se adhiere a las teorías de la época: el mundo está compuesto por cuerpos, con tres dimensiones; el centro es la *Tierra*, rodeada de *esferas* correspondientes a los *astros* y a las *estrellas* fijas. En cambio rechaza el concepto estoico de la divinización del universo y la idea epicúrea de una sucesión indefinida de mundos (*De opif.*, c. 2, n<sup>o</sup> 7; c. 6, n<sup>o</sup> 171; *De migr.*, c. 32, n<sup>o</sup> 180; *De dec.*, c. 12, n<sup>os</sup> 58-59).

El mundo, como obra de arte, necesita un *modelo* inteligible; por ello Dios, para crearlo, creó las Ideas en el "lógos" divino. El logos es imagen de Dios, la primera de las Ideas y la que contiene a todas, unida a Dios en forma inmediata (*De opif.*, c. 48, n<sup>o</sup> 139; *De fuga*, c. 19, n<sup>o</sup> 101). Es el mediador entre Dios y lo creado, como lo fue Moisés entre Yaweh y su pueblo (*Quis heres*, n<sup>os</sup> 205-206); realiza la distinción entre la tierra, el agua, el aire y el fuego, lo pesado de lo liviano, lo húmedo de lo seco, la tierra del mar, de lo animado de lo inanimado, lo racional de lo irracional, el varón de la mujer (*Quis heres*, n<sup>os</sup> 133-140). Pero a la vez une y armoniza todo (*Quis heres*, n<sup>os</sup> 205-206; *De fuga*, c. 20, n<sup>o</sup> 112).

Esta concepción de un logos como intermediario es elaboración del estoicismo tardío, que no quiere hacer de Dios un "alma del mundo" (la idea del logos inmanente al cosmos procede de Heráclito, que divinizó el orden del mundo). En Filón más bien sería un hipostasiar la figura bíblica de la Palabra creadora de Dios, del Ángel de Dios y de la Sabiduría divina, según los especialistas (que no excluyen el influjo estoico). Se ha observado que parecería haber dos Logos distintos, uno como ámbito de las Ideas modelos de lo espiritual y otro como el de las ideas de lo corpóreo; y algunos han visto un tercer Logos inmanente al mundo; otros creen que se trata de dos (o tres) aspectos del mismo

Pero, además, hay otras entidades espirituales. Ante todo, las *Potencias* por las que Dios crea, gobierna, legisla, prohíbe y perdona (*De fuga*, c. 18, n<sup>o</sup> 95). Habría así cinco Potencias, aunque Filón generalmente enumere dos (*Quis heres*, c. 34, n<sup>o</sup> 166; *De Abr.*, c. 25, n<sup>os</sup> 124-125; *De cher.*, c. 9, n<sup>os</sup> 27-28). No es clara su naturaleza: en algunos textos parecen ser sólo atributos divinos (*De espec. leg.*, I, c. 60, n<sup>o</sup> 329; (*Quis heres*, n<sup>o</sup> 166; *De migr.*, n<sup>o</sup> 181).

Por fin, las *ideas* ejemplares. Así como el Logos es la imagen de Dios y modelo de la creación, también las cosas necesitan una serie de modelos cuya semejanza representan; éstas son las Ideas, que por una parte son también imá-

genes de las perfecciones divinas y por otra son ejemplares de las cosas (*De opif.*, c. 4, n<sup>o</sup> 19). Todo el mundo es reproducción de una Idea inmaterial: plantas, animales, virtudes, acciones, ritos (*Quis heres*, n<sup>os</sup> 88; 112; 225).

## IX

Esta rápida síntesis del pensamiento de Filón de Alejandría desea mostrar cómo se ha realizado el primer intento de conciliación de la revelación bíblica con la filosofía griega. Para ello, el maestro judío ha querido, ante todo, distinguir los ámbitos propios de la fe y de la razón humana, para luego acercarlos mediante el uso de la interpretación alegórica. De este modo ha logrado una expresión original y profunda, a veces muy ingeniosa, de las verdades reveladas, haciéndolas potables al mundo de su época.

Sin duda hay, en esta primera tentativa, aspectos poco precisos, posiciones voluntariamente ambiguas, explicaciones más hábiles que convincentes. Pero el conjunto aunque no sea sistemático, representa un paso fundamental en la historia del pensamiento. El resultado ha sido, al mismo tiempo, el comienzo de una larga tradición intelectual que dará por resultado un nuevo tipo de saber, la *teología* sobrenatural, distinta del conocimiento meramente filosófico de Dios y, a la vez, el nacimiento de una *filosofía* que, sin dejar de ser tal, recibe el aporte extrínseco del dato de fe y culminará en lo que posteriormente, en campo católico, se denominará "*filosofía cristiana*".

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

## BIBLIOGRAFIA SUMARIA

1 Citas: *De officio mundi* (De opif.); *Quis rerum divinarum heres sit* (Quis heres); *De mutatione nominum* (De mut.); *De specialibus legibus* (De spec. leg.); *De legum allegoria* (Leg. all); *De Abrahamo* (De Abr.); *Quod Deus sit immutabilis* (Quod Deus); *De migratione Abrahami* (De migr.); *De congressu quaerendae eruditionis causa* (De congr.); *De Decalogo* (De Dec.); *De legum interpretatione* (De leg. int.); *De Josepho* (De Jos.); *De incorruptibilitate mundi* (De inc. mundi); *De somniis* (De somn.); *De praemiis et poenis* (De praem.); *Quaestiones et solutiones in Genesim* (Quaest. in Gen.). *De Cherubim* (De Cher.); *De fuga*; *De posterioritate Caini* (De post.).

2 Ediciones: FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, traducción, introducción y notas de José María Triviño, Acervo Cultural, Buenos Aires, 1976, cinco volúmenes; *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, éditions du Cerf, Paris, 1961-1981, treinta y cinco volúmenes de diversos traductores con importantes estudios introductorios, *Philo with an English translation*, F. H. Colson- G. H. Whitaker, Cambridge, Massachussets, 1929-1936, once volúmenes. La edición crítica ("maior") del texto griego: L. Cohn, P. Wendland y S. Reiter, *Philo Alexandrinus, opera quae supersunt*, Berlin, 1896-1930, siete volúmenes.

3 Estudios: J. CAZEAUX, *Filón de Alejandría*, ed. Verbo Divino, Estela, 1984; *Le trame et la chaîne*, Brill, Leiden, 1983; B. MONDIN, *Filone e Clemente*, Urbaniana, Roma, 1984; T. TOLIN, *The creation of Man, I, Philo*, The Catholic Biblical Association of America, Washington, 1983; F. SICILIANO, *Alla luce del logos: Filone d'Alessandria*, Pellegrini, Cosenza, 1975; A. DE MADDALENA, *Filone alessandrino*, Mursia, Milano, 1970; J. P. MARTIN, *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1986; H. A. WOLFSON, *Philo*, Cambridge, Massachussets, 1948. En la traducción francesa antes citada: R. ARNALDEZ, *Introduction générale a Philon d'Alexandrie*, Oeuvres, vol. I, du Cerf, Paris, 1961.

## NOTAS Y COMENTARIOS

### LA OBRA DE FRANCISCO CANALS VIDAL SOBRE EL CONOCIMIENTO

1. LA ESENCIA DEL CONOCIMIENTO. No es una tarea sencilla ofrecer un estudio objetivo y crítico de la obra, ciertamente fundamental, de Francisco Canals Vidal sobre el conocimiento\*. La llamada escuela tomista de Barcelona —con sus orígenes inmediatos en el P. Orlandis y sus discípulos Jaime Bofill y el propio Canals quien es, hoy, su cabeza y guía— ofrece, en esta obra, un fruto maduro, riguroso y profundo. Una verdadera rareza cuando la bibliografía universal nos tiene acostumbrados a obras técnicas y eruditamente “perfectas”, pero filosóficamente frívolas y decadentes.

Ante todo, pregúntase Canals por el sentido mismo de la cuestión de la esencia del conocimiento, la cual sólo puede ser esclarecida desde la “previa comprensión del ente, del ser y de la esencia del ente” (p. 22); esto es así “porque el conocimiento se consume y perfecciona en la aprehensión de la esencia de lo que afirma como teniendo ser”. Reconociendo, pues, el carácter ontológico de la cuestión, el punto de partida no será ni una duda, ni una pregunta, sino una certeza y una afirmación ineludibles: “lo que es, es” (p. 25). De esta afirmación primera se sigue que la respuesta a la cuestión planteada no sería posible sin ciertos supuestos radicados en el ser como acto del ente (p. 28), lo cual implica —en el acto de conocer— la presencia del acto a sí mismo (auto-presencia consciente) y “la emanación, propia del acto mismo, manifestativa y declarativa del ente en su esencia” (p. 34). Planteadas así las cosas —en una suerte de inmersión en la inagotable riqueza del pensamiento de Santo Tomás— Canals ahonda en el tema de los *precognita* que son principios evidentes por sí y, por eso, indemostrables y anteriores a la misma reflexión; esto conlleva la afirmación de que poseemos alguna comprensión implícita, imperfecta y confusa del conocimiento y que, además, el conocimiento “existe como algo que tiende a conocer en su esencia el conocimiento mismo” (p. 46). Esta conciencia de que conocemos se tiene al entender algo, es decir, se tiene *entendiendo* (De Ver. 10.8). Aclarados los diversos sentidos del término al modo de un análogo, el conocimiento es, ante todo, “la captación de la esencia de lo conocido” (propiamente el “entender”) que supone que el entendimiento se entiende también a sí mismo (pp. 60-61). Sin confundir lo directo con lo inmediato, habrá que aceptar, en el conocimiento *directo*, de lo inteligible, “el carácter sintético y mediato propio de los inteligibles que el hombre aprehende como predicados posibles de singulares percibidos, no captables en sí mismos por una intelección directa” (p. 63); luego, el alma, en cuanto actualmente cognoscente, es actualmente sus objetos sensibles e inteligibles; de ahí que sea la forma que hace capaz al hombre de ser todas las cosas. Por tanto, Canals muestra que el que conoce simultáneamente tiene *conciencia de su ser* y posee, en cierto modo, a *toda la realidad* a la que se abre (p. 68). Yo cognoscente y yo existente se implican. Así, por un lado, muestra Canals la existencia de un primer precognito (el mismo hombre es quien percibe por él mismo, siente y entiende) y, por otro, que el conocimiento se origina en los entes reales cuyo ser es anterior a su ser conocido. El conocimiento no ha de pensarse, pues, como una recepción pasiva —actitud propia del univocismo, el naturalismo y el mero dualismo

\* Sobre la esencia del conocimiento, Promociones y publicaciones Universitarias, Barcelona, 1987, 700 pp.

sujeto-objeto— que dejaría sin adecuado fundamento el hecho de que el conocimiento se expresa en el lenguaje (expresión de lo conocido) como un “precognito en toda actitud humana de comunicación porque, cuando hablamos, significamos lo que entendemos. Esto conduce al filósofo catalán a reflexionar sobre el *verbum mentis* que implica lo entendido como algo conocido no inmediatamente sino directamente (“algo a la vez mediato y directo” que es la esencia de la cosa). Equivale a afirmar que el entendimiento, entendiendo, forma el concepto de la cosa entendida. Desde esta perspectiva, Canals acomete una suerte de crítica de puertas adentro sobre los equívocos escolásticos sobre el *verbum mentis* especialmente los intuicionismos; esta crítica le permite clarificar la “*conversio ad phantasma*” respecto del conocimiento del singular el que, al escapar a la posibilidad de ser aprehendido pues lo inteligible en acto no existe en la cosa singular, es pues siempre necesario “un retorno al centro del que emana el acto de intelección objetiva, es decir, la propia mente como presencia del inteligente a sí mismo mientras es en acto de entender el objeto” (p. 117).

Un aspecto muy interesante y significativo de la obra de Canals es su crítica sin dsmayos al “principio de intuición” y a los equívocos por él generados, tanto en el bergsonismo como en Heidegger, en Descartes como en el empirismo. Esta crítica es dirigida también a la intrusión del intuicionismo inmediatista en la escolástica (Picard, Romeyer, Rousselot, Blondel) que, en el fondo, desdeña el valor del concepto al cual concibe como mero “sucedáneo de un conocimiento intuitivo” y contrapone un conocimiento-real (intuitivo) y otro conceptual (abstracto) (p. 179). En Santo Tomás, en cambio, el entendimiento, entendiendo, forma en sí mismo un contenido expreso intencional (uno) por cuyo *medio* (a modo de objeto immanente) alcanza a conocer la realidad-entendida; en Suárez, por el contrario, se identifican (tanto en su concepto como en la realidad) el acto de entender (verbo) con una forma por la que capta lo entendido; es decir, el verbo es sólo la forma *por la que* alcanza el objeto y no el medio *en el que* conoce el objeto entendido (pp.198-199). Aquella intencionalidad-expresa del tomismo ha sido olvidada en el intuicionismo entitativo en el cual cae el mismo Cayetano y, desde otra perspectiva, tanto Escoto como su opuesto Occam (contraposición entre *notitia intuitiva* y *notitia abstractiva*). El reencuentro con la tradición auténtica se logra en Juan de Santo Tomás quien muestra —en el tratado sobre la generación del Verbo en el *Cursus Theologicus*— que el verbo mental no es sólo “algo concebido y formado para entender la cosa, sino también palabra interna que manifiesta y dice lo que entiende” (p. 228); es decir, el entender (grado más pleno del conocer) no es sólo “la posesión aprehensiva de lo entendido”, sino que es también, en virtud de su propia naturaleza, “un acto manifestativo y locutivo” (p. 230). El entendimiento conoce *atrayendo las cosas a sí mismo* y “mirándolas” dentro de sí; como dice Santo Tomás: “el entendimiento entiende todo lo que existe en él como inteligible en acto” (De Ver. 8,6). El entendimiento no puede expresar y “decir” si no es ya *en acto* como conocedor de lo que entiende; o sea que el “decir mental” (verbo mental) *se sigue* de la actualidad del entendimiento (p. 237). Entender y formar la palabra o verbo mental constituyen una identidad. Canals muestra que Juan de Santo Tomás ha puesto en evidencia que el entendimiento no es una facultad meramente receptiva de algo que se patentiza fuera, sino que su acto “trae las cosas a sí mismo” y, en él, es decir, en la relación de la imagen intencional expresa, alcanza la consumación de su apertura infinita al ente. La actualidad del entendimiento no se constituye en la mera captación de un objeto por un sujeto de modo extrínseco y “dual”, sino “por la interna posesión... de la esencia de las cosas”: acto por el cual es formador de la imagen expresa en cuanto “término immanente entendido y expresado” (p. 249).

A esta altura de la exposición, resulta oportuno y natural volver la atención a la doctrina genuina de Santo Tomás, expresada en la afirmación de que el

conocimiento intelectual es, por su misma naturaleza, concipiente y judicativo: Es verdad que el entendimiento pasa de la potencia al acto en cuanto informado por la especie impresa; pero el conocimiento no consiste en ese paso de la potencia al acto, sino en el acto (del entendimiento en acto) de posesión de lo conocido que es idéntico con él como especie expresa o verbo mental (auto-presencia o "memoria" agustiana) (Cf. pp. 257-274). Acto del acto, acto manifestativo del acto, intentio entendida, unidad de inteligente y entendido, posesión de toda entidad cognoscible, patentización del ser de lo que es.

2. SER Y PENSAR Y CONOCIMIENTO OBJETIVO. El conocimiento, pues, trae las cosas a sí mismo y es apertura a todas ellas, descubriéndonos una continuidad entre el que conoce y lo que conoce —la unidad entre el cognoscente y lo conocido— como ya lo barruntaron los antiguos y fue plenamente afirmado en Aristóteles. Esto se comprueba, primero, en el conocimiento sensible: Supuesto que la facultad sensible no es idéntica a ninguna cualidad sensible percibida en la cosa, es también claro que "quien ve es ya, en acto, aquello mismo que visiblemente percibe"; quien siente en acto es lo sentido en acto, así como quien entiende en acto es lo entendido en acto; naturalmente, no se quiere decir que las cosas físicas existan en el alma según el ser físico que tienen in rerum natura, sino según su ser intencional (impresión de la especie de lo sensiblemente conocido); en ese sentido, el cognoscente en acto es lo conocido en acto y lo sensible en acto existe en el sentiente en acto (De anima, III,3,429a 1-2; Canals, pp. 286-289). Esto vale también para el orden inteligible pues existe en el alma la forma de lo conocido y el mismo entendimiento se hace inteligible al asumir en sí lo inteligible; en ese sentido, entendimiento e inteligible son algo uno (Met. XII, 7, 1072, 20-21; Canals, p. 291). Tal es, pues, el sentido profundo de la afirmación aristotélica: "el alma es de algún modo (en cuanto cognoscente) todas las cosas", orientada en la línea de la apertura infinita de la inteligencia al ser del ente; es decir, "sentir y entender —como enseña Santo Tomás— son en su esencia infinitos". El sentir, infinito en la línea de lo natural físico; el entender, infinito en cuanto es el acto poseedor de toda esencia del ente (pp. 304-5) porque, por sí mismo, manifiesta la totalidad de la realidad.

La doctrina expuesta permite a Canals someter a crítica al dualismo (no dualidad) entre pensar y ser, dualismo deslizado dentro mismo de la escolástica el que supone el error de sostener la naturaleza intuitivo-pasiva del entendimiento y la reducción de los conceptos a nociones posteriores a una supuesta captación inmediata no intencional de la cosa como tal. Por eso se cuestiona aquí el tema del "puente" propio del idealismo empírico (dualismo yo-mundo exterior); se critica doctamente el idealismo trascendental para el cual lo que se alcanza como objeto no es la realidad en sí misma y, por lo tanto, el conocimiento no es conocimiento. Frente a esta escisión pensamiento-ser, se afirma la inmaterialidad por la cual el cognoscente es capaz de recibir formas de lo otro; el trascendentalismo es corregido y superado en la unidad entre lo inteligible recibido en el sujeto y la facultad de este sujeto, actuada por la posesión de lo objetivamente inteligible (p. 327). En el trascendentalismo kantiano se padece, por consiguiente, de un dramático y verdadero olvido del ser (pp. 333-364).

En la obra de Canals se imponía, casi diría espontáneamente, un análisis del sentido que tiene el origen sensible del conocimiento. Esto supone cierta capacidad de la potencia sensible o sentido para recibir, y cierta iniciativa del ente que es "fuera del alma": El sentido es potencia pasiva inmutada (alteración cualitativa) por el sensible externo; como si dijéramos que al conocer lo sensible coloreado, el sentiente se vuelve en cierto modo coloreado, pues lo sensible en acto existe (cognoscitivamente) en el sentiente en acto; tal es, en verdad, un acto de todo el hombre (pp. 370-372). En primer lugar, es un tránsito de no conocer a la adquisición de la cualidad habitual y, en segundo lugar, un cambio cualitativo sin pasividad receptiva, es decir, una actuación interna

en la que el cognoscente se realiza en la perfección que ya posee. Canals estudia la división aristotélica de los *objetos sensibles* conocidos antes que los *actos* y los actos conocidos antes que las *potencias* (pp. 374 ss); los sensibles propios se reducen a la cualidad, mientras que los sensibles comunes se reducen a la cantidad; en su ser de objetos sentidos actualmente "son aquello con lo que el alma se ha identificado al ser en acto sentiente" (p. 384). Surge aquí el papel de la conciencia sensible o facultad sensible a modo de conciencia por la cual discernimos de los contenidos sensibles juzgando sus diferencias; esta facultad única —que prefiero llamar *sensorio común* y no "sentido común" para que no se confunda con el "buen sentido" o el espontáneo actuarse de la razón recta— *discierne* los contenidos (p. e. lo blanco de lo dulce) y, a la vez, los *une*; de modo que el sensorio común o conciencia sensible es el principio común de las facultades sensibles y fuente de los sentidos. El término natural del sentido en acto es la imagen (*phantasma*) resultado de la facultad imaginativa por la cual el sujeto está en relación intencional con las cosas del mundo y hace de mediación entre los sensibles y la intelección. Así, el conocimiento sensible se constituye en cuanto el sujeto poseedor de las formas de lo otro, formula una representación en la cual aprehende lo otro como tal (p. 399). Las imágenes de las cosas están *entre* su ser natural y su ser inteligible. Precisamente aquí se logra el conocimiento de las cosas en cuanto singulares (*cogitativa*) lo que hace posible la memoria sensible tan íntimamente ligada a la percepción del tiempo.

Fundamentase así el origen extrínseco del conocimiento intelectual. En el orden sensible, primero la inmutación orgánica y, segundo, la formación de la imagen. En el orden inteligible, primero la pasión del entendimiento posible (especie impresa) y, segundo, la palabra interior o voz. Las cosas materiales son inteligibles en potencia. De este modo hay, por un lado, el origen extrínseco del conocimiento intelectual y, por otro, el hecho de que el entendimiento entiende en acto lo que, en él, existe ya como inteligible en acto. Esto es posible gracias a la *mediación* de la imagen. En ella se da, de modo intermedio, la esencia de la cosa (p. 429). Lo dicho no anula sino que funda la anterioridad conceptual del ente sobre los conceptos de origen empírico porque los primeros conceptos son conocidos de modo *directo* e *inmediato* en virtud de la luz natural de la mente que es el entendimiento agente (p. 432). Siempre hay que tener presente que, con anterioridad al conocimiento, el hombre "se conoce a sí mismo entendiendo", es decir, posee el acto de entender; como dice Canals, la conciencia de sí "no es otra conciencia que aquella por la que él mismo percibe sus actos como originándose 'en las imágenes sensibles' y referidos, por mediación de éstas, a los singulares sensibles percibidos" (p. 448). Me parece sumamente oportuno señalar que "esta percepción y autoconciencia no (...) requiere recepción sensible sino para su actual ejercicio, pero (...) está ya constituida como hábito con anterioridad a la recepción sensible y a la iluminación de las imágenes (pp. 473-474). En el fondo, no se trata de otra cosa que del carácter trascendental del hombre, constitutivamente abierto al ser del ente.

3. LA ESENCIA DE LA VERDAD, LA PALABRA Y LA CONTEMPLACIÓN. Canals cree necesario destacar aquí el carácter analógico del conocimiento intelectual pues tanto la receptividad como la aptitud para ser conocido por el cognoscente tienen un sentido proporcional diverso en los grados sensible e intelectual y la inteligencia humana viene a ser "como un grado que es *un analogado en un análogo*", ascendiendo por el cual alcanzamos a pensar, sin intuir, ...el primer analogado, ente divino y suma inteligencia..." (p. 487); es decir, la "subsistente intelección de la intelección"; descendiendo ahora, la intelección angélica es potencial respecto del conocimiento de lo otro y, por fin, el último grado corresponde al conocimiento intelectual humano (p. 508). A su vez, es propio de la naturaleza del acto intelectual *que se comunique a sí mismo* cuanto es posible: Es emanativa de su propia perfección porque la palabra procede

del que *la dice*; en esta experiencia van unidas la conciencia existencial ejercida en cada acto de entender y la aprehensión objetiva (p. 527).

El "decir" del entender no es, pues, un acto distinto sino propio, intrínsecamente, al mismo acto de entender; la palabra (especie expresa) surge del acto del entender "como surge el acto del acto" (p. 529). El acto tiene naturaleza comunicativa y alcanza su plenitud manifestativa y locutiva en la Palabra de Dios. En el hombre, la actualidad del entendimiento da razón (porque es lo primero que cae en su concepción) de aquello que tiene *ser* y que tiene en el ser su *acto* (p. 541). Por eso, la crítica de Heidegger a la concepción de la verdad en la metafísica tradicional olvida arbitrariamente el sentido en el cual se afirma que el término "verdadero" significa algo existente en el conocimiento intelectual; el término "verdadero" nombra lo conocido *en cuanto existente en el entendimiento mismo como conocido* (p. 548). Nada sería verdadero si se omitiera que la esencia del entendimiento cognoscente se funda y origina en lo que lo constituye en cognoscente: el ente en lo que lo verdadero se funda, es decir, la verdad del ente. Por tanto, *el ser de la cosa causa la verdad del entendimiento* (pp. 550-553) y el conocimiento no puede no ser un efecto de la verdad trascendental. Lo verdadero "es lo manifestativo y declarativo de lo que es"; de ahí que la *adaequatio rei ad intellectum* sea dicho para mentar la verdad trascendental. Lo verdadero "es lo manifestativo y declarativo de lo que es"; de ahí que la *adaequatio rei ad intellectum* sea dicho para mentar la verdad trascendental y su actual asimilación del cognoscente al ente, significando por algo *anterior* y originario respecto de la "conformidad" (p. 563). Esto conduce a Canals, habida cuenta de la analogía de lo verdadero, a la concepción de la verdad como ser en acto del que analógicamente participan los subsistentes inmateriales, conscientes y pensantes; lo cual equivale a afirmar la "primacía de lo subsistente espiritual" que es la persona (p. 576).

El conocimiento se manifiesta en diversos grados de la naturaleza viviente (supuesto el sentido analógico de "vida") ya que la vida participa del ser, de la unidad y de la bondad trascendentales. Por un lado, Santo Tomás enseña que la vida pertenece a la naturaleza del ente como su perfección (CG. IV, 11) y, por otro, se define por la independencia y superioridad respecto de las operaciones propias de la naturaleza (STh. I, 18,3). De todos modos, en virtud de la inmaterialidad, desde el núcleo de su conciencia, surge su apertura intencional infinitamente orientada al ser (pp. 596-608). No solamente el ser, sino el bien es aquello a lo que tiende la operación del viviente en sus tres dimensiones: *teoría, praxis y poiesis*; esto sea dicho subrayando la primacía de la contemplación (p. 627 ss) y la verdad y perfección del entendimiento manifestada en el *lenguaje mental* (p. 644). Por eso resulta muy oportuno y lógico que Canals destaque, por un lado, el valor del concepto porque, en él, el intelecto en acto expresa tanto lo que entiende cuanto aquello con lo que es *uno* en cuanto inteligente en acto (p. 648); por otro, que considere bajo esa luz a las virtudes intelectuales (pp. 654-670) las que se cargan de sentido y profundidad. Sólo faltaba, es claro, una final reflexión sobre la sabiduría y el conocimiento por connaturalidad que es su perfección (p. 674) y en la cual se alcanza la culminación del lenguaje mental; es también la culminación del viador en la posesión contemplativa del bien divino, término final hacia el que se mueve la plegaria (p. 684). También es el perfecto acabamiento de la misma *praxis* y de la *poiesis* porque la locutividad del espíritu es su fundamento (p. 699).

4. REFLEXIONES CONCLUSIVAS. Cuando el lector cierra las casi setecientas páginas de ardua lectura, queda convencido de estar ante una obra que es culminación de una vida generosamente dedicada al pensamiento y a la contemplación. Trátase de un libro de no fácil lectura, riguroso, insistente en algunos desarrollos los que parecen volver como un movimiento recurrente. Al mismo tiempo, es una fiesta para la inteligencia que se encuentra, por así decir, *a sí misma* (Son de lamentar frecuentes errores de imprenta).

Además de esta primera impresión, surge inmediatamente otra: La de la "in-actual" actualidad de este libro. En medio del páramo, árido y desértico, de la filosofía de fines del siglo XX, alguien tiene el coraje espiritual de mostrar la riqueza fecunda de la doctrina del conocimiento humano. En un mundo en el cual lo existente no es más que "todo lo que acaece" y el mundo la "totalidad (atómica) de los hechos" en sí mismos sin-sentido; en un mundo en el cual el saber es apenas una excrecencia de vacías estructuras sociales y la metafísica un vago recuerdo de una edad "pre-crítica" y "pre-científica", encontramos con una metafísica del conocimiento incontaminada de estas enfermedades terminales de la decadencia y que se presenta como capaz de dar respuesta a tales males, debe ser objeto de nuestro agradecimiento. Agua fresca en el desierto.

El mundo de hoy, casi totalmente invadido por lo que Sciacca llamó la "antifilosofía", no puede no ser hostil a obras como ésta. Y eso es lógico y así debe ser. El desierto de la cultura filosófica actual vuelve *actualísima* a esta obra reflexiva, rigurosa, clásica. Precisamente su "inactualidad" constituye su actualidad. Es de desear que encuentre universitarios verdaderos que la lean, la mediten, la *piensen*.

Me ha parecido muy importante la insistencia y los extensos desarrollos de Canals sobre el conocer como actualidad de autopresencia del ser del cognoscente, actualmente expresivo, coincidiendo así en lo esencial con la memoria agustiniana; pero lo más importante de esa insistencia y desarrollo es el aporte para solucionar o para "romper" los caminos sin salida del pensamiento contemporáneo. Para ello se pone de relieve la inagotable riqueza de la filosofía de Santo Tomás cuando es repensada en sus fuentes; algo análogo debe decirse de la tarea de revitalización de los grandes comentaristas del Aquinate, especialmente de Juan de Santo Tomás. En los aspectos críticos, es menester destacar el análisis de lo que Canals llama el intuicionismo entitativo dentro de la escolástica y fuera de ella y su aguda crítica interna al trascendentalismo kantiano. Al recorrer estas páginas se piensa que no era necesario detenerse (y no lo ha hecho el autor) en los vericuetos vacíos de ciertas analíticas y ciertos estructuralismos relativistas... Quizá basta y sobra con ofrecer una doctrina sólida y positiva que llene el vacío y ayude a repensar el problema del conocimiento desde el principio.

Debemos agradecer al filósofo catalán esta radicación del conocimiento en la metafísica y haber ofrecido fundamentos sólidos de la primacía de la contemplación a un mundo enfermo de un activismo destructor del ser y, por tanto, del espíritu. He aquí, pues, un resultado importante de la vitalidad siempre nueva y siempre contemporánea de la filosofía de Santo Tomás que se constituye en verdadera luz en la tiniebla de la actual opulenta desadencia. Es mérito indudable de Canals haberla mostrado.

ALBERTO CATURELLI  
Universidad de Córdoba, Argentina

## BIBLIOGRAFIA

GIUSEPPE ABBA E. D. B., *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*. Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1989 (Biblioteca di Scienze Religiose 83), 304 pp.

La obra del Padre Abbà, profesor de la Pontificia Universidad Salesiana, tiene el doble mérito de sintetizar los principios mayores de la filosofía moral y, al mismo tiempo, de brindarnos un compendio de esta disciplina beneficiado con la incorporación de las contribuciones más recientes a las cuestiones debatidas entre los peritos en este campo del saber filosófico.

El desarrollo del libro se concentra en el estudio de los tres temas preponderantes de la ética: el fin último del hombre, que se identifica con su felicidad suprema, la vía consecutoria de la felicidad —la virtud— y el efecto de la praxis ordenada de los actos humanos consistente en el bien vivir. Como se puede advertir, la actualidad del planteo no desentona para nada con la concepción de la moralidad heredada de la filosofía pagana antigua, mas es notorio que este planteo conoce una revitalización del todo original gracias a la intervención de los maestros del cristianismo en la formulación del sentido definitivo del obrar humano.

La parte sustantiva del libro es la consagrada al examen de la virtud en el plano de la moralidad. El autor señala el giro verificado en la teoría de las virtudes a partir de la publicación del artículo de G. E. M. Anscombe "Modern Moral Philosophy": *Philosophy* XXXIII (1958) 1-19, y de la monografía *After Virtue: A Study in Moral Theory* de Alasdair MacIntyre (Notre Dame 1981). Es digna de subrayarse la polémica provocada por ambos escritos, ya que no sólo han fermentado en el rejuvenecimiento de este aspecto capital de la ética, sino que inclusive dieron cabida a que sobre este asunto se pronunciaran los exponentes más preclaros de la teología moral católica y protestante, no menos que filósofos de las más variadas direcciones. El Padre Abbà versa ampliamente sobre las consecuencias del nuevo debate acerca del sitio de la virtud en la vida moral, pero no deja de indicar que los criterios imperantes en nuestra época, a pesar de los esfuerzos dedicados a restaurar el sentido de ese hábito en la existencia humana, esconden no pocas insuficiencias.

El autor entiende que la superación de las flaquezas perceptibles en las exposiciones contemporáneas de esta materia exige el regreso a la doctrina tomista de las virtudes tal como se halla plasmada en la *Secunda secundae* de la *Suma de teología* de Santo Tomás. En verdad, el mismo Padre Abbà ha redactado su libro al modo de una recuperación de las tesis morales del Doctor Común, que no deben dejar de presidir el esquema científico de la ética, pues Santo Tomás ha aportado las enseñanzas más adecuadas para recomponer este esquema después del desorden introducido en la filosofía práctica por el pensamiento moderno. Pero el rescate de los principios de la ética tomista requiere una condición previa: la afirmación de Dios como sumo bien, creador del hombre y término de todas nuestras apetencias.

El Padre Abbà resume en tres puntos las propuestas del libro. El primero reclama que la ética se desenvuelva "según el punto de vista de la primera

persona" (p. 271). Suponemos que con ello se alienta el temperamento de que la filosofía moral debe sustentarse en una afirmación de la personalidad y de la individualidad del hombre concreto, que es el sujeto de las acciones estudiadas por esta ciencia. Si bien esto puede comprenderse a la luz de la ingerencia del personalismo contemporáneo en muchas exposiciones de la filosofía práctica, no nos parece que su justificación se encuentre en el texto del autor, ya que el Padre Abbà nos concederá que en la moral de Santo Tomás, sobre todo en sus tratados en torno de las virtudes, la noción de persona no juega un papel particularmente relevante. Con ello no se niega que sea una noción obviamente sobrentendida en los fundamentos metafísicos de la ética, pero no estará de más averiguar por qué el Doctor Angélico no echó mano a tal concepto con la insistencia que lo traen a colación sus discípulos del siglo XX. El segundo punto recalca que la ética no puede sustraerse a la consideración de los alcances generales de la conducta humana y del deseo natural de consumir la capacidad de arribar a los fines propios del obrar del hombre, lo cual nos suena del todo acertado. El tercer punto, por último, asevera que la facilidad radica en una relación óptima entre el sujeto humano y el mundo. Tal vez por su parquedad, esta expresión no revela con precisión el significado que el autor le confiere, el cual, no obstante, está bien explicado a lo largo del texto.

Independientemente de las observaciones circunstanciales que hemos transcrita, el libro del Padre Abbà ha de saludarse como un aporte precioso a la ética, pues ha sido compuesto con una destreza filosófica infrecuente.

MARIO ENRIQUE SACCHI

CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS, *Los derechos humanos. Paradoja de nuestro tiempo. Introducción crítica al pensamiento actual acerca de los derechos humanos*, Santiago, Chile, 1989, 152 pp.

Este libro está dedicado a esclarecer la problemática reavivada en las dos últimas décadas en derredor de los denominados *derechos humanos*; un asunto que, además de sus complicaciones jurídicas, ofrece la particularidad de hallarse teñido de una maraña de prejuicios ideológicos surgidos a la vera de intereses facciosos que nada tienen que ver con la cuestión filosófica escondida detrás de las menciones de tales derechos. Es verdad, pues, que en el tratamiento de este tema se pone al descubierto "que el sectarismo ideológico ha causado más estragos que en casi ningún otro de los que son objeto de la filosofía práctica" (p. 14). Así se lo percibe cuando se revisan las apreciaciones comunistas en torno de los derechos humanos, que depende de la negación de todo derecho en la obra de Marx, por lo cual Massini concluye que no hay razón valedera para fundar una teoría de esos derechos en un sistema donde se postula la construcción de una sociedad paradisíaca, sin clases, sin autoridad política y sin ningún derecho asignable a sus habitantes (pp. 15-30).

Las posiciones jurídicas del utilitarismo muestran un panorama distinto, aunque también mellado por la incoherencia de sus planteos. A la larga, resulta imposible fundar una filosofía de los derechos humanos a partir de los principios sustentados por Bentham (pp. 32-33), los cuales, si bien morigerados por Mill (pp. 33-34) y proseguidos por Scanlon (pp. 34-35), no consiguen ocultar la precariedad de todo pragmatismo al querer enraizar esa filosofía en el orden de la moralidad. La versión de los derechos humanos expuesta por Martín D.

Fattel tampoco logra superar la crisis del utilitarismo jurídico (pp. 35-36). Según Massini, esta crisis es inherente a un vicio insalvable de dicho movimiento: el utilitarismo no puede evadirse de la hipoteca de su concepción hedonista del derecho, de modo que, "hablar de derechos humanos en este contexto aparece claramente como un contrasentido" (p. 43). Sin embargo, Massini concede que el utilitarismo marca un cierto progreso en relación con las tendencias más comunes de la filosofía jurídica anglosajona (pp. 44-45). El individualismo anglosajón ocupa los análisis del capítulo III (pp. 51-73). Pero las estrecheces de sus miras, vinculadas al nominalismo y al subjetivismo que las inspiran (p. 67), no le permiten fundar una teoría de los derechos humanos, por más que no caiga en la actitud del positivismo a ultranza.

El consensualismo (Perelman, Bobbio, Habermas, Pérez Luño) es víctima de su repudio a la objetividad de la teoría del derecho. Es una forma de relativismo (p. 79) patrocinado por "el horror a un fundamento incondicionado y absoluto". Más todavía, "no es sino una manifestación más del fenómeno llamado de la 'muerte de Dios', que aparece como llevando inevitablemente a la muerte del hombre, de su dignidad y de sus derechos" (p. 83). Es esta denuncia del ateísmo latente en el consensualismo lo que, a nuestro entender, se destaca en la exposición de Massini, quien, con entera justicia, señala que la falencia clave de tal línea de pensamiento coincidiría con una suerte de *protagorismo jurídico* para el cual la raíz del derecho sería propuesta *ad libitum* por las inclinaciones subjetivas de una conciencia autónoma y carente de toda regla allende tal conciencia. En cambio, Massini destaca las flamantes contribuciones de John Finnis a la filosofía del derecho estimándolas provechosas en alto grado para la fundamentación de una teoría de los derechos humanos (pp. 87-100).

El libro contiene una precisión importante de la ideología de los derechos humanos mediante la indicación de la dispersión de los enfoques de su naturaleza (pp. 101-103), de la "tendencia inflacionaria" a querer incrementar incesantemente el número y la calidad de estos derechos (pp. 103-105), de los compromisos políticos exhibidos por muchos de sus exégetas (pp. 105-106) y en especial de los tres rasgos que deterioran la mayoría de las exposiciones al respecto: el menosprecio de los fundamentos últimos del derecho, el recurso a una antropología de magra jerarquía y el inmanentismo campeante en el pensamiento que proyectó a estos derechos al primer plano de la consideración vulgar en nuestros días (pp. 106-112). De ahí la conclusión de Massini: "en el mismo momento en que se proclaman y defienden con más énfasis los derechos humanos, es cuando menos las principales corrientes de pensamiento se encuentran habilitadas para fundarlos" (p. 113). Para una auténtica fundamentación de los derechos humanos, la filosofía debe recuperar las bondades de la razón metafísica, sin la cual no hay modo de comprender la índole de ningún derecho (p. 115).

Los dos méritos salientes de este libro son su desbaratamiento de la inconsistencia de tantos planteos sobre los derechos humanos, que obliga a desconfiar de buena parte de las interpretaciones que de ellos llegan a diario a nuestros oídos, y la puntualización de la necesidad de retomar el estudio de la materia jurídica desde los verdaderos principios de la filosofía del derecho natural. Por estos motivos, la lectura del libro de Massini será de gran provecho para los interesados en develar el problema suscitado por la avalancha de alusiones a los derechos humanos, que, como bien consta, muchas veces son productos de una locuacidad signada por la trivialidad ideológica y no por el rigor científico.

JOSEF PIEPER, *¿Qué significa sagrado? Un intento de clarificación*, Rialp, Madrid, 1990.

En este breve ensayo de poco más de cien páginas, el filósofo alemán Josef Pieper ofrece un buen número de ideas clarificadoras en torno de los conceptos de sagrado y profano. Probablemente, para muchos "modernistas", sus ideas parecerán antideluvianas, pero sólo pueden ser definidas así por quienes consideren que la filosofía aristotélico-tomista debe quedar arrinconada. Para quienes no piensan así, esta obrita es una verdadera joya.

En una sociedad como la occidental, en la que la desacralización ha hecho estragos entre la gente, la ola secularista ha alcanzado incluso a los ámbitos de lo sacro tradicionalmente más respetados. Hasta el punto, que algunos, aun atreviéndose a definirse como expertos, afirman que los templos deben ser espacios "en los que uno se siente animado incluso a comer embutido" (G. Rombold, *Kirchen für die Zukunft bauen*, Viena, 1969, p. 159, cit., por Pieper en p. 77).

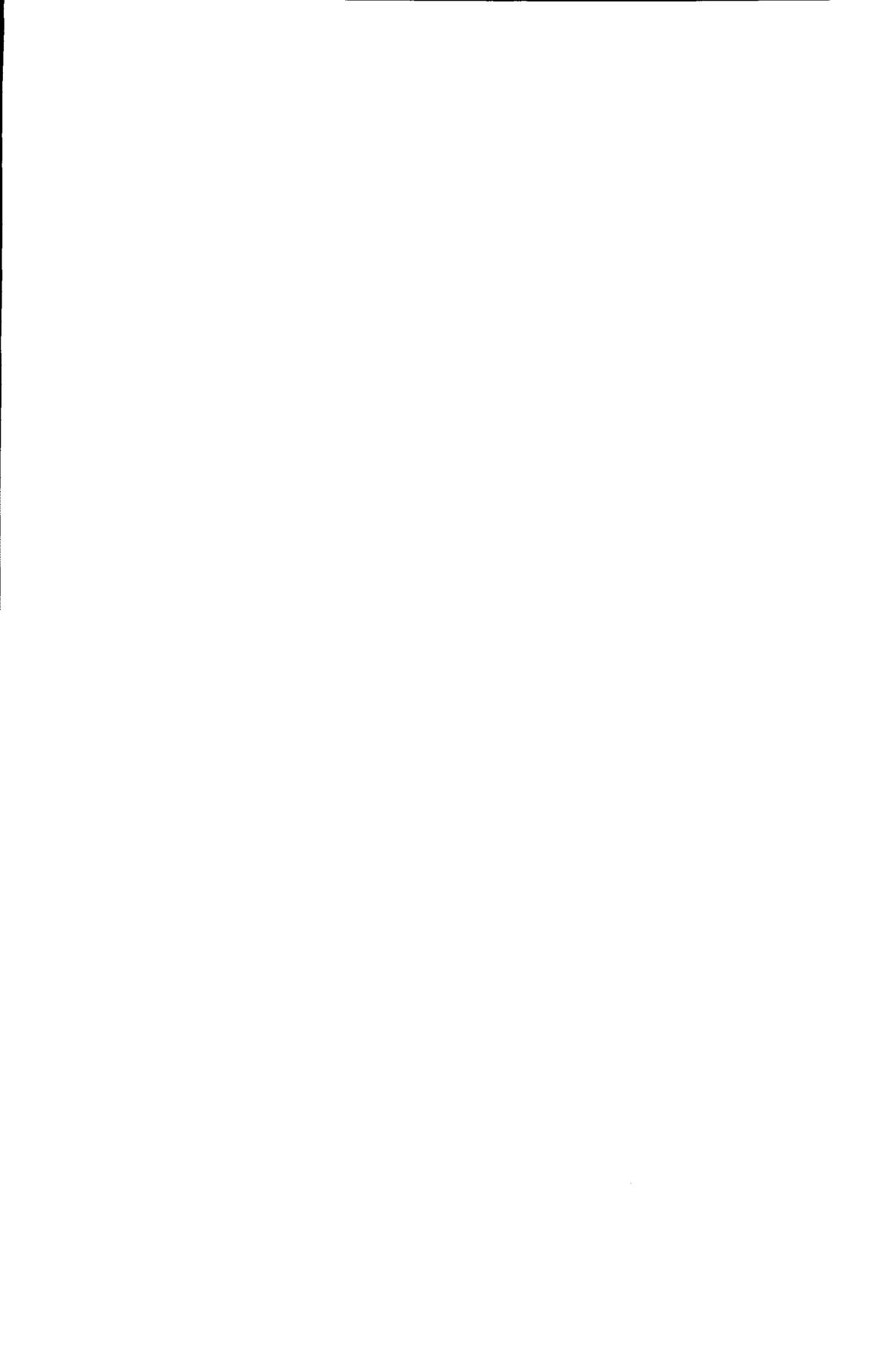
Así las cosas, no es de extrañar que muchos hayan perdido el buen sentido de la liturgia de siempre, y que sustituyan los ritos sagrados por francachelas. Por desgracia —aunque parece que bastantes están echando marcha atrás—, algunos siguen pensando que no se es moderno si no suena la guitarra en la Iglesia o no se improvisan comentarios que poco tienen que ver con los textos litúrgicos. Como recuerda oportunamente Pieper, muchos han perdido el verdadero sentido del "signo"; el "signo", que debe conducirnos a lo sobrenatural, no puede ser sustituido arbitrariamente sin que se resienta de veras la estructura toda del ámbito de lo sagrado.

Cuando parece hacerse alarde de sacralidad incluso en las ceremonias civiles de menos importancia, da la impresión de que el culto católico ha perdido fuerza y raigambre. Pieper considera que el mal es pasajero y que antes o después volveremos a disfrutar —convenientemente adecuados— de esos ritos que elevan el espíritu y a Dios conducen.

Son muchos los conceptos que es preciso recuperar, en torno al central de sacralidad. Por ejemplo, todos los que hacen referencia a la consagración del sacerdote, a su digno distanciamiento de los demás hombres: porque ha sido elegido entre ellos para representarlos en cierto modo y servir de intermediario entre ellos y Dios. Por eso, el sacerdote debe volver a ser plenamente consciente de que desde el momento de la ordenación ya no es uno más, ya las cosas no son como antes, y de eso deben darse buena cuenta los fieles: por el modo de comportarse, por su serenidad, por su comprensión y por su exigencia amable, etc.

Este libro, por decirlo en una palabra, se opone a muchas teorías modernas, pero tiene el sabor excelente de la reflexión fructuosa.

JAVIER FERNÁNDEZ AGUADO





# ESTUDIO JURIDICO CONTABLE

CARMELO E. PALUMBO

LUCIO MARCELO PALUMBO

Abogados

SALVADOR M. VILLALOBOS

DANIEL PASSANITI

Contadores Públicos

Familia - Sucesiones - Comercial y Asesoramiento de Empresas

Sarmiento 2437, 3º P., Of. 16

—

Capital Federal (1044)

Tel. 48-4508

**FUNDACION  
BUNGE y BORN**

## ANALOGIA

Revista de Filosofía.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGIA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:

### ENVIO DE ARTICULOS Y RESEÑAS

(Articles, manuscripts and  
reviews)

At'n Mauricio Beuchot.  
Apartado postal 23-161.  
Xochimilco.  
16000 México, D. F.  
MEXICO.

### ADMINISTRACION, SUBSCRIP- CIONES, INTERCAMBIOS, CANJES, ETC.

(Editorial assistance, subscrip-  
tions, exchanges, etc.)

At'n Gabriel Chico S.  
Apartado postal 295.  
37000 León, Gto.  
MEXICO.

Periodicidad semestral. Suscripción anual (2 números): 20 US ds.

## REVISTA DE FILOSOFIA

REVISTA DE FILOSOFIA es el órgano del Departamento de  
Filosofía de la Universidad Iberoamericana de México

Desde 1968 se publica cuatrimestralmente. En ella colaboran pensa-  
dores nacionales y extranjeros sobre diversos temas filosóficos.

Director: José Rubén Sanabria.

Consejo editorial: Antonio Ibarguengoitia, Juan Manuel Silva y  
Jorge Aguirre.

Para todo lo relativo a la Revista (artículos, libros para reseña,  
reseñas, revistas en canje, pagos, etc.) dirigirse a:

REVISTA DE FILOSOFIA. Universidad Iberoamericana. Departame-  
nto de Filosofía. Prolongación Paseo de la Reforma, 880. Lomas  
de Sta. Fe. Del. A. Obregón. C.P. 01210. México, D.F.

Suscripción: \$ 20.00 (veinte dólares). Número suelto y atrasado:  
\$ 10.00 (diez dólares).

**ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.**

**CONSIGNATARIOS**

**COMERCIAL Y AGROPECUARIA**

---

**Av. Corrientes 378 - 5º piso**

**T. E. 394-1360/1364**

# **MOLINOS SANTA MARIA**

**CORNA, S. A.**

**PEKIN 2971**

**Isidro Casanova**

**651-0948**

**SARMIENTO 767**

**Piso 2º**

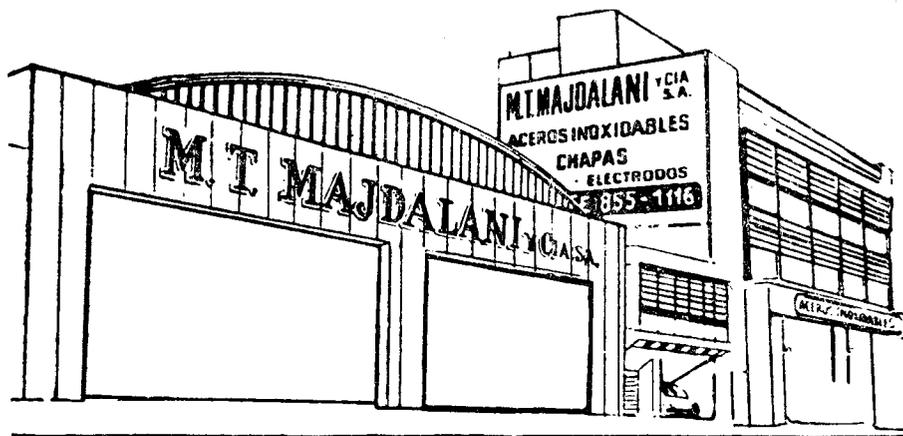
**40-6789 y 6833**

ADHESION

**GRIMOLDI S. A.**

# M. T. MAJDALANI Y CIA. S.A.

## ACEROS INOXIDABLES



Av. CORRIENTES 6277 - BUENOS AIRES  
Tel. 855 - 1116/9 y 855 - 6056/9



**PERALTA RAMOS**

**SEBRA**

**ARQUITECTOS S. A.**

**ARENALES 1132**

**CAPITAL**



# Para más detalle, agréguele agua.

Así de sencillo. Y en su punto justo.

Para que usted disfrute el verdadero sabor a dedicación y cariño. TARAGUI y UNION.

**Té TARAGUI:** El cuidado casi artesanal del mejor té argentino. Desarrollado y producido por LAS MARIAS en sus propias plantaciones clones extensivas, únicas en el país.

**Yerba Mate TARAGUI:** Las cualidades intactas del auténtico sabor que no cambia. La yerba mate bien nacida, bien criada, bien estacionada y bien elaborada en LAS MARIAS.

**Yerba Mate UNION:** La primera y única yerba mate suave del país. Creada para los que quieren disfrutar de un mate suave pero con sabor muy duradero.

**Té Suave UNION:** La definida delicadeza de un nuevo sabor en té. El resultado de una cuidadosa selección y un blend suave.

Único y también de LAS MARIAS.

Estas son las características de una empresa argentina que elabora, produce y envasa todos sus productos en origen, dentro de su propio establecimiento.

Si todavía le queda alguna duda o desea conocer aún más, acérquese a TARAGUI y a UNION. Porque son de LAS MARIAS.



**ESTABLECIMIENTO LAS MARIAS S.A.**

Gobernador Virasoro - Corrientes

## **PENSAMIENTO**

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las  
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

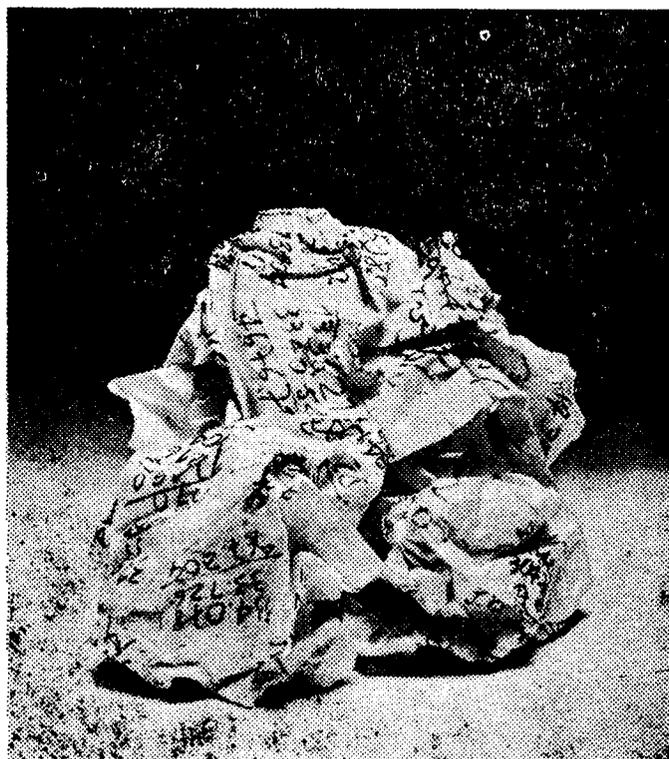
Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento

Pablo Aranda, 3

28006 Madrid-España



La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido conscientemente por nosotros y forma parte

**EL RIESGO DE INVESTIGAR.**

de nuestra ideología empresarial que tiene la vista puesta en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los cambios, sabe que detenerse es retroceder. Nosotros estamos comprometidos en esa tarea. Y en ese reto. Porque trabajamos por la vida.

Adhesión de la  
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

**CORDOBA 320**

**BUENOS AIRES**